תלמוד בבלי · ספרות עזר · ביאור חברותא

חברותא על בבא מציעא

הרב יעקב שולביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

חברותא על בבא מציעא

הרב יעקב שולביץ

מקור הטקסט: תורת אמת · רישיון: CC BY-NC-SA 2.5

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/חברותא-על-בבא-מציעא/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק ראשון - שנים אוחזין 7
הקדמה לסוגיית "שניים אוחזין" 7
דף ב. 14
דף ב: 19
דף ג. 26
דף ג: 35
דף ד. 41
דף ד: 50
דף ה. 56
דף ה: 63
דף ו. 70
דף ו: 79
דף ז. 85
דף ז: 95
דף ח. 98
דף ח: 104
דף ט. 108
דף ט: 115
דף י. 120
דף י: 125
דף יא. 132
דף יא: 136
דף יב. 140
דף יב: 145
דף יג. 150
דף יג: 153
דף יד. 155
דף יד: 158
דף טו. 163
דף טו: 168
דף טז. 171
דף טז: 176
דף יז. 180
דף יז: 184
דף יח. 186
דף יח: 188
דף יט. 193
דף יט: 199
דף כ. 206
דף כ: 211
דף כא. 217
פרק שני - אלו מציאות 219
הקדמה 219
דף כא: 225
דף כב. 233
דף כב: 239
דף כג. 245
דף כג: 249
דף כד. 256
דף כד: 262
דף כה. 269
דף כה: 276
דף כו. 282
דף כו: 288
דף כז. 295
דף כז: 303
דף כח. 314
דף כח: 323
דף כט. 330
דף כט: 332
דף ל. 339
דף ל: 344

דף לא. 351
דף לא: 357
דף לב. 361
דף לב: 370
דף לג. 374
דף לג: 381
פרק שלישי - המפקיד 383
דף לד. 388
דף לד: 396
דף לה. 404
דף לה: 412
דף לו. 419
דף לו: 427
דף לז. 435
דף לז: 442
דף לח. 449
דף לח: 455
דף לט. 463
דף לט: 470
דף מ. 476
דף מ: 484
דף מא. 492
דף מא: 501
דף מב. 504
דף מב: 510
דף מג. 514
דף מג: 522
דף מד. 530
פרק רביעי - הזהב 533
דף מד. 533
דף מד: 539
דף מה. 550
דף מה: 557
דף מו. 566
דף מו: 574
דף מז. 581
דף מז: 593
דף מח. 601
דף מח: 608
דף מט. 616
דף מט: 628
דף נ. 635
דף נ: 637
דף נא. 642
דף נא: 649
דף נב. 653
דף נב: 657
דף נג. 661
דף נג: 664
דף נד. 667
דף נד: 672
דף נה. 675
דף נה: 681
דף נו. 686
דף נו: 692
דף נז. 697
דף נז: 702
דף נח. 706
דף נח: 711
דף נט. 715
דף נט: 719
דף ס. 724
דף ס: 727
פרק חמישי - איזהו נשך 729

הקדמה לפרק איזהו נשך 729
דף סא. 738
דף סא: 743
דף סב. 750
דף סב: 757
דף סג. 763
דף סג: 768
דף סד. 775
דף סד: 781
דף סה. 785
דף סה: 794
דף סו. 801
דף סו: 805
דף סז. 813
דף סז: 822
דף סח. 830
דף סח: 838
דף סט. 846
דף סט: 853
דף ע. 861
דף ע: 867
דף עא. 872
דף עא: 877
דף עב. 881
דף עב: 884
דף עג. 890
דף עג: 895
דף עד. 901
דף עד: 907
דף עה. 913
דף עה: 919
פרק שישי - השוכר את האומנין 925
דף עו. 927
דף עו: 933
דף עז. 938
דף עז: 943
דף עח. 948
דף עח: 952
דף עט. 959
דף עט: 963
דף פ. 967
דף פ: 972
דף פא. 978
דף פא: 983
דף פב. 988
דף פב: 992
דף פג. 995
פרק שביעי - השוכר את הפועלים 999
דף פג: 1001
דף פד. 1005
דף פד: 1011
דף פה. 1017
דף פה: 1023
דף פו. 1030
דף פו: 1035
דף פז. 1041
דף פז: 1048
דף פח. 1055
דף פח: 1058
דף פט. 1066
דף פט: 1070
דף צ. 1076
דף צ: 1083
דף צא. 1087

דף צא: 1091
דף צב. 1096
דף צב: 1101
דף צג. 1107
דף צג: 1112
דף צד. 1119
פרק שמיני - השואל את הפרה 1123
דף צד: 1124
דף צה. 1131
דף צה: 1138
דף צו. 1142
דף צו: 1151
דף צז. 1158
דף צז: 1163
דף צח. 1168
דף צח: 1172
דף צט. 1176
דף צט: 1180
דף ק. 1185
דף ק: 1191
דף קא. 1199
דף קא: 1207
דף קב. 1214
דף קב: 1221
דף קג. 1227
פרק תשיעי - המקבל שדה מחבירו 1233
דף קג: 1234
דף קד. 1240
דף קד: 1246
דף קה. 1253
דף קה: 1258
דף קו. 1263
דף קו: 1269
דף קז. 1275
דף קז: 1279
דף קח. 1283
דף קח: 1290
דף קט. 1294
דף קט: 1302
דף קי. 1306
דף קי: 1310
דף קיא. 1316
דף קיא: 1323
דף קיב. 1329
דף קיב: 1334
דף קיג. 1338
דף קיג: 1344
דף קיד. 1350
דף קיד: 1353
דף קטו. 1356
דף קטו: 1361
דף קטז. 1362
פרק עשירי - הבית והעליה 1366
פתיחה לפי הקדמת המאירי 1366
דף קטז: 1367
דף קיז. 1374
דף קיז: 1378
דף קיח. 1382
דף קיח: 1390
דף קיט. 1394

פרק ראשון - שנים אוחזין

הקדמה לסוגיית "שניים אוחזין"

מצינו כמה וכמה הלכות חלוקות, כיצד יש לנהוג או להכריע, כאשר יש ספק על חפץ, או על נכס, מי הוא בעליו.

יש ספיקות שנפסק בהם דין '**יחלוקו**' [כמו במשנתנו], ויש שנפסקת בהם ההלכה ש'**המוציא מחבירו, עליו הראיה**'.

כמו כן, יש ספיקות שפוסקים בהם '**כל דאלים גבר**', ויש שנפסק בהם '**יהא מונח עד שיבא אליהו**'.

להלן יתבאר החילוק בין סוגי הספיקות לפי שיטות הראשונים, ומתוך כך יתבאר גם דין המשנה.

כאמור, משנתנו עוסקת ב"ספק ממון", שנפסק בו דין חלוקה.

א

"**המוציא מחבירו עליו הראיה**"

טעם הדין, וגדרו הוצאה מ"תפוס", בדבר שהוא ספק הוצאה בגזל דעת סומכוס טעמו של סומכוס

כל חפץ הנמצא ביד אדם, הרי זה בחזקת שהוא שלו בודאי. ומשום כך, כאשר בא אדם אחר ותובע ממנו את החפץ בטענה שהוא שלו, הרי כל זמן שלא יוכיח התובע בראיות ברורות לבית דין שהחפץ שלו - אין הוא יכול להוציא את החפץ מיד ה'מוחזק' בו, כיון שחזקה בידינו שכל מה שתחת יד אדם הוא שלו, ולכן ודאי שהחפץ שייך למחזיק!

ואפילו אם מביא התובע עדים שהחפץ היה שלו בעבר, יכול המוחזק לומר, אכן החפץ היה שלך בעבר, אלא שמכרתו לי, או שנתתו לי במתנה [1]!

בגדר חזקה זו - יש הסוברים [2] שהיא "חזקה המבררת", שהחזקתו בחפץ מהווה ראייה ודאית שהחפץ שלו הוא. וכן מוכיח לשון הגמרא לקמן [ג א] 'אנן סהדי' [אנו עדים] שמה שתפוס בו שלו הוא - ומשמע שבירור זה הוא בדרגת עדות, וזהו בירור ודאי [3].

אך יש הסוברים שאין חזקה זו מהווה הכרעה ודאית שהחפץ הוא של המוחזק בו, אלא הוא ספק, ומכל מקום, דין הוא שאין מוציאין מיד מי שמחזיק בחפץ. והרי זה ככל חזקת ממון רגילה, שאין מוציאים מיד התפוס, כמו שנבאר לקמן.

[1] והיינו שמוחזק מועיל אף נגד 'חזקת מרא קמא', אך בכגון דא ישבע המחזיק שבועת היסת, כמבואר ברמב"ם פ"ח מטוען ונטען ה"א.

[2] עי' באבהא"ז פ"ג מגניבה ה"י, ובפ"ח מטוען ונטען ה"ז.

[3] אמנם בשיטה מקובצת לקמן דף ו' מבואר בשם הר"ן שלשון "אנן סהדי" לאו דוקא וכדלקמן.

מצינו מקום נוסף שבו נאמר דין "המוציא מחבירו עליו הראיה" אף במקום שאינו תפוס בחפץ. והוא במקום שברור לנו שלפני לידת הספק היה החפץ שייך לאחד מהם, דהדין הוא שאין מוציאין מידו כיון שהוא בחזקת "מרא קמא" ועל חבירו עליו הראיה [4]. **נ**

'**תפוס**' **בספק**]

יש מקום נוסף שבו נפסק 'המוציא מחבירו עליו הראיה', וזאת, אף על פי שודאי לנו שאין תפיסת המחזיק בחפץ מורה על בעלותו.

[דוגמא לכך - כאשר נולד לישראל ולד בהמה בכור, הרי הוא ניתן לכהן. ואם הולד הוא ספק בכור, אינו צריך ליתנו לכהן, שכן הישראל, שהולד נולד ברשותו, הוא תפוס בולד, ו'המוציא מחבירו עליו הראיה'.

במקרה זה, ברור שאין תפיסת הישראל מורה על בעלותו, שהרי הספק הוא אם הוא בכור, ובכל זאת גם במקרה זה הכהן נחשב 'מוציא מחבירו', כיון שבפועל הישראל תפוס בחפץ, ולכן, על הכהן להביא ראיה].

ונחלקו בגמרא [5] מהו מקור הדין הזה - רבי שמואל בר נחמני לומד זאת מפסוק.

ורב אשי סובר שהוא נלמד מן הסברא 'מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא', כמו שסברא פשוטה היא שהכואב לו כאב הולך לרופא, כך סברא פשוטה היא שאין התובע יכול להוציא את החפץ או הממון מן התפוס בו מספק! וחזקה זו [בין אם נלמדת מן הפסוק ובין אם נלמדת מסברא] אינה חזקה המבררת את הספק, אלא ענינה שבמצב של ספק אי אפשר להוציא את הממון מידי המוחזק. [6]

מדוע אין חשש גזל בתפוס

בעיקר הדין שביארנו שגם במקום שאין חזקה ודאית בכל זאת נאמר הדין ש'המוציא מחבירו עליו הראיה'. יש להקשות, כיון שאין החפץ שלו בודאות אם כן הרי יש כאן ספק גזל, וספיקא דאורייתא לחומרא, וכיצד יכול התפוס להשתמש בחפץ.

יש שביארו שכיון שנפסק שאין מוציאין מידו, אנו דנים בו לכל דיני התורה כאילו הוא שלו! ואף על פי שאין זה בודאות שלו, מכל מקום לא אסרה תורה משום גזל אלא אם בדיני הממונות נפסק שאין החפץ שלו, אבל אם בדיני ממונות נפסק שהחפץ שלו [אף שהפסק היה מחמת ספק] אין כאן חשש גזל [7].

[4] כמבואר לקמן ק - א דגם בעומדת באגם סוברים רבנן "המוציא מחבירו עליו הראיה" ועי' לקמן דיש דיעות בראשונים שלא נחלק סומכוס על רבנן אלא במקרה זה.

[5] בבא קמא מ"ו - ב.

[6] עי' נתיבות המשפט סי' ל"ד ס"ק ט"ו, ובפנ"י כתובות עו, ב ועוד הרבה אחרונים.

[7] קונטרס הספיקות כלל א' סימו ו' ועי' שערי יושר שער ה' פרק א' שהאריך בדבריו. ועי' שם מש"כ הגרשש"ק שכל זכותו אינה אלא לעצם ההשתמשות בממון, אבל לגבי דינים המסתעפים מן הקנין עדיין הדבר ספק.

וה'נתיבות המשפט' [8] כתב טעם אחר - שאף על פי שספק הוא אם החפץ שלו, מכל מקום אין כאן איסור גזל, משום שלא אסרה תורה אלא גזל ודאי ולא גזל ספק! והוסיף שם ה"נתיבות המשפט" שבמקום שברור שהספק לא יתברר לעולם, זוכה התפוס בודאות בחפץ, שהרי גם אם החפץ שייך לתובע, כבר התייאש הוא ממנו.

דעת סומכוס

אף על פי שאמרנו שאם החפץ תפוס ביד אחד מהנידונים - על התובע להביא ראיה. זהו דוקא בספק שנולד רק מחמת טענותיהם [9], והיינו במקום שבלי טענות הבעלי דינים אין כאן ספק לפנינו. אבל במקום שיש דררא דממונא, והיינו שגם אם הבעלי דינים לא יטענו כלום יהיה ספק לפנינו, [דוגמא לכך - המחליף פרה בחמור וילדה הפרה, ולא ידוע אם הפרה ילדה קודם ההחלפה או אחר ההחלפה, שהרי אם ילדה לאחר ההחלפה הוולד שייך לבעל החמור - במקרה זה אין צורך בטענותיהם ליצור את הספק, שהרי גם בלא טענותיהם יש ספק ברור לפנינו] - במקרה זה נחלקו סומכוס וחכמים דעת חכמים שגם במקרה זה 'המוציא מחבירו עליו הראיה', וסומכוס סובר [10] שבמקרה זה יחלוקו! ונחלקו ראשונים בדעת סומכוס, ר"י סובר [הובא בתוס' לקמן ק א ד"ה הא מני וכן הוא בעוד ראשונים], שגם במקום שהנתבע מוחזק בפועל מוציאים מידו ויחלוקו. אבל רשב"ם [שם, וכן סוברים עוד הרבה ראשונים] סובר, שכל דברי סומכוס נאמרו רק במקום שהחפץ הנדון עומד באגם ואין הנתבע מוחזק בו אלא שיש לו עליו 'חזקת מרא קמא' ובמקרה זה יחלוקו. אבל אם הנתבע מוחזק בו מודה סומכוס שאומרים בזה 'המוציא מחבירו עליו הראיה', ומוסיפים התוס' שלדעת רשב"ם הסובר שמודה סומכוס במוחזק דהמוציא מחבירו עליו הראיה - זהו דוקא אם הנתבע טוען ברי, אבל אם טוען הנתבע שמא אף אם הוא מוחזק מוציאין מידו ויחלוקו.

טעמו של סומכוס

בטעמו של סומכוס כתבו התוס' [ב"מ צז ב] שאין הוא חולק על המושג חזקה בממון, אלא שהוא סובר שממון המוטל בספק הרי זה כאילו שניהם מוחזקים בו, וכששניהם מוחזקים בו גם לחכמים חולקים [וכמשנתנו עי' לקמן].

[8] בתשובה שהובאה בשו"ת חמדת שלמה או"ח סימן ב'.

[9] לפי פירושם של התוס' בדררא דממונא עי' תוס' לקמן ב ב ד"ה היכא, ושיטת רש"י עיין לקמן דף ב ב בהערה מספר.

[10] ב"מ ק, א במשנה ועי"ש בגמרא הא מני סומכוס היא.

[11] לקמן ק א ובב"ק לה ב ועי' לקמן ב ב.

ונחלקו בגמרא [11] בדעת סומכוס - יש הסוברים שלא אמר סומכוס את דבריו אלא כשהתובע טוען ברי לי שהחפץ שלי והנתבע טוען רק שמא, אבל כשגם הנתבע וגם התובע טוענים ברי, מודה הוא לחכמים שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ויש הסוברים שגם בברי וברי אמר סומכוס שיחלוקו.

ב

'כל דאלים גבר'

דין זה מצאנו בגמרא בבא בתרא [לד ב], גבי ספינה שעמדה בים, ובאו שנים וכל אחד מהם טען שהיא שלו, בטענה שירש אותה מאביו. ונפסק שם בגמרא 'כל דאלים גבר' - ופירוש דין זה הוא שבית דין מסלקין את ידיהם מן הספינה וכל מי שאלים מחבירו בכח או בראיות [12] הוא הזוכה בספינה. - [ושם אי אפשר לפסוק 'המוציא מחבירו עליו הראיה', שהרי אף אחד מהם אינו תפוס בספינה, ואין כאן 'מוציא מחבירו' - אך במקום שאחד מהצדדים תפוס בחפץ שוב אין אומרים כל דאלים גבר אלא 'המוציא מחבירו עליו הראיה'].

וטעם דין זה של 'כל דאלים גבר' מבואר ברא"ש בסוגיין, שמי שהחפץ שלו הוא מוסר נפשו להעמיד את שלו בידו.

דין זה של כל דאלים גבר נאמר רק במקום שאין "דררא דממונא", והיינו במקום שכל הספק נוצר רק מחמת טענותיהם, אבל אם יש ספק לבי"ד אף ללא טענותיהם אין אומרים "כל דאלים גבר". [14] וידוע לחקור [13], האם 'כל דאלים גבר' הוא פסק הלכה שמי שגובר על חבירו ותופס את החפץ, הרי החפץ שלו! ולפי צד זה לאחר שתפס אחד מהם את החפץ שוב אין חבירו יכול לחזור ולתפוס ממנו. שהרי ברגע שתפס הראשון את החפץ נפסק שהחפץ שלו, ושוב אי אפשר להוציא ממנו. [וכן כתב הרא"ש בבא בתרא פרק ג' סימן כ"ב, שאין השני יכול לחזור ולתפוס ממנו] -

אך אפשר לפרש דין זה באופן אחר - שאין כאן 'פסק' שמי שתופס את החפץ הרי זה שלו. אלא שבית דין מסלקין את ידיהם מדיון זה וממילא כל דאלים גבר. ולפי זה גם אם תפס האחד עדיין יכול חבירו לתפוס חזרה ממנו, משום שאין כאן 'פסק' שהספינה שייכת לתופס. [וכן הוא שיטת תוס' לקמן דף ו א ד"ה והא הכא, שהשני יכול לחזור ולתפוס].

במקום ששני הצדדים תפוסים בחפץ המסופק - אין אומרים 'כל דאלים גבר'

[12] כן כתב הרשב"ם בבא בתרא דף לד א וכן הוא ברא"ש בסוגיין.
[13] עי' קובץ שיעורים בבא בתרא אות קנ"ב ובאבן האזל פרק ט' מהל' טוען ונטען הל' ז' ד"ה ונראה.
[14] כמבואר בב"ב לה - ב וע"ש בתוס' ד"ה דררא.

כמו שיבואר לקמן אות ד'.

ג

'יהא מונח עד שיבא אליהו'

ישנם ספיקות שנפסק בהם שאף אחד מהנידונים אינו מקבל את החפץ או הממון, ויהיה מונח עד שיבא אליהו!

דוגמא לזה - שנים שהפקידו אצל אחד, זה הפקיד מנה [מאה זוז] וזה הפקיד מאתים, ולאחר זמן שבאו ליטול את הפקדון כל אחד מהם טען שהוא הפקיד את המאתים, והנפקד אינו זוכר מי הפקיד את המאה ומי הפקיד את המאתים - נחלקו תנאים [15]. דעת חכמים שכל אחד מהם מקבל מנה [כי סכום זה ודאי הופקד על ידי כל אחד מהם] והמנה השלישי שעליו יש ספק יהא מונח עד שיבא אליהו ויאמר של מי הוא [16]. ודעת רבי יוסי היא שכל הכסף יהיה מונח עד שיבא אליהו [17].

ומבואר בסוגיא לקמן [ג א] שלדעת חכמים דין זה הוא רק במקום ש'אין החלוקה יכולה להיות אמת' כגון במנה השלישי שהוא ודאי של אחד מהם ולא יתכן שהוא שייך לשניהם [18], אבל במקום שהחלוקה יכולה להיות אמת [דוגמא לזה שנים אוחזין בטלית, שיתכן ששניהם הגביהו יחד את הטלית, ובאמת הטלית שייכת לשניהם] - במקרה זה אין אומרים 'יהא מונח עד שיבא אליהו' אלא 'יחלוקו' - ולדעת רבי יוסי דין זה נאמר דוקא במקום שאחד מן הנידונים ודאי רמאי, כגון גבי שנים שהפקידו שם אחד מהם ודאי רמאי שהרי רק אחד הפקיד מאתיים - במקרה זה אומרים 'יהא מונח עד שיבא אליהו', אבל במקום שאין ודאי רמאי [דוגמה לזה הוא שנים אוחזין בטלית, שאפשר ששניהם הגביהו יחד וכל אחד סבור שהוא הגביה ראשון ולכן טוען כולה שלי אך אינו מתכוון לרמות [20]] אז הדין הוא שיחלוקו! [19]

מדוע אין אומרים 'כל דאלים גבר'

בדין זה ש'יהא מונח עד שיבא אליהו', נתקשו הראשונים מדוע אין אומרים בזה 'כל דאלים גבר'.

---

[15] לקמן לז א.

[16] עפ"י רש"י שם עמוד ב' ד"ה פסידא.

[17] וביאור שיטת רבי יוסי, עיין לקמן בפירוש 'חברותא' לדף ג א. ומבואר בגמרא לקמן לז א שכל מחלוקת רבי יוסי וחכמים היא רק במקום שהפקידו שניהם את כספם בכריכה אחת, עי"ש.

[18] דאין דרך שיקנה האחד לחבירו את החצי [תוס' ב א ד"ה ויחלוקו].

[19] ושיטת רש"י, שאף לרבנן במקום שיש ודאי רמאי אין אומרים שיחלוקו. וביארנו כל זאת בארוכה בדף ג א הערה מספר 8.

[20] עפ"י פירוש התוס' ג א ד"ה התם.

וכתבו התוס' בבבא בתרא [לג ב ד"ה ההוא] שדין 'כל דאלים גבר' נאמר רק במקום שהחפץ עומד במקום הפקר ואינו נמצא תחת רשות אדם. אבל אם החפץ נמצא תחת רשות אדם שוב אין מוציאין את החפץ לומר בו 'כל דאלים גבר', ולכן במנה שלישי שהממון נמצא אצל השומר, שוב אין מוצאין את הממון מרשותו כדי לעשות כל דאלים גבר! [21] **ד**

'יחלוקו'

ביאור הדין - צורת התפיסה - טעם החלוקה - מדוע אין אומרים כל דאלים גבר - מדוע אין אומרים יהא מונח.

דין זה מבואר במשנתנו, שנים האוחזין בטלית וכל אחד טוען כולה שלי - יחלוקו בשבועה [22]. וביארו רש"י והתוס' שסיבת החלוקה היא משום ששניהם תפוסים בה וכוחם שווה בטלית - ומהותה של תפיסה זו וגדר החלוקה יבואר לקמן.

צורת התפיסה

מבואר בגמרא לקמן [ז א] שאם היה כל אחד מהם תפוס בחצי הטלית ממש, אין צריכים להשבע. שהרי גם אם לא ישבע אין חבירו יכול לתבוע ממנו את החצי שתפוס בו דהמוציא מחבירו עליו הראיה! - ומה שמבואר במשנתנו שעליהם להשבע זהו משום שאין כל אחד מהם תפוס בחצי הטלית ממש, אלא כל אחד תפוס בקצה הטלית, וכיון ששניהם תפוסים בקצה הטלית, יחלוקו בשבועה.

טעם החלוקה - וגדרה

האחרונים האריכו לחקור, מהו טעם החלוקה במשנתנו - האם מחמת תפיסה זו שתופסים בקצה הטלית, נחשב כל אחד מהם כתפוס בחצי טלית ולכן חולקים. - שהרי אם היה כל אחד מהם תפוס בפועל בחצי טלית, אז היינו תולים בודאות שכל אחד מהם בעלים על חצי, ד'חזקה כל מה שתחת יד אדם שלו הוא' [וכמו שביארנו לעיל אות א'] - כך גם כששנים אוחזין בקצה הטלית, הרי זה כאילו כל אחד מהם תפוס ממש בחצי הטלית ואנו תולים בודאות שכל אחד מהם בעלים על חצי טלית. -

[21] זהו הביאור הפשוט בדברי ריב"א שם. ויש שפירשו שאין כוונת ריב"א לומר שכל מקום שהחפץ נמצא תחת רשות אדם אין מוציאין אותו לומר 'כל דאלים גבר', ורק במנה שלישי אין אומרים כל דאלים גבר, משום שהחפץ נמצא ביד שומר, והשומר חייב בשמירת החפץ עבור המפקיד, ולכן אי אפשר להוציא את החפץ מרשותו לומר כל דאלים גבר, כיון שבזה פוגם בשמירתו. ובאמת שלשיטת התוס' בסוגיין [ב א] אין כלל קושיה מדוע במנה שלישי אין אומרים כל דאלים גבר, שהרי שיטת התוס' שהנפקד תופס עבור שניהם את הממון, ובמקום שיש תפוס אין אומרים כל דאלים גבר כמו שביארנו למעלה.

[22] ושבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חבירו. כמבואר לקמן ג א.

אך אפשר לומר שכל אחד מהם נחשב מחמת תפיסתו זו כאילו הוא תפוס **בכל** הטלית. וטעם החלוקה הוא, שכיון ששניהם תפוסים בכל הטלית, בתורת פשרה נפסק שיחלוקו. ולפי צד זה אין החלוקה במשנתנו חלוקת ודאי, אלא הוא חלוקה מספק.

ורבים מן האחרונים דייקו מדברי התוספות [ב א ד"ה ויחלוקו] שתפיסתם זו נחשבת כאילו כל אחד מהם תפוס ממש בחצי הטלית, וחלוקה זו אינה מחמת פשרה, אלא היא מעיקר הדין, דכיון שכל אחד תפוס בחצי הטלית - חזקה מה שתחת יד אדם שלו הוא [23]. וכמו שכתבו התוספות בלשונם 'דחשיב כאילו יש לו בה בודאי החצי, דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא'. [24]

ובאמת שכן הוא משמעות הגמרא לקמן ג א שמבואר בגמרא שבמשנתנו אנן סהדי [אנו עדים] שלכל אחד יש חצי מהטלית, ומלשון זה משמע שישנה תפיסה גמורה לכל אחד בחצי טלית ולכן אנו עדים שכל אחד מהם בעלים על חצי טלית. [וכן כתב התשב"ץ ח"א סימן ע"ד בביאור דברי הגמרא].

אמנם בשיטה מקובצת [לקמן ו א] הביא שיש המבארים שמה שכתוב בגמרא אנן סהדי הוא לאו דוקא. וכן בש"ך סימן ע"ה מבואר שמה שכתוב בגמרא 'אנן סהדי' אין הפירוש שאנו עדים שכל אחד מהם תפוס בחצי הטלית אלא כוונת הגמרא שאחר שבית דין פסקו להם דין חלוקה, אז אנו עדים שכל אחד בעלים על חצי מהטלית מכח פסק בית הדין, אך קודם פסק הדין אין כאן מצב ברור לפנינו שלכל אחד יש חצי

- ולדבריו אין הוכחה מדברי הגמרא לשיטת התוספות.

ובחידושי הגאון רבי שמעון שקאפ סימן ד'

הקשה על דברי התוספות שאף שתפיסת שניהם בקצה הטלית מורה שלכל אחד יש בעלות בטלית, אך מהיכן אנו יודעים שלכל אחד מהם יש חצי, ואולי לאחד יש ג' רבעים ולשני רבע, שהרי גם במקרה זה אותו שיש לו רבע היה תופס בקצה הטלית להוכיח את בעלותו. וכן הקשה עוד קושיות [25] על שיטה זו, ועיין שם מה שביאר. -

[23] כך ביאר את דברי התוספות בקובץ שיעורים ח"ב סימן ט' - וכן משמע מלשון התוס' בבבא בתרא לד ב וזה לשונם: דכיון ששניהם מוחזקים, אין לנו להניח שיגזול האחד לחבירו, דחשיב כאילו אנו יודעים שיש לשניהם חלק בה, שכל דבר יש להעמיד בחזקת מי שהוא בידו וכו', עכ"ל ובאמת שהדברים צ"ע שאם הוא אנן סהדי גמור אם כן הרי זה ככל המוציא מחבירו עליו הראיה ואמאי בעינן שבועה, וצ"ע.

[24] וכן משמע מדברי רש"י לקמן [ג א ד"ה אנן סהדין], אך מאידך מדברי רש"י לקמן ב ב ד"ה בשבועה משמע שכל אחד מהם תפוס בהכל.

[25] דצ"ע ממה שהקשו התוס' לקמן שבזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, מדוע אין אומרים שאין ספק מוציא מידי ודאי, ולכאורה אם אנו תולים בודאות שלכל אחד מהם יש חצי טלית, אין זה כלל ספק. וכן הקשה שלפי זה גם בזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי עליהם לחלוק בשווה שהרי יש אנן סהדי - ובאמת מכח קושיה זו הוכיח בשיטה מקובצת בשם הרשב"ץ שכל אחד מוחזק בכולה.

ובעיקר חקירה זו אם בשנים האוחזין בטלית אם נחשב כל אחד כתפוס בכל הטלית או בחצי טלית - יעוין בקובץ שעורים ח"ב סימן ט' בארוכה. [ושם הוכיח שדעת התוספות היא שכל אחד תפוס בחצי, וכמו שביארנו].

מדוע בשנים אוחזין בטלית לא אומרים כל דאלים גבר

התוספות [ב א] ד"ה ויחלוקו, הקשו מדוע בשנים האוחזין בטלית וכל אחד טוען כולה שלי - נפסק ש'יחלוקו'. ואילו בבבא בתרא לגבי הספינה שכל אחד טען כולה שלי נפסק כל דאלים גבר. [וכמו שהבאנו לעיל אות ב'].

ותירצו התוספות, שאין דמיון בין המקרים. משום שספינה העומדת בים אין אף אחד מוחזק בה, ולכן נפסק 'כל דאלים גבר'. אך בשנים האוחזין בטלית הרי כל אחד מהם תפוס בחלק מהטלית, ובמקרה שיש 'תפוס' אין אומרים כל דאלים גבר, אלא כל אחד מהם מקבל מה שתפוס בו.

ולענין מדוע אין אומרים בשנים אוחזין בטלית יהא מונח, יעויין בזה בגמרא לקמן ג א, שני חילוקים בין מחלוקת רבי יוסי וחכמים במנה שלישי, ששם נפסק יהא מונח לשנים אוחזין בטלית. ויעויין שם היטב בהערה מספר 8 לענין 'זה אומר אני ארגתיה וזה אומר אני ארגתיה'.

דף ב.

מתניתין:

שנים אנשים, שבאו לדין בפני בית דין, כאשר שניהם **אוחזין** [26] **בטלית**, וטוען כל אחד מהם לבעלותו עליה:

זה, האחד מהם, **אומר**: הטלית כולה שלי, כי **אני מצאתיה**, הגבהתיה, קודם שהגבהת אתה.

ואילו זה, השני, **אומר**: הטלית כולה שלי היא, משום **שאני** הוא זה **שמצאתיה** והגבהתיה תחילה, ואתה חטפת מידי לאחר שזכיתי בה. [27] וכמו כן, אם באו לפני בית דין שני אנשים כשהם אוחזין בטלית אחת - **זה אומר כולה שלי**, שאני קניתיה מידי המוכר, [28] **וזה אומר כולה שלי**, אני הוא זה שקניתיה, ואתה חטפת מידי לאחר שקניתי -

[26] אחיזה זו אינה אלא בקצה הטלית, ואינם אחוזים בחצי ממש, כמבואר בגמרא לקמן ז א - ועיין בהקדמה.

[27] וכתב הרא"ש, שמדובר כאן שמצאו את הטלית בעיר שרובה עכו"ם, שאם לא כן חייבים להכריז ולהשיב את האבידה לבעליה. ובשערי יושר שער ד' פרק ח' ובאמרי משה סימן ל"ז הוכיחו מדברי הרא"ש שאבידת עכו"ם הרי היא של המוצא אותה, ודלא כב"ח יו"ד סימן קמ"ו, הסובר שאבידת עכו"ם מותרת רק לענין זה שאינו חייב להשיבה, אך אין היא שייכת למוצא אותה. ומהרא"ש מוכח, שלא כדבריו. שהרי הוא מעמיד את משנתנו באבידת עכו"ם, ומשמע במשנה שהטלית שייכת למוצא אותה. וכן לקמן בגמרא מבואר שאם תקף אחד את חבירו והוציא מידו - מוציאין מידו ומחזירים לבעלים. ומוכח שהזוכה בטלית הוא בעלים גמורים.

[28] כמסקנת הגמרא, שהסיפא מדברת במקח וממכר. וטעם החלוקה וגדרה, עיין בהקדמה.

יחלקו את הטלית ביניהם, בשבועה. [29] ולכן -
זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה. צריך הוא להישבע שיש לו חלק בטלית זו, [30] ושבעלותו זו היא, לכל הפחות, על חצי טלית [31], **וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה - ויחלוקו!** [32]
ואולם, אם **זה אומר "כולה שלי"**, **וזה אומר "חציה שלי"** - הרי כיון שהדין ודברים ביניהם אינו אלא על חצי טלית, כי זה שאומר "חציה שלי" מודה שהחצי הנותר שייך להאומר "כולה שלי", נמצא שהדיון ביניהם הוא רק על חצי טלית, לכן עליהם לחלוק את אותו החצי שעליו הם דנים.
ומשום כך, **האומר "כולה שלי"**, שהוא נוטל שלושת רבעי הטלית [החצי שאין עליו עוררים שייך לו בודאות, ועוד חצי מן החצי [רבע], שעליו הם חלוקים, הוא נוטל מדין "יחלוקו"], **ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים**, והיינו, שלכל הפחות שלשה רבעים מן הטלית הם שלו, **והאומר "חציה שלי" ישבע שאין לו בה פחות מרביע**, שלכל הפחות רבע מן הטלית, הוא שלו.
ולאחר השבועה: **זה** האומר כולה שלי **נוטל שלשה חלקים** מהטלית [החצי שאין עליו עוררים, וכן הרבע שמקבל מדין יחלוקו שנפסק על [33] חציה השני של הטלית], **וזה** האומר חציה שלי **נוטל רביע**, שהוא חצי מחציה של הטלית שאותו תבע.
היו שנים רוכבין על גבי בהמה, או שהיה אחד רוכב על גבי הבהמה **ואחד מנהיג** את הבהמה ואינו רוכב על גביה, **זה אומר** הבהמה **כולה שלי**, **וזה אומר** הבהמה **כולה שלי - זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה - ויח לוקו!**
[דין זה דומה לדין הראשון של המשנה, ובגמרא יתבאר מה חידשה לנו המשנה בדוגמא זו יותר מהרישא].

---

[29] וטעמה של שבועה זו יבואר לקמן בגמרא.
[30] כמבואר בגמרא לקמן ה ב שצריך לישבע שיש לו בה חלק. עי"ש.
[31] אך אינו נשבע בפירוש שחציה שלו, שהרי טוען שכולה שלו, ואם ישבע "חציה שלי" הרי לדבריו הוא נשבע לשקר. וכן אינו נשבע "כולה שלי", שהרי אין תועלת בשבועתו זו, כיון שגם אם ישבע, הוא לא יקבל את כל הטלית. ולכן תקנו נוסח זה של שבועה, ש'אין לו בה פחות מחציה', לפי שבנוסח זה אינו סותר דיבורו שאמר 'כולה שלי', ומאידך, אינו נשבע על יותר מחצי הטלית!
[32] וכתבו התוס', הסיבה שחולקים, היא, משום שהיו שניהם תפוסים בה. אך אם לא היו תפוסים בה היה הדין 'כל דאלים גבר', ועיין בהקדמה באריכות.
[33] והקשו התוס', מדוע אין נאמן זה שטוען חציה שלי במיגו שהיה יכול לטעון כולה שלי, שהרי אם היה טוען כולה שלי היה מקבל חצי מן הטלית, ואם כן נאמין לו היום שטוען חציה שלי במיגו שיכל לטעון כולה שלי. ותירצו, שבחצי השני [שעליו דנים] שניהם מוחזקים בשווה, ואם נבא להאמין במיגו להאומר חציה שלי הרי עלינו להוציא מחבירו שגם הוא תפוס בטלית - ומגו להוציא לא אמרינן! - והנמוקי יוסף תירץ על קושית התוס' דכאן לא שייך לומר מיגו, משום שיסוד דין מיגו הוא שיכל לטעון טענה טובה יותר, ואילו כאן לא יכל לטעון כולה שלי משום דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. ועיין בראשונים עוד תירוצים על קושיא זו.

ומוסיפה המשנה דין נוסף:

בזמן שהם מודים שלכל אחד מהם יש לו חצי טלית, **או שיש להן עדים** [34] שלכל אחד מהם מגיע חצי טלית [35] - **חולקין בלא שבועה**.

ובגמרא יתבאר מה החידוש בזה, הרי פשיטא שאם אין ויכוח ביניהם או שיש עדים, שאין צורך בשבועה!

גמרא:

הגמרא דנה: **למה לי למתנא**, מדוע לו לתנא לכפול ולשנות במשנה, גם "**זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה**", וגם "**זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי**.

ליתני חדא, היה די לו לשנות רק דוגמא אחת מביניהם!?

ומתרצינן: **חדא קתני**! אין כאן שתי דוגמאות נפרדות, אלא הוא מקרה אחד שזה **אומר אני מצאתיה** ולכן **כולה שלי**, **וזה אומר אני מצאתיה** ולכן **כולה שלי**.

ומקשינן: אם אמנם יש כאן רק טענה אחת, מדוע כפלה המשנה בלשונה 'אני מצאתיה, וכולה שלי'?

וליתני "**אני מצאתיה**", היה לו לתנא לשנות את מה שטוען "אני מצאתיה בלבד", **ואנא ידענא**, וממילא היינו יודעים, **דטוען כולה שלי**. שהרי אם הוא מצא את הטלית, ודאי היא שלו.

ומתרצינן: **אי תנא**, אם היה התנא שונה "**אני מצאתיה**" בלבד [בלי 'כולה שלי'], **הוה אמינא**, הייתי אומר, "**מאי מצאתיה** - שהטוען "אני מצאתיה, אין כוונתו לומר שמצא

[34] הגרעק"א תמה לפי השיטות הסוברים שעד המסייע לנתבע פוטר אותו משבועה, מדוע אמרה המשנה שיש להם "עדים", לשון רבים, והרי אף אם יש להם עד אחד, שוב אין הם נשבעין, שהרי 'עד המסייע, פוטר משבועה'. ותירץ, שאכן גם אם יש עד אחד הם אינם נשבעים, ומה שאמרה המשנה 'עדים', הכוונה היא שיש "עדות" המועילה לפוטרם משבועה. והרש"ש תירץ, דאף לשיטות שעד המסייע פוטר משבועה, מכל מקום, כאן, כיון שגם לבעל דין השני יש עד האומר כדבריו, [וכשיטת הרש"ש בביאור המשנה עיין בהערה הבאה], אם כן יש כאן שני עדים המכחישים זה את זה ועדותם בטילה, ושוב אין אחד מהם פוטר משבועה. עוד כתב הרש"ש לתרץ' שבאמת מועיל גם עד אחד, ומה שכתבה המשנה 'עדים' בלשון רבים, הוא משום שלכל אחד מהם יש עד, ובסך הכל הם שני עדים. ועיין בהערה הבאה מה שתירץ בזה הבית הלוי.

[35] בבית הלוי חלק ג' סימן ל"ה אות ב' נסתפק בכוונת המשנה, האם יש להם עדים שהגביהו יחד את הטלית, או שלכל אחד מהם יש שני עדים המעידים שהטלית שלו. וכתב הבית הלוי, שלפי הצד הראשון מיושבת קושיית רבי עקיבא איגר שהובאה בהערה הקודמת, משום שאי אפשר לומר שיש עד אחד המעיד ששניהם הגביהו יחד, שהרי הבעל דין מכחיש את העד, ובכך הוא פוסלו להעיד עבורו, שהרי הוא עצמו טוען שהוא הגביה לבדו, ולדבריו, העד פסול, ואינו פוטרו משבועה. מה שאין כן בשני עדים, אף שהבעל דין מכחישן, ופוסלן לגביו, מכל מקום, זהו רק לגבי עצמו, אבל כלפי בית דין, יש להם בירור גמור על פי עדותם, ואין צורך בשבועה. ועי"ש עוד שביאר באופן אחר. והרש"ש כתב, שכל אחד הביא עדים שהטלית שלו. והוסיף, אף על פי שמבואר בש"ך ששני כיתי עדים המכחישות זו את זו אינן פוטרות מחיוב שבועה, מכל מקום, כיון ששבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חבירו - אם כן, במצב שאינו שכיח כגון זה, שבאו שני כיתי עדים לסייע לבעלי דינים [וכת אחת היא עדות שקר], לא תקנו חכמים את דבריהם.

ועשה בה קנין, אלא כוונתו לומר - "**ראיתיה**", [36] בלבד, ולא עשה בה מעשה קנין. ואם היה נאמר במשנה כך, היינו למידים מזה, **שאף על גב דלא אתאי לידיה**, שלא הגיעה הטלית לידו ולא עשה בה קנין, בכל זאת, **בראיה בעלמא קני**.

לכן **תנא** "**כולה שלי**", שמלשון זה משמע שהוא טוען על הטלית שהיא שלו בחזקה גמורה, לפי שעשה בה קנין, ללמדינו - **דבראיה, לא קני!**

ומקשינן: **ומי מצית אמרת**, היאך יכול אתה לומר, שהיה מקום להעלות על הדעת לפרש את כוונת המשנה כך, ולומר, **מאי** "**מצאתיה**" - **ראיתיה** בלבד, בלא מעשה קנין!?

והא, הרי **אמר רבנאי**, במקום אחר, שמשמעות המילה "**ומצאתה**", **דאתאי לידיה משמע**, שהגיעה לידו ממש, והיינו, שעשה בה מעשה קנין, ולא שקנאה בראיה בעלמא. דברי רבנאי נאמרו לגבי הכתוב בפרשת השבת אבידה [דברים כב, ג], "וכן תעשה לחמורו, וכן תעשה לשמלתו, וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו, ומצאתה. לא תוכל להתעלם".

ובמסכת בבא קמא [קיג ב] דורשת הגמרא מפסוק זה שאין חיוב להשיב לגוי את אבידתו, שהרי נאמר "לכל אבידת אחיך", ללמדנו שרק לאחיך אתה מחזיר אבידתו, ואין אתה מחזיר לכנעני!

ומקשה שם הגמרא, מנין לנו שבא הכתוב למעט שאין להשיב לגוי את אבידתו, ואולי המיעוט של "אחיך" בא רק לומר שאין צורך לטרוח ולהרים את אבידת הגוי כדי להשיב לו, אבל אם באה כבר האבידה לידו של הישראל, יתכן והוא חייב להחזיר לו אותה!?

ומתרץ על כך רבנאי, שבהכרח הפסוק הזה שממעט גוי, מדבר על אבידה שכבר באה לידו. שהרי נאמר שם, "ומצאתה", ומשמעותה של מילה זו - דאתאי לידיה משמע, שכבר הגיעה האבידה לידו. וכיון שמפסוק זה נתמעט גוי, בהכרח שגם אם באה אבידת גוי לידו, אינו צריך להשיב לו.

נמצינו למדים מדברי רבנאי, שפירוש המילה "מציאה", הוא דבר שכבר בא לידו, ואם כן קשה, האיך יתכן היה לפרש בכוונת המשנה שאמרה "אני מצאתיה", שהכוונה ל"אני ראיתיה" אך לא באה לידי?

ומתרצינן: **אין**, אכן "**ומצאתה**" **דקרא**, שנאמר בפסוק - **דאתא לידיה משמע**! משמעותו היא, שכבר הגיעה המציאה לידו [וכמו שאמר רבנאי].

[36] ובביאור ההוה אמינא, שמאי מצאתיה ראיתיה, מבואר ברש"י [ד"ה בעלמא] משום שלא מצינו באף מקום שמציאה נקנית בהגבהה בלבד. וברמב"ן הקשה על רש"י. וכתב לבאר שההוא אמינא הייתה משום שלשון המשנה הוא 'אני מצאתיה' ולא 'אני הגבהתיה'. ועיין ריטב"א.

ומיהו, ה**תנא** במשנתנו, אם לא היה מוסיף ואומר "כולה שלי", היינו אומרים כי מה שאמר "אני מצאתיה", הכוונה ל"אני ראיתיה", ואף על פי שבלשון התורה "מציאה" משמעותה היא שכבר הגיע לידו, מכל מקום היינו אומרים שהתנא, **לישנא דעלמא נקט** [נקט כלשון העולם] ולא כלשון התורה, והרבה בני אדם שראו מציאה, הרי הם מכנים אותה מיד משעת הראיה בשם "מציאה".

ולכן, היינו מפרשים את המשנה כך: **מדחזי ליה**, **אמר** "**אנא אשכחית**", כיון שראה את המציאה, הוא טוען אני מצאתיה, **ואף על גב דלא אתאי לידיה**, שלא הגיעה לידו ולא עשה בה קנין, ובכל זאת, **בראיה בעלמא**, ללא מעשה קנין - **קני**!

משום כך **תני** הוסיף התנא ושנה בדבריו "**כולה שלי**", ללמדך **דבראיה בעלמא לא קני לה**!

ומקשינן: **וליתני** רק "**כולה שלי**", **ולא בעי** "**אני מצאתיה**"?

מדוע לא אמרה המשנה רק "כולה שלי", ושוב אין צורך לשנות גם "אני מצאתיה" [כי אם היה כתוב רק "כולה שלי", לא היינו טועים לומר שכוונתו לומר שקנה בראיה ללא קנין, משום שלשון "כולה שלי" משמעותו היא שהחפץ הה הוא שלי בחזקה גמורה, בקנין [37]].

ומתרצינן: **אי תני** "**כולה שלי**", ולא היה התנא שונה "אני מצאתיה", **הוה אמינא**, **שבעלמא**, בכל מקום **דקתני** "**מצאתיה**", היכן ששונה המשנה לשון "מציאה", אין הכוונה לקנין גמור, אלא **בראיה בעלמא קני**, ואין צורך לעשות במציאה קנין גמור - משום כך **תנא**, שנה התנא במשנתנו "**אני מצאתיה**", **והדר תנא**, וחזר ושנה עוד "**כולה שלי**", שלשון זה מגלה שהכוונה ב"אני מצאתיה" הוא "קניתיה", ולא ראיתיה בלבד.

דממשנה יתירה אשמעינן, מכפילות הלשון במשנה, שלמדנו ממנו כי "מצאתיה" פירושו "קניתיה בקנין גמור", נלמד שבכל מקום שנאמר במשניות לשון "מציאה", אין הכוונה לראיה בלבד, אלא למעשה קנין. היות **דראיה** בלבד, **לא קני**, עדיין לא נקנית המציאה בכך.

הגמרא ביארה לעיל, כי מה ששנינו במשנה 'זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי' אין אלו שני מקרים, אלא הוא מקרה אחד שטוען אני מצאתיה וכולה שלי.

ומקשינן: **ומי מצית אמרת**, כיצד יתכן לומר, **שחדא קתני** ואין כאן שני מקרים נפרדים אלא הוא מקרה אחד שטוען אני מצאתיה וכולה שלי -

[37] עפ"י רש"י לעיל ד"ה תנא.

והא "זה וזה" קתני, והרי ברישא שנינו בלשון "**זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה**", וגם בכולה שלי שנינו בלשון "זה" **אומר כולה שלי וכו'**, ומשמע שזהו חלק נוסף במשנה, כי אם הוא המשך לטענת "אני מצאתיה", לא היה לתנא להוסיף את המילה 'זה', אלא לכתוב 'זה אומר אני מצאתיה וכולה שלי'. וכיון שכתוב 'זה' אומר כולה שלי, משמע שהוא מקרה נוסף, ולא המשך למקרה של זה אומר אני מצאתיה.
ומשום כך דוחה הגמרא שאין כאן מקרה אחד, אלא הם שני מקרים נפרדים [38]! - **אמר רב פפא**, **ואיתימא רב שימי בר אשי**, **ואמרי לה**, ויש אומרים מימרא זו בשם **כדי** [שם חכם] [39] -
רישא, שנאמר בה "זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה", מדברת **במציאה**, שמתווכחים ביניהם מי מצא ראשון את המציאה - **וסיפא**, שנאמר בה "זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי" - מדברת **במקח וממכר**, שמתווכחים ביניהם מי קנה את החפץ.
וצריכא - וצריך היה התנא לשנות את דינו גם במציאה וגם במקח וממכר, ולא יכלנו ללמוד מקרה אחד מחבירו.

דף ב:

דאי תנא מציאה, שאם היה התנא שונה רק 'אני מצאתיה', **הוה אמינא** שדווקא **במציאה**, **הוא דרמו רבנן שבועה עליה** חייבוהו רבנן שבועה, **משום דבמציאה מורי** התופס מורה היתר לעצמו לתפוס ממי שכבר זכה במציאה לפניו, וטעם הוראת ההיתר הוא - ד**אמר**, **חבראי לאו מידי חסר בה** הרי לחברי אין הפסד אם אני אתפוס ממנו שהרי בחנם באה אליו המציאה וגם לא טרח להשיגה, ולכן **איזל** אלך אני **אתפיס ואתפליג בהדיה** ואתפוס גם בטלית ואתחלק אתו בה - ומשום כך חייבו רבנן שבועה כדי שעל ידי השבועה יפרוש ולא יורה היתר לעצמו [40].
אבל לגבי "זה אומר כולה שלי", שמדובר לעניין **מקח וממכר - דליכא למימר הכי**, שבזה אין לומר שמורה היתר לעצמו לתפוס אחר תפיסת חבירו, שהרי תופס דבר שחבירו קנה בדמים, **אימא**, יתכן היה לומר, שאם בכל זאת טוען "כולה שלי", זהו משום שהוא סבור שכך היא האמת, ולכן **לא** נשביעהו, משום שאין טעם לשבועה זו, שהרי לא יפרוש מחמת השבועה, כיון שסבור שהוא אומר אמת - קא משמע לן שגם בטענת "כולה שלי"

[38] עיין רשב"א.
[39] על פי מהרש"ל, וע"ש עוד פירוש.
[40] עפ"י פי' התוס' ד"ה אי תנא, ועיין בהערה הבאה.

צריך להשבע [41].

ואי תנא מקח וממכר ואם היה כתוב במשנה רק את המקרה של "כולה שלי" ולא היה כתוב את המקרה של "אני מצאתיה" [42] **הוה אמינא** שדווקא **התם** במקח וממכר] **הוא דרמו רבנן שבועה עליה** חייבוהו רבנן שבועה, **משום** דבמקח וממכר **מורי** מורה התופס היתר לעצמו לתפוס, אע"פ שחבירו הוא זה שקנה את החפץ מהמוכר, וטעם הוראת ההיתר הוא - **דאמר, חבראי דמי קא יהיב**, הרי כמו שחברי שילם דמים למוכר עבור הטלית, **ואנא דמי קא יהיבנא**, גם אני גם חפץ ליתן דמים עבור החפץ [43], וכיון שכן - **השתא דצריכא לדידי, אשקליה אנא**, עתה שצריך אני את החפץ אטלהו אני, שהרי משלם אני עליו דמים, **וחבראי** ששילם ראשון, **ליזיל לטרח ליזבן**, ילך ויטרח ויקנה במקום אחר - ומשום כך תקנו שישבע, כדי שעל ידי השבועה יודה על האמת - **אבל** בזה אומר 'אני מצאתיה', שזהו **במציאה, דליכא למימר הכי**, שלא שייך הוראת היתר כגון זו, שהרי אינו יכול לומר שחבירו ימצא במקום אחר, **אימא**, יתכן היה לומר שאם בכל זאת טוען 'אני מצאתיה', **לא** נשביע אותו, שהרי הוא סבור שאומר אמת ולא יפרוש על ידי השבועה, קא משמע לן שגם בטענת 'אני מצאתיה' חייב להשבע [44] - ולכן **צריכא**, צריכה המשנה לחדש שגם בטענת כולה שלי במקח וממכר וגם בטענת אני מצאתיה במציאה, חייב להשבע. [45] ומקשינן: אם כדבריך, שהמשנה מדברת גם **במקח**

[41] גם זה עפ"י התוס' שם. אמנם יעוין ברשב"א שרש"י פירש את הסוגיא באופן שונה - ויבואר לקמן בהערה.

[42] עפ"י הגהות הב"ח.

[43] כן פירש רש"י, והנה לקמן הגמרא מעמידה שמדובר שקיבל המוכר כסף משניהם, ולפי זה לא היה לרש"י לפרש שהוא רוצה ליתן דמים אלא שבאמת נתן דמים, וביאר בתוס' הרא"ש דאף על פי כן תחילת הוראת ההיתר היתה כבר בזמן שחבירו נתן את המעות, קודם שהוא נתן את המעות, ולכן פירש רש"י כאן 'דמים אני רוצה ליתן'.

[44] עפ"י התוס' שם. אמנם ברשב"א הביא שרש"י פירש באופן אחר את הסוגיא - דאי תנא מציאה הוה אמינא שרק במציאה, הוא דרמו רבנן עליה שבועה, דאף על פי שהחשוד על הממון חשוד גם על השבועה, - מכל מקום כאן אינו נחשב חשוד על הממון, משום דמורי ואמר וכו', וכיון שמורה היתר לעצמו לתפוס, שוב אינו נחשב לגזלן, ואינו חשוד על השבועה. אבל במקח וממכר שאין הוראת היתר, הוה אמינא שאינו יכול להשבע משום שהחשוד על הממון חשוד גם על השבועה, ובמצב זה החפץ יהיה מונח עד שיבא אליהו (כמבואר בהמשך דברי הרשב"א), קא משמע לן שגם במקח וממכר אינו נחשב חשוד על הממון משום שגם שם מורה היתר לעצמו, וכמו שהגמרא מבארת אחר כך מהי הוראת ההיתר במקח וממכר - ואי תנא מקח וממכר, הוה אמינא שדווקא במקח וממכר הוא דרמו רבנן שבועה עליה, ואין הוא חשוד על הממון ועל השבועה משום דמורי ואמר וכו', אבל מציאה שאין בה הוראת היתר אימא לא נשביע אותו ויהא מונח עד שיבא אליהו, קמשמע לן שגם במציאה יש הוראת היתר ולכן אין הוא חשוד על הממון והשבועה - אבל התוספות לא פירשו כן כיון ששיטתם לקמן ג-ב דהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה. ועיין עוד בהערה הבאה.

[45] והנה רש"י [ע"א ד"ה במקח] הוסיף שדין יחלוקו הוא דווקא במקום שיתכן שבאמת הטלית של שניהם. אבל שנים האוחזין בטלית וכל אחד מהם טוען 'אני ארגתיה', כיון שאחד מהם ודאי רמאי, אינם חולקים אלא יהיה מונח עד שיבא אליהו - וביאר הרשב"א את דבריו, על פי שיטתו לעיל [הובא בהערה הקודמת], שבמקום שאינו יכול להשבע, החפץ יהיה מונח עד שיבא אליהו. ולכן בזה אומר אני ארגתיה וזה אומר אני ארגתיה, כיון שאינם יכולים להשבע שהרי אחד מהם ודאי רמאי וחשוד על הממון ואינו נאמן בשבועה, משום כך הטלית תהיה מונחת עד שיבא אליהו. - והראשונים הקשו על רש"י ממה שמבואר לקמן ז- א שאם המלוה והלווה אדוקין בשטר ההלוואה,

וממכר, [שכל אחד טוען אני קניתיה מהמוכר], מדוע יחלוקו, הרי ישנה אפשרת לברר את הספק - **ולחזי זוזי ממאן נקט**! נשאל את המוכר ממי מהם קיבל את הדמים, שהרי נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי [46].

והמלוה טוען שהשטר הוא שלו והלווה טוען שהשטר שלו הוא משום שכבר פרע את החוב, ונפסק על זה בגמרא שיחלוקו, ושם הרי יש ודאי רמאי ומדוע יחלוקו? ותירץ הרשב"א ששם לא יתכן לומר שהשטר יהיה מונח עד שיבא אליהו, דיסוד דין יהא מונח הוא שאנו מעמידים את הספק כמו שהוא ולא מכריעים בו, וזה לא שייך בשטר שהרי אם נאמר יהא מונח, אנו מזכים את הלווה שאינו צריך לשלם, ואם נגבה כסף מהלווה ונעמידהו עד שיבא אליהו נמצא שעשינו מעשה וחייבנו את הלווה. וכעין זה כתב בבית הלוי סימן ל"ב. - ובריטב"א [החדשים] תירץ שבשטר אין ודאי רמאי כיון שיתכן שפרע לו החצי. ודבריו צריכים עיון, שהרי גם בזה אומר אני ארגתיה וכו' יתכן שאחד מהם הקנה את חצי הטלית לחבירו, ובכל זאת נחשב שיש כאן ודאי רמאי כיון שאחד מהם משקר בטענתו שאומר 'אני ארגתיה', ואם כן גם בשטר אף שיתכן שפרע לו החצי, מכל מקום כיון שהמלוה טוען שהשטר לא נפרע כלל והלווה טוען שהשטר נפרע כולו אם כן יש כאן בודאי רמאי, וצ"ע. - והתוספות חולקים על רש"י וסוברים שגם בזה אומר אני ארגתיה וזה אומר אני ארגתיה - יחלוקו! ובביאור שיטתם ועוד בדברי רש"י עיין לקמן ג - א הערה מספר 8.

[46] קידושין עג ב, והנה שם בסוגיא נחלקו רש"י והתוס' בביאור הסוגיא, דשיטת רש"י היא, שבסוגיא שם מבואר שאם נטל המוכר דמים רק מאחד, נאמן המוכר לומר לזה מכרתי, ואף שהחפץ כבר אינו ביד המוכר. אך התוס' שם הקשו על רש"י מדוע נאמן הרי הוא רק עד אחד, ולכן פירשו שם את הסוגיה באופן אחר. ולשיטת התוס' באמת אם אין החפץ ביד המוכר אינו נאמן לומר לזה מכרתי. [ובביאור שיטת רש"י כתב הר"ן שם שרבנן תקנו נאמנות מחודשת למוכר, דומיא דנאמנות שיש לדיין ולחייה, שאין מישהו אחר שיכול להעיד בזה]. ולשיטתו פירש התוס' כאן את הסוגיה באופן אחר, והוא שאף שהמוכר אינו נאמן לומר לזה מכרתי, מכל מקום כיון שהוא עד אחד אם כן אותו שהעד מסייעו יפטר משבועה, שעד אחד המסייע לטענת הנתבע פוטר משבועה, ויותר מכך, מי שהעד מעיד נגדו יתחייב בשבועה דאורייתא, כדין כל מי שעד אחד מעיד נגדו שחייב שבועה מדאורייתא - ועל זה מתרצת הגמרא שהמוכר נטל כסף משניהם ואין הוא זוכר ממי נטל כסף מדעתו וממי בעל כרחו, ואם כן אין כאן עד המסייע ולכן נשבעים שניהם - ומדברי תוס' אלו הוכיח הרא"ש ששיטת התוס' שעד המסייע פוטר משבועה, והביא שם הרבה ראיות לדבריו. ורבו בזה השיטות בראשונים ובפוסקים, - שיטת הרמב"ן שעד המסייע פוטר רק משבועה דרבנן, ובטור הביא דעת רב מתתיהו גאון שעד המסייע אינו פוטר כלל משבועה, ועיין בקצות החושן סימן רכ"ב ס"ק ב' בשיטת הרמב"ם בזה, ועי"ש בנתיה"מ ובחידושי הגרשש"ק. ובעיקר דין זה שחידשו התוס' שעד המסייע פוטר משבועה, נסתפק הגרעק"א, האם פירוש דין זה הוא שכשיש עד המסייע שוב אין סיבה לחיוב שבועה, או שעדיין יש כאן סיבה לשבועה, אלא שעד אחד מועיל כאילו נשבע. ונפקא מינה לענין גלגול שבועה, שאם אין כאן סיבה לשבועה אם כן אינו יכול לגלגל עליו שבועות נוספות, אך אם עדיין הוא מחויב שבועה, אלא שהעד הוא במקום שבועה, שפיר יכול לגלגל עליו שבועות נוספות. - אך יעוין בשער המשפט סימן צ"ד סק"ב שכתב דגם לשיטת שעד המסייע פוטר משבועה, מכל מקום אינו יכול לפטור משבועת גלגול, [ודלא כמהר"י בסאן], ופליג בזה על הקצוה"ח סי' פ"ז סק"י הסובר שעד אחד פוטר גם משבועת גלגול. והנה מצאנו שני סוגי שבועות - 'שבועת הנפטרים' ו'שבועת הנוטלים' - שבועת הנפטרים היא במקום שעליו להשבע כדי להפטר, דוגמא לכך התובע מחבירו חפץ ועד אחד מסייע לטענתו, שעל הנתבע להשבע נגד העד ולהפטר מתשלום החפץ. - ושבועת הנוטלים היא במקום שנשבע כדי ליטול ממון, והנה הכלל הוא ש'כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמים' [כמבואר בשבועות ריש פרק כל הנשבעין] והיינו שמדאורייתא יש רק 'שבועת הנפטרים', ומה שמצינו נשבעים ונוטלים אין זה אלא מדרבנן כמבואר בשבועות שם. ונסתפקו האחרונים, בגדר שבועת שנים אוחזין בטלית, האם זוהי שבועת הנוטלין שהרי על ידי שבועתו נוטל את חצי הטלית - ואם כן זוהי שבועה דרבנן. או שמא שבועה זו היא שבועת הנפטרים שהרי הוא תפוס בטלית וחבירו תובע ממנו את מה שתפוס בו, ועל ידי השבועה נפטר מלתת את חצי הטלית לחבירו - ואם כן זוהי שבועה דאורייתא. ויש להוכיח מדברי התוספות כאן, ששבועה זו היא 'שבועת הנפטרים'. שהרי כתבו התוס' שאם יש עד אחד על שכנגדו להשבע שבועה דאורייתא - ואם השבועה שבמשנתנו היא שבועת הנוטלים, אם כן לא יתכן שהשבועה היא מדאורייתא שהרי בדאורייתא יש רק 'נשבעין ונפטרים'. - ובהכרח שדעת התוס' ששבועה זו היא שבועת הנפטרים. אמנם במאירי כאן חלק על תוס' וכתב שכאן אין זה ככל שבועת עד אחד, שהרי שבועת עד אחד היא שבועת הנפטרים ואילו כאן זוהי שבועת הנוטלים! - ולקמן ג- א יש הוה אמינא בגמרא ששבועת המשנה היא שבועה דאורייתא, ולכאורא יש להוכיח מזה

ומתרצינן: **לא צריכא דנקט מתרוייהו** - המשנה מדברת במקרה שהמוכר קיבל כסף משניהם - **מחד מדעתיה**, לאחד מהם נתרצה המוכר למכור ולקח ממנו את הכסף, **ומחד בעל כרחיה**, ולאחד מהם לא נתרצה המוכר למכור לו, והלה כפה את המוכר ליטול ממנו את הכסף בעל כרחו של מוכר, **ולא ידענא**, ואין אנו יודעים, [47] **מי הוא מדעתיה ומי הוא בעל כורחיה**, מי הוא שנתן את הכסף מדעתו של מוכר, ומי כפה את המוכר ליטול את הכסף - ובמקרה זה גם אם המוכר טוען שהוא זוכר מי נתן לו את הכסף מדעתו, אינו נאמן! כי כל נאמנות המוכר לומר "לזה מכרתי", זהו דווקא אם קיבל כסף מאדם אחד ואין אנו יודעים מי הוא, אבל אם קיבל כסף משנים שוב אינו נאמן לומר מזה קבלתי מדעתי ומזה בעל כרחי. וטעם הדבר הוא, שכיון ששניהם היו חפצים לקנות את החפץ, יש לומר שאינו זוכר למי נתרצה לבסוף, ורק אם קיבל כסף מאחד נאמן הוא לומר שזוכר למי מכר.

שנינו במשנה, שקודם החלוקה על כל אחד מהם להשבע שלכל הפחות חצי טלית שלו! ודנה הגמרא: **לימא מתניתין דלא כבן ננס**, לכאורה משנה זו היא שלא כדברי בן ננס [48] - **דאי בן ננס האמר כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא** -

שנינו במשנה [שבועות מה - א] שאם אמר בעל הבית לחנווני - תן לפועלי מעות בשווי סלע ואני אשלם לך, - והחנוני טוען שקיים את מצוות בעל הבית ונתן להם מעות, ולכן תובע את בעל הבית שישלם לו, וכנגדו טוענים הפועלים שהחנווני לא נתן להם מעות, ומשום כך גם הם תובעים את בעה"ב שישלם להם את שכרם, שהרי לא קיבלו את שכרם מן החנווני -

דעת תנא קמא שהחנווני נשבע שאכן נתן לפועלים מעות, ונוטל מבעל הבית סלע תמורתם, וגם הפועלים נשבעים שלא קיבלו את שכרם מן החנווני, ואחר השבועה

ששבועה זו היא שבועת הנפטרים, שאם לא כן השבועה איננה דאורייתא. אמנם יעוין ברשב"א שם שכתב דאמת היא ששבועת המשנה היא שבועת הנוטלים, ודלא כסברת הגמרא שם, ועי"ש מדוע לא פרכה הגמרא כן. - וצ"ע שהרי הרשב"א עצמו הסכים כאן עם דברי רבינו תם שכשיש עד אחד על שכנגדו להשבע שבועה דאורייתא, וזהו בהכרח משום שהשבועה היא שבועת הנפטרים שאם לא כן אין השבועה מדאורייתא, ואם כן כיצד כתב לקמן ששבועת המשנה היא שבועת הנוטלים, וצ"ע. ויעוין בהגהות הגר"א סימן פ"ז סק"ו שהוכיח מדברי התוס' שעד אחד מועיל לפטור משבועת הנוטלין, וצ"ב שהרי מדברי התוס' מוכח ששבועה זו היא שבועת הנפטרים שהרי כתבו ששבועה זו היא שבועה דאורייתא, ויש להאריך בזה. ובעיקר סוגיא זו של עד המסייע, יש אריכות גדולה בראשונים ובאחרונים כאן, ואכמ"ל.

[47] עפ"י רש"י וגרס בגמרא 'ולא ידעינן', ואין הכוונה שהמוכר לא יודע משום שאף אם הוא יודע אינו נאמן וכמו שביארנו בפנים. אך התוס' השאירו את הגירסה כלפנינו, משום שלשיטתם שאלת הגמרא היא שהמוכר יהיה 'עד המסייע' [עיין בהערה הקודמת], ולפי זה אם העד יודע מי נתן את הכסף מדעתו, שפיר נאמן לפטור משבועה את אותו שמסייע לו, ולחייב בשבועה דאורייתא את שנגדו.

[48] ובפורת יוסף הוסיף, שקושית הגמרא היא מפני שרבי סובר בשבועות מז - ב כשיטת בן ננס, וכן מה דמקשה לקמן לימא מתני' דלא כסומכוס הוא משום שבריש פרק הפרה סתם רבי כסומכוס.

נוטלים מן בעל הבית את שכרם - אך בן ננס חולק וסובר שהחנווני והפועלים נוטלים מבעל הבית ללא שבועה, שהרי אם נחייבם שבועה בהכרח שאחד מהם ישבע לשקר, שהרי לא יתכן שהחנווני נתן והפועלים לא קבלו, ובמקרה כזה אין משביעים כלל, כדי למנוע שבועת שקר ודאית.

ומקשה הגמרא - לדעת בן ננס שאין מחייבים שבועה במקום שודאי תהיה שבועת שקר, אם כן כיצד משביעין את השנים האוחזין בטלית שיש להם חלק בטלית זו, הרי אחד מהם ודאי משקר - שהרי רק מי שהגביה ראשון את המציאה יש לו חלק בטלית והשני גזלן.

ומתרצינן: **אפילו תימא בן ננס**, יתכן שמשנתינו היא אף אליבא דשיטת בן ננס, משום שכל דברי בן ננס אמורים דווקא **התם**, לגבי חנווני, משום ש**ודאי איכא שבועת שוא**, וכיון שאחד מהם ודאי נשבע לשקר - אין נשבעים כלל.

אבל **הכא**, בשנים אוחזין בטלית, **איכא למימר דליכא שבועת שוא** אין כאן הכרח שאחד מהם ישבע לשווא משום ד**אימור** יתכן לומר **דתרוייהו בהדי הדדי אגבהוה** ששניהם הגביהו את הטלית כאחת, ואם כן אמת הוא שלכל אחד יש חצי טלית, [49] [וכן במקח וממכר יתכן שהמוכר נתרצה לשניהם והתכוון להקנות לכל אחד חצי טלית, ונמצא שאמת הם נשבעים]. [50]

ועתה ממשיכה הגמרא לדון בדברי המשנה:

לימא מתניתין לכאורה משנתינו שנפסק בה דין חלוקה היא - **דלא כסומכוס**, **דאי כסומכוס האמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה** דהרי שיטת סומכוס היא שכל ממון המוטל בספק חולקים אותו ללא שבועה [51], ואילו במשנתינו מבואר שחייבים הם להשבע קודם חלוקה.

ומקשינן: **ואלא מאי** אלא מה יש לך לומר, שמשנתינו היא אליבא ד**רבנן** החולקים על סומכוס - זה לא יתכן ד**הא אמרי המוציא מחברו עליו הראיה** שהרי שיטת רבנן היא

[49] עפ"י רש"י, אלא שרש"י הוסיף שכל אחד סבור שהוא הגביה תחילה ולכן טוען כולה שלי. ובגרעק"א ובמהר"ם שי"ף וכן בנחלת דוד הקשו מדוע הוצרך רש"י להוסיף זאת, דהרי כדי לבאר שאין כאן שבועת שקר די במה שיתכן שהטלית של שניהם. ותירץ הגרעק"א, דרש"י סובר דצריך שגם לפי טענותיהם השבועה יכולה להיות אמת, ומשום כך רק בגלל שאפשר לפרש שטועים בטענותיהם משום כך נשבעים, אבל אם לפי טענותיהם אחד מהם ישבע לשקר, אף שבמציאות יתכן שהשבועה אמת, אין נשבעים. והוכיח זאת הגרעק"א, שאם לא כן מדוע במקרה של בן ננס, אין אנו מזקיקים את החנווני והפועלים להשבע על חצי מתביעתם, שהרי יתכן שהשבועה אמת, ובעל כרחך כיון שלפי טענותיהם אחד מהם משקר שוב אין נשבעים.

[50] ובתוס' [ד"ה לימא] הוסיפו שיתכן שגם בהוה אמינא ידעה הגמרא לחלק שכאן אפשר ששניהם הגביהו יחד, אלא שמכל מקום הקשתה כיון שיתכן שתהיה שבועת שוא אמאי נשבעין, ועל זה תרצה הגמרא דלא אמר בן ננס את דבריו אלא במקום שדאי תהיה שבועת שוא.

[51] ובביאור דברי סומכוס והשיטות בדבריו יעוין בהקדמה.

שממון המוטל בספק 'המוציא מחבירו עליו הראיה' - ולפי זה כאן כיון ששניהם תפוסים בטלית, כל אחד נחשב מוציא מחבירו ועליו להביא ראיה, ואם כן עלינו להניח את הטלית עד שאחד מהם יביא ראיה [52], ואילו במשנתינו מבואר שחולקים?

ומתרצינן: **האי מאי!** אף על פי שאי אפשר להעמיד את משנתינו כסומכוס אבל כרבנן אפשר להעמידה -

שהרי **אי אמרת בשלמא רבנן** אם נעמיד את משנתינו כשיטת רבנן, אם כן יש לחלק ולומר דדווקא **התם** גבי מחליף פרה בחמור, **דלא תפסי תרוייהו** שאין שניהם תפוסים בוולד - לכן **אמרו רבנן** '**המוציא מחבירו עליו הראיה**' שהרי יש כאן 'מוחזק' ויש כאן 'מוציא'.

אבל **הכא** גבי שנים אוחזין בטלית, לא שייך לומר המוציא מחבירו עליו הראיה, משום **דתרוייהו תפסי** שהרי שני הבעלי דינים תפוסים בטלית, ובמקרה זה מודים רבנן ד[**פלגי**] **לה** שחולקים, ואין שייך כאן המוציא מחבירו, מכיון שכל אחד מהם תפוס בטלית ואינו נחשב 'מוציא', ומכל מקום חולקים רק **בשבועה** ואף שהחלוקה נובעת מכח תפיסתם בטלית, בכל זאת כיון שגם חבירו תפוס בטלית וצריך הוא לגבות ממנו את חלקו בטלית, משום כך עליהם להשבע! [53]

אלא אי אמרת סומכוס אבל כשיטת כסומכוס אי אפשר להעמיד את משנתינו, שהרי זה כל שכן -

השתא! ומה התם במחליף פרה בחמור **דלא תפסי תרוייהו**, שאף אחד מהם אינו תפוס בוולד - ובכל זאת אמר סומכוס ש**חולקין בלא שבועה**, אם כן ודאי הוא, ש**הכא**, בשנים אוחזין בטלית, **דתרוייהו תפסי לה**, ששניהם תפוסים בטלית, **לא כל שכן** שחולקים בלא שבועה - שהרי כיון שכל אחד יש לו תפיסה בטלית, יותר מסתבר לומר שיקבל את חלקו שתפוס בו בלא שבועה.

[52] כן הוא בשמ"ק בשם הריצב"ש בביאור שיטת רש"י,

[53] זהו שיטת רש"י בסוגיא, ולפי זה גם בהוה אמינא הגמרא הבינה שכל אחד תפוס בכל הטלית, אלא שבהוה אמינא הבינה הגמרא שכיון שחבירו גם תופס הוא נחשב למוציא, אף שגם הוא תפוס בה. ובמסקנא נתחדש שכיון שגם הוא תפוס בטלית שוב אינו נחשב למוציא ולכן חולקים - זהו תמצית שיטת רש"י. אבל הרשב"א פירש את הסוגיה באופן שונה: והוא שבהוה אמינא הגמרא הבינה שכל אחד תפוס בחצי, ומשום כך הקשתה מדוע חולקים בשבועה, הרי כיון שכל אחד תפוס בחצי הרי הטלית כאילו נחלקה כבר, וכשחבירו תובע ממנו את אותו חצי הרי הוא בא להוציא מחבירו ועליו הראיה, ומדוע עליהם להשבע? ובתירוץ הגמרא כתב הרשב"א לבאר, דכיון ששניהם תפוסים בה עדין אין הטלית נחשבת למחולקת, והלכך יחלוקו בשבועה. וכוונתו צריכה ביאור. ואולי כוונתו שהתרצן סובר שכל אחד מהם נחשב כתפוס בכל הטלית [ולא רק בחציה], ומשום כך כיון שמצב שניהם שוה לכן חולקים בשבועה, וצ"ע. - ועוד בביאור מחלוקת רש"י והרשב"א יעוין בקוב"ש ח"ב סימן ט'.

ומתרצינן: **אפילו תימא**, אפילו אם תאמר שמשנתנו היא אף אליבא **דסומכוס** - יש לומר, **דכי אמר סומכוס** שכל דברי סומכוס אמורים, דווקא כשטענת התובע אינה ודאית אלא טוען **שמא**, וכן תשובת הנתבע אינה אלא טענת **שמא** - במקרה זה סובר סומכוס שחולקים בלא שבועה - שהרי אם אין הבעלי דינים יודעים בוודאות למי שייך הממון, האיך ישבעו. [54] **אבל** אם התובע טוען **ברי** [ודאי] לי שהחפץ שלי, וגם הנתבע משיב לו בטענת **ברי** - במקרה כזה **לא אמר** סומכוס שחולקים ללא שבועה.

ומקשינן: **ולרבה בר רב הונא דאמר** הסובר שמה ש**אמר סומכוס** שממון המוטל בספק חולקים בלא שבועה, זהו **אפילו** כשטענת התובע היא **ברי** והתובע משיב **בברי** - **מאי איכא למימר** מדוע במשנתינו כתוב שעליהם להשבע, הרי בכל ממון המוטל בספק חולקים בלא שבועה.

ומתרצינן: **אפילו תימא סומכוס**, יתכן שמשנתנו היא אף אליבא דסומכוס, ואף על פי כן עליהם להשבע, משום **דכי אמר סומכוס**, שכל דברי סומכוס אמורים, רק **היכא** במקום **דאיכא דררא דממונא**, [55] שגם אם לא יטענו הבעלי דינים דבר יהיה ספק לפנינו, [כגון המחליף פרה בחמור וילדה, ואין ידוע מתי ילדה אם קודם ההחלפה או אחריה - שספק זה אינו נוצר מטענותיהם, אלא הספק מתעורר מאליו] - במקרה זה שיש ספק ברור לפנינו סברא היא לומר שחולקים בלא שבועה [56], **אבל היכא** במקום **דליכא דררא דממונא**, שבלי טענות בעלי הדין לא מתעורר ספק [כגון בשנים אוחזין בטלית, שכל הספק נוצר מחמת שכל אחד טוען 'כולה שלי' - שהרי אם לא היו טוענים כלום לא היה ספק! ואף ששניהם תפוסים בטלית, אין מצב זה נחשב שיש ספק לפנינו, משום שיש לומר שהטלית שייכת לשניהם ומשום כך שניהם תפוסים בה. [57]] - במקרה זה **לא** אמר סומכוס שחולקים בלא שבועה.

ומקשינן: [58] **ולאו קל וחומר הוא** - הרי אדרבא! אם גבי מחליף פרה בחמור אמר סומכוס שחולקים בלא שבועה - קל וחומר שבשנים אוחזין בטלית עליהם לחלוק ללא שבועה שהרי -

---

[54] עפ"י רש"י

[55] פירשנו את כל מהלך הגמרא לפי שיטת התוס', ושיטת רש"י בביאור הסוגיה יבואר לקמן בהערה

[56] ובתוס' לקמן צז ב כתבו דטעמו של סומכוס הוא, שבמקום שיש דררא דממונא נחשבים שניהם למוחזקים בו, ולכך חולקים ללא שבועה, והסברא צ"ב. ועיין קוב"ש ח"ב סי' ט'.

[57] עיין תוספות רבינו פרץ כאן.

[58] ביארנו את מהלך הגמרא אליבא דפירוש התוס' וכמו שפירשו המהר"ם, ועיין בהערות לקמן.

ומה התם, במחליף פרה בחמור, שאף על פי [59] שמצד אחד יש סברא שיחלקו ללא שבועה, וכמו שאמרנו לעיל, משום **דאיכא דררא דממונא למר ואיכא דררא דממונא למר**, [60] שהספק ברור לפנינו אף ללא טענותיהם -
אך מצד שני, הרי יש שם סברא הפוכה לחייב בשבועה - שהרי אין שום צד לומר שלפי האמת הולד שייך לשניהם -

דף ג.

ואיכא למימר כולה למר, **ואיכא למימר כולה למר**, אלא או שכולו של האחד או שכולו של חבירו - ומסברא, במקום כזה יש לחייב שבועה, [61] שהרי כיון שרק אחד מהם דובר אמת, אם נחייב שבועה יתכן שהשקרן מביניהם ירתע מן השבועה ויודה לחבירו [62] - ואף על פי כן, גם במקרה זה **אמר סומכוס ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה** - קל וחומר **הכא** [בשנים אוחזין בטלית], שאף על גב שיש סברא לחייבם בשבועה, וכמו שאמרנו לעיל, משום **דליכא דררא דממונא**, שבלא טענותיהם אין כאן ספק לפנינו - מכל מקום, מצד שני הסברא נותנת שלא לחייב בשבועה, משום **דאיכא למימר דתרוייהו היא**, שיתכן שהטלית באמת של שניהם היא - ויש ללמוד בקל וחומר - אם במחליף פרה בחמור, שברור שם שאין הוולד שייך לשניהם, ויש סברא לחייב בשבועה כדי להרתיע את השקרן - ובכל זאת אמר סומכוס שחולקים ללא שבועה - אם כן, במקום שיתכן שהטלית שייכת לפי האמת לשניהם - **לא כל שכן** שיחלוקו בלא שבועה [63].

---

[59] עפ"י מהר"ם.

[60] עיין היטב בהערה הבאה.

[61] וכתבו התוס' [ד"ה ומה] שסברא זו היא רק אליבא דרבנן החולקים על בן ננס וסוברים שגם במקום שאחד מהם בודאי ישבע שבועת שווא, משביעין אותם. דלשיטת בן ננס שבמקום שיש ודאי שבועת שווא אינם נשבעים, אם כן אדרבא, כיון שבהכרח אין החפץ שייך לשניהם, ואחד מהם ודאי משקר - אין לחייבם שבועה.

[62] עפ"י פי' המהר"ם.

[63] עיקר הקל וחומר [לשיטת התוס'] הוא, אם במחליף פרה בחמור ששם לא יתכן שהוולד שייך לשניהם, בכל זאת אמר סומכוס שחולקים ללא שבועה - קל וחומר לשנים אוחזין בטלית, שגם לפי האמת יתכן שהוולד שייך לשניהם, שחולקים ללא שבועה. ומבואר במהרש"א ומהר"ם, כי מה שהגמרא הוסיפה בקל וחומר את הסברא דהתם יש דררא דממונא והכא אין דררא דממונא - אין זה כלל מעיקר הקל וחומר! ואדרבא זוהי סברא הפוכה: שבמחליף פרה בחמור, שיש דררא דממונא, אין לחייב שבועה, ואילו בשנים אוחזין, שיש דררא דממונא, יש לחייב שבועה. ואם כן קשה, מדוע הוסיפה הגמרא בקל וחומר את הסברות של דררא דממונא? ומפרש המהר"ם, שבמחליף פרה בחמור יש שתי סברות סותרות, כי מצד אחד יש סברא לפטור משבועה, היות ויש דררא דממונא, ומצד שני יש סברא לחייב בשבועה שהרי ודאי שאין הוולד של שניהם, ואולי אם נחייב שבועה יודה הרמאי. ועל זה באה הגמרא לומר, שסברא זו לחייב בשבועה היא סברא חזקה יותר מהסברא לפטור משבועה. ואם למרות זאת אמר סומכוס שפטור משבועה, קל וחומר בשנים אוחזין, שיש סברא גדולה לפטור משבועה, שהרי יתכן שהטלית של שניהם, שיש לפטור משבועה. **שיטת רש"י בסוגיא** רש"י חולק על התוספות בביאור המושג 'דררא דממונא', ולשיטתו 'דררא דממונא' פירושו - מקום שבו יש חסרון ממון לאחד מן הצדדים. וכך מתפרשת הסוגיא לשיטתו: אפילו תימא סומכוס, יתכן שמשנתנו היא אף אליבא דסומכוס, ואף על פי כן עליהם להשבע, משום דכי אמר סומכוס שכל דברי סומכוס אמורים רק היכא במקום דאיכא דררא דממונא שיש הפסד ממון לאחד מן

ואם כן חוזרת הקושיה - שמשנתנו איננה אליבא דסומכוס הסובר שממון המוטל בספק חולקים ללא שבועה. שהרי במשנתנו חייבו חכמים שבועה.

ומתרצינן: **אפילו תימא סומכוס** - יתכן לומר שמשנתנו היא אף אליבא דסומכוס. ואף שלדעתו בכל ממון המוטל בספק חולקים בלא שבועה, כאן חייב שבועה, היות **ושבועה זו, מדרבנן היא, דרבי יוחנן**.

דאמר רבי יוחנן: שבועה זו שחייבו חכמים בשניים אוחזין בטלית - **תקנת חכמים היא**, וטעם השבועה הוא, כדי **שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו ואומר "שלי הוא"!** [64]

ובאה עתה הגמרא לדון במה שנינו במשנה [לקמן לז א]: שניים שהפקידו כסף, אצל אדם אחר, אחד הפקיד בידו מנה [מאה זוז], והשני הפקיד בידו מאתיים, ולאחר מכן כל אחד מהם טוען שהוא זה שהפקיד את המאתיים -

דעת תנא קמא, שנותן הנפקד לכל אחד מהם מאה [שהרי מאה זוז ודאי הופקדו על ידי כל אחד מהם], והמאה הנותרים שאין אנו יודעים מי מהם הפקידם, יהיו מונחים עד שיבא אליהו. - וטוען על כך רבי יוסי, אם כן מה הפסיד הרמאי, הלא את המנה שהפקיד

הצדדים, [כגון במחליף פרה בחמור וילדה הפרה, שאם יקח בעל הפרה את הוולד נמצא שיתכן שבעל החמור הפסיד שלא כדין], וכן אם יקח בעל החמור את הוולד יתכן שמפסיד בעל הפרה שלא כדין]. - אבל היכא דליכא דרא דממונא במקום שאין הפסד ממון, כגון בשנים אוחזין בטלית שמדובר במציאה, שאיך שלא יהיה אין כאן הפסד ממון שהרי במציאה בא לידיהם במקרה כזה לא אמר סומכוס שחולקים ללא שבועה - [ודברי רש"י צ"ע וכמו שהקשה במהר"ם, דמהי הסברא לומר שכל מה שאמר סומכוס שחולקים ללא שבועה, שזהו רק במקום שיש חסרון ממון. וכי בשביל שיש חסרון ממון עליהם להקל וליטול ללא שבועה - ובאמת שלשיטת רש"י זהו מה שמקשה הגמרא מיד וכמו שנבאר, אלא שסברת ההוה אמינא קשה מאד]. ומקשינן: ולאו קל וחומר הוא. הרי אדרבא! אם גבי מחליף פרה בחמור אמר סומכוס שחולקים בלא שבועה - קל וחומר שבשנים אוחזין בטלית עליהם לחלוק ללא שבועה שהרי - ומה התם גבי מחליף פרה בחמור דאיכא דרא דממונא למר ואיכא דרא דממונא למר שודאי יש חסרון ממון בחלוקה זו, כי כשפוסקים דין חלוקה, מי שהוולד שלו מפסיד חצי שלא כדין - ובכל זאת אמר סומכוס שחולקים בלא שבועה. ועוד, שהרי במקרה של סומכוס - איכא למימר כולה למר ואיכא למימר כולה למר הרי בהכרח אין הוולד שייך לשניהם אלא או שכולו של אחד מהם, או שכולו של חבירו - ובכל זאת אמר סומכוס ממון המוטל בספק חולקין ללא שבועה - אם כן ודאי שהכא גבי שנים האוחזין בטלית, דליכא דרא דממונא שאין חסרון ממון, שהרי מדובר במציאה, - ועוד דאיכא למימר דתרוייהו היא, שכאן יתכן שהחלוקה נכונה ובאמת הטלית שלהם, אם כן הלא כל שכן שיש לחלוק ללא שבועה.

[64] וכתב בתוס' הרא"ש וכן בריטב"א [החדשים], שודאי גם מעיקרא ידענו ששבועה זו תקנת חכמים היא, ולא מדאורייתא. אלא שבהוה אמינא הבינה הגמרא שטעם תקנה זו היא לברר את הספק, וקשה לסומכוס, הסובר שבכל ממון המוטל בספק אין נשבעין לברר את הספק. ואילו במסקנא חידשה הגמרא, שטעם השבועה הוא שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חבירו, וטעם זה לא שייך בדברי סומכוס, משום שדינו של סומכוס הוא במקרה שלא שכיח, ולא תקנו שבועה במקום שלא שכיח. - ובתרומת הכרי סימן ס"ה ביאר בפשיטות, כי מה שלא תקנו שבועה כגון זו במקרה של סומכוס, אין זה מפני שאין המקרה הזה שכיח, אלא כיון שיש דרא דממונא, ובלא טענותיהם אנו רואים ספק לפנינו, אם כן אין סיבה לחשוש לתוקף, שהרי המציאות מורה שאכן יש כאן ספק, ועיין בחידושי רבי עקיבא איגר.

מקבל לידיו? ולכן סובר רבי יוסי שיש לקנוס את הרמאי בכך שכל הכסף יהיה מונח עד שיבא אליהו, ואז יפסיד הרמאי את כספו. -

ודנה הגמרא: **לימא מתניתין**, משנתנו האומרת שנים אוחזין בטלית, יחלוקו, היא לכאורה **דלא כרבי יוסי** [65] -

דאי כרבי יוסי, הא אמר: אם כן, מה הפסיד רמאי? אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו. שהרי רבי יוסי סובר שיש לקנוס את הרמאי בכך שהכל יהיה מונח עד שיבא אליהו, ואם כן, גם בשנים אוחזין בטלית, היה עלינו להניח את כל הטלית עד שיבא אליהו, כדי שיפסיד הרמאי. [66]

ומקשינן: **אלא מאי**, מה רצונך לומר, שמשנתנו אליבא **דרבנן** היא!? הלא משנתנו איננה אף אליבא דרבנן החולקים על רבי יוסי - **כיון דאמרי רבנן "השאר יהא מונח עד שיבא אליהו"**, שהרי שיטת רבנן היא שאותו מנה שעליו יש ספק, יהיה מונח עד שיבא אליהו - הרי **הא, נמי, כשאר דמי, דספיקא היא**. טלית זו, שעליה אנו דנים במשנתנו, הרי היא דומה לאותו מנה המסופק, לפי שטלית זו, כולה בספק עומדת, ובממון המסופק, גם רבנן מודים שיהיה מונח עד שיבא אליהו - ואילו במשנתנו מבואר שחולקים.

ומתרצינן: **האי מאי!** אף על פי שאי אפשר להעמיד את משנתנו כרבי יוסי, אבל כרבנן אפשר להעמידה! שהרי -

אי אמרת בשלמא רבנן, אם נאמר שמשנתנו היא אליבא דרבנן, שפיר יש לומר, שדווקא **התם**, גבי שנים שהפקידו זה מאה וזה מאתיים, אמרו רבנן שהממון המסופק יהיה מונח עד שיבא אליהו, משום **דודאי האי מנה דחד מינייהו הוא**, שהמנה השלישי המוטל בספק, בודאי שייך רק לאחד מהם, ולכן **אמרי רבנן יהא מונח עד שיבא אליהו**, כי אין לחלוק דבר שהוא שייך בודאי רק לאחד מהם. אבל **הכא**, גבי שנים אוחזין בטלית,

[65] עיין בפורת יוסף שכתב דלכן מקשה, לפי שאמרינן בגיטין סז א דרבי יוסי נימוקו עמו.

[66] והקשו התוספות [לעיל ב א ד"ה ויחלוקו] מה הדמיון בין דין זה של רבי יוסי למשנתנו, דהרי דין החלוקה במשנתנו הוא משום ששניהם אוחזין ותפוסים בטלית, מה שאין כן במנה השלישי אף אחד מהם אינו תפוס בו ומשום כך אינם חולקים - ותירצו התוספות דאף בדינו של רבי יוסי נחשבים שניהם כאילו הם תפוסים באותו המנה, משום שהנפקד תופס במנה עבור שניהם בשווה. והאחרונים הקשו בסברת התוס', מדוע הנפקד תופס עבור שניהם, הלא תפיסתו היא רק עבור הבעלים האמיתי. ובקהילות יעקב [סימן א'] כתב לבאר על פי מה שמבואר בגמרא לקמן לז א, שמחלוקת רבי יוסי ורבנן על המנה השלישי, הוא דווקא במקום שהפקידו שניהם בכרך אחד, והיינו שלא הפקידו בשני צרורות זה מנה וזה מאתים, אלא הפקידו יחדיו צרור כסף שבו היו שלש מאות זוזים, ובשעת ההפקדה אמרו לנפקד שלאחד מהם יש כאן מאה זוז ולחבירו מאתים - ועל פי זה כתב הקהילות יעקב, שהתוספות סברו שהמקבל חפץ מחבירו לשמור, נעשה המקבל שומר אף אם החפץ אינו שייך למפקיד, דמכל מקום השתעבד לו בשמירה וידו כידו - ואם כן כיון שהפקידו בכרך אחד הרי נשתעבד המוכר בשמירת הצרור לשניהם כאחת, ומשום כך הרי זה נחשב שהנפקד תופס עבור שניהם.

דאיכא למימר דתרוייהו הוא, שיתכן שהטלית באמת שייכת לשניהם, במקרה זה, **אמרי רבנן פלגי בשבועה**. מודים רבנן שחולקים הם בשבועה.
אלא, **אי אמרת רבי יוסי היא**, אבל אם תרצה לומר שמשנתנו היא אף אליבא דרבי יוסי - זה לא יתכן! שהרי -
השתא! ומה התם, גבי שנים שהפקידו, **דבודאי איכא מנה למר ואיכא מנה למר**, ברור הדבר שכל אחד מהם הפקיד לכל הפחות מאה זוז, ובכל זאת **אמר רבי יוסי** שהכל **יהא מונח עד שיבא אליהו**, ואף הכסף ששייך להם בוודאות לא יינתן להם [כדי שיפסיד הרמאי].
אם כן **הכא**, גבי שנים אוחזין בטלית, **דאיכא למימר דחד מינייהו הוא**, שיתכן והטלית שייכת רק לאחד מהם, **לא כל שכן** שתהא הטלית מונחת עד שיבא אליהו.
שהרי אם על ממון שאין עליו ספק, אמר רבי יוסי שיהא מונח כדי שיפסיד הרמאי, קל וחומר שממון שהוא עצמו מסופק, שיהא מונח עד שיבא אליהו.
ומתרצינן: **אפילו תימא רבי יוסי**, יתכן לומר שמשנתנו היא אף אליבא דרבי יוסי! כי דוקא **התם**, גבי שנים שהפקידו זה מנה וזה מאתים, אמר רבי יוסי שהכל יהא מונח עד שיבא אליהו, משום **שודאי איכא רמאי**. וכיון שאחד מהם רמאי בודאות, משום כך קונס רבי יוסי את הרמאי שלא יקבל גם את חלקו שלו -
אבל **הכא**, גבי שנים אוחזין בטלית, **מי יימר דאיכא רמאי**!? והרי יתכן שאין כאן כלל רמאי, משום **דאימא**, **תרוייהו בהדי הדדי אגבהוה**. יתכן ששניהם הגביהו את הטלית כאחת, וכל אחד סבור שהוא הגביה ראשון, ולכן טוען כולה שלי, ואין כאן רמאי!
אי נמי, יש לחלק באופן אחר: דווקא **התם**, גבי שנים שהפקידו, **קניס ליה רבי יוסי לרמאי**. וטעם הקנס הוא - **כי היכי דלודי**, כדי שיודה הרמאי. אבל **הכא**, גבי שנים אוחזין בטלית, אין טעם לקנוס, שהרי גם אם נקנוס שהטלית תהיה מונחת עד שיבא אליהו, לא יודה הרמאי, כי **מאי פסידא איכא ליה דלודי**!? שהרי אין לו שום הפסד בזה שהטלית מונחת, כי מעולם לא היתה הטלית שלו - מה שאין כן בשנים שהפקידו, אם לא יודה הרמאי, הוא יפסיד את המנה שהפקיד.
ומקשינן: **תינח מציאה** - סברא זו שאמרת, שגם אם נניח את הטלית, אין כאן קנס לרמאי משום שאינו מפסיד כלום - זהו רק בשנים האוחזין בטלית שמצאו, ששם גם אם לא יקבל הרמאי כלום, אין כאן הפסד ממון אלא מניעת רווח המציאה. אבל גבי **מקח וממכר**, **מאי איכא למימר**? הרי נתבאר לעיל שהסיפא של המשנה מדברת במקרה שכל אחד טוען אני קניתי את הטלית, ולעיל ביארה הגמרא שמדובר ששניהם שילמו למוכר.

ובמקרה זה הלא אפשר לקנוס שהטלית תהיה מונחת, והרמאי יפסיד את כספו שנתן למוכר -

ומשום כך דוחה הגמרא את החילוק השני בין משנתנו לדברי רבי יוסי [67] -

אלא, **מחוורתא**, **כדשנין מעיקרא**. ברור שהחילוק הוא כמו שחילקה הגמרא בתחילה, שלא אמר רבי יוסי את דבריו אלא במקום שיש ודאי רמאי, אבל במשנתנו אין וודאי רמאי [68].

ומקשינן: **בין לרבנן ובין לרבי יוסי**, **התם**, **גבי חנוני על פנקסו**, **דקתני**: **זה נשבע ונוטל וזה נשבע ונוטל** - מבואר במשנה [שבועות מה א], שאם אמר בעל הבית לחנווני: תן לפועלי עבור שכר פעולתו מעות [קטנות] בשיווי סלע, ואני אשלם לך לאחר מכן עבורם! והחנווני טוען שאכן נתן לפועלו את המעות, כפי שהתבקש, אך הפועל טוען שלא קבל מן החנווני כלום - דעת תנא קמא היא, שהחנווני נשבע שנתן לפועל את המעות, ומשנשבע, הוא נוטל את המעות מבעל הבית, בלי עדים ובלי ראיה, וכן הפועל נשבע שלא קיבל, ונוטל שכרו מבעל הבית, בלי עדים ובלי ראיה.

---

[67] וכתבו התוס' שיתכן לומר שהגמרא לא חזרה בה לגמרי מחילוק זה, אלא שהגמרא סוברת שצריך גם שיהיה ודאי רמאי, אבל עדיין צריך גם שיהיה הפסד לרמאי, ובמקום שיש ודאי רמאי אך אין לו הפסד, לא אמר רבי יוסי שיהא מונח עד שיבא אליהו. אך התוספות כתבו שמלשון הגמרא שאמרה 'אלא מחוורתא', משמע שחזרה בה לגמרי מחילוק זה שצריך שיהיה הפסד לרמאי, ומשמע שבכל מקום שיש ודאי רמאי קונס רבי יוסי, ואף במקום שאין לרמאי הפסד.

[68] מתבאר מדברי הגמרא, שלרבנן, החילוק בין המקרה של מנה שלישי למשנתנו, ששם אין החלוקה יכולה להיות אמת, ומשום כך אמרו רבנן שהמנה השלישי יהיה מונח עד שיבא אליהו. ואילו לרבי יוסי, החילוק הוא, ששם יש ודאי רמאי ומשום כך הכל יהיה מונח עד שיבא אליהו, ואילו במשנתנו אין ודאי רמאי כי יתכן ששניהם הגביהו את הטלית כאחד. - ומזה הקשו הראשונים על מה שכתב רש"י לעיל דף ב ב ד"ה במקח, שאם ששנים האוחזין בטלית וכל אחד טוען 'אני ארגתיה' - שהטלית תהיה מונחת עד שיבא אליהו כיון שיש ודאי רמאי. - והקשו הראשונים שחילוק זה בין היכן שיש ודאי רמאי להיכן שאין ודאי רמאי, זהו רק לשיטת רבי יוסי כמבואר בסוגיין, ואילו לשיטת רבנן החילוק הוא בין אם החלוקה יכולה להיות אמת או לא. ומשמע שלדבריהם אם החלוקה יכולה להיות אמת אף אם יש ודאי רמאי חולקים. ואם כן בזה אומר אני ארגתיה וזה אומר אני ארגתיה, אף שיש ודאי רמאי אבל הלא החלוקה יכולה להיות אמת, דשמא הקנה אחד לחבירו את חצי הטלית. - ומשום כך כתב בתוספות הרא"ש שכל דברי רש"י אמורים רק לשיטת רבי יוסי, אבל לרבנן גם כשטוען כל אחד 'אני ארגתיה, יחלוקו! ובאמת דעת התוספות לעיל ב ב ד"ה אי, כשטוען כל אחד אני ארגתיה - יחלוקו - כרבנן הסוברים שהיכן שהחלוקה יכולה להיות אמת יחלוקו אפילו במקום שיש ודאי רמאי! וידוע לבאר בשיטת רש"י [וכעי"ז הוא בבית הלוי ח"ג סימן ל"ב, וכן יעוד לבאר בשם מרן בעל ה'אבי עזרי' יעוין בקונטרס 'שיעורי הרמי"ם שיעור א'], שדברי רש"י אמורים אף לשיטת רבנן, ואף שלשיטתם כל מקום שהחלוקה יכולה להיות אמת חולקים, מכל מקום אין די בכך שבפועל החלוקה יכולה להיות אמת, אלא צריך שגם על פי טענותיהם החלוקה תהיה אמת. ומשום כך, אם כל אחד טוען 'אני ארגתיה' גם רבנן מודים שיהיה מונח, כי אף שהחלוקה יכולה להיות אמת דשמא הקנה אחד לחבירו חצי טלית, מכל מקום על פי טענותיהם שטוענים 'אני ארגתיה' אין החלוקה יכולה להיות אמת! - ורק בשנים אוחזין בטלית שגם על פי טענותיהם החלוקה יכולה להיות אמת [כי אנו תולים שהגביהו יחד וכל אחד סבור שהוא הגביה ראשון ולכן טוען כולה שלי] אז אומרים יחלוקו - והתוספות שחולקים וסוברים שב'אני ארגתיה' לרבנן יהא מונח, זהו משום שהם סוברים שדי בכך שהחלוקה יכולה להיות אמת, אף במקום שעל פי טענותיהם אין החלוקה חלוקת אמת. - ועוד בדברי רש"י ומה שהקשה עליו הרשב"א עיין לעיל הערה מספר 20.

מאי שנא דלא אמרינן "נפקיה לממונא מבעל הבית, ויהא מונח עד שיבא אליהו", מדוע שם נשבעים ומקבלים הפועל והחנווני את הכסף מבעל הבית? והרי שיטת רבנן [69] ורבי יוסי היא, שכשיש ספק בממון, יהא אותו הממון מונח עד שיבא אליהו. ואם כן, היה צריך להיות הדין, שמוציאין את הכסף מבעל הבית, ומניחים אותו עד שיבוא אליהו [70] - ואין זה דומה למשנתנו, שחולקים את הטלית, ולא אומרים יהא מונח, שהרי הטעם שאין אומרים במשנתנו יהא מונח, הוא משום שאין וודאי רמאי, אבל כאן המצב שונה, **דהא בודאי איכא רמאי**, שהרי אחד מהם בוודאי מרמה, כי לא יתכן שהחנווני נתן, והפועלים לא קיבלו.

ומתרצינן: **אמרי**, אמרו לתרץ: **התם**, **היינו טעמא**, משום כך אין אומרים שם יהא מונח, **דאמר ליה חנוני לבעל הבית: אנא, שליחותא דידך קא עבדינא!** אני קיימתי את דברך, ונתתי לפועל את המעות כפי הוראתך. ואף על פי שהוא טוען שהוא לא קיבל, אין כח בידו לפטור אותך מלשלם לי, כי **מאי אית לי גבי שכיר!**? הרי אני איני בעל דברו של השכיר, **ואף על גב דקא משתבע לי, לא מהימן לי בשבועה**. אף אם הוא ישבע לי שלא קיבל ממני, הוא אינו נאמן עלי, כיון שלדעתי הוא רשע, ואינו נאמן עלי בשבועה. ואם כן, עליך לשלם את תביעתי.

שמא תאמר, הרי תיקנו חכמים שהפועל השכיר נשבע ונוטל ממך, ולכאורה יש מכך ראיה שחכמים האמינו לדברי הפועל השכיר בשבועה זו?

תשובתך, לא משום שהאמינוהו חכמים על כך, הוא נשבע ונוטל שכרו. אלא **את האמנתיה!** אתה הוא זה שגילית בדעתך שהוא נאמן עליך לגבי תביעת שכרו, **דלא אמרת לי** ליתן לו **בסהדי!**

אתה עשיתו לנאמן עליך לגבי תביעת שכרו ממך, בכך שלא אמרת לי ליתן לו את המעות בנוכחות עדים. ונמצא שרק כלפיך הוא נאמן, ולא לגבי.

[69] שהרי על המנה השלישי שעליו יש ספק מודים רבנן לרבי יוסי שיהיה מונח עד שיבא אליהו.

[70] ויש להקשות לרבנן מדוע לא נאמר שיחלוקו? הלא החלוקה יכולה להיות אמת, כי שמא נתן החנווני לפועלים מחצה? ובשלמא לפי השיטות שגם לרבנן צריך שלא יהא ודאי רמאי, [עיין בהערה לעיל] מובן, שהרי כאן יש ודאי רמאי, אבל לשיטת התוספות הסוברים שגם היכן שיש ודאי רמאי, אם החלוקה יכולה להיות אמת, חולקים, מדוע כאן אין חולקים. וכתב על זה בגליון בשיטה מקובצת, כיון שאין שניהם אוחזין, לא אומרים יחלוקו! - ובשיעורי הגאון רבי שמואל רוזובסקי ביאר, שעל אף שהתוס' לעיל [ב א ד"ה ויחלוקו] כתבו ששנים שהפקידו חפץ אצל אחד שניהם נחשבים למוחזקים בחפץ משום שהנפקד תופס לשניהם, מכל מקום, זה דווקא בפקדון, שיש חפץ מסוים הנשמר בעבורם, משום כך נחשבים הם למוחזקים, אבל כאן אין זה פקדון אלא חוב, ואין כאן כסף מסוים הנשמר להם, ולכן אינם נחשבים מוחזקים בממון - ומשום כך אינם חולקים.

ולכן אתה, **הב ליה**, תן לו את מעותיו. אך אין עלי להפסיד מכך שאתה האמנת לו, וכיון ששילמתי לפועל על פיך, אין מה שיפטור אותך מלשלם - ולכך חייב בעל הבית לשלם לחנווני.

ושכיר נמי, משום כך נוטל הוא מבעל הבית את שכרו, אף על פי שהחנוני נשבע שהוא נתן לו, ועל סמך שבועה זו החנוני נאמן ליטול את התשלום מבעל הבית. משום ד**אמר ליה** השכיר הפועל **לבעל הבית: אנא, עבדי עבידתא גבך**, אני עבדתי אצלך, ונתחייבת לשלם לי על כך. וכיון שאני טוען שלא קיבלתי את שכרי, עליך לשלם לי, ואף על גב שהחנווני טוען ונשבע שהוא שילם לי, **מאי איכפת לי גבי חנוני**? איני מאמין לו! **ואף על גב דמשתבע לי, לא מהימן לי**. אף אם הוא ישבע שנתן לי, הוא אינו נאמן לי, כיון שאני אומר שהוא רשע ואינו נאמן בשבועה.

הלכך, תרוייהו משתבעי, ושקלי מבעל הבית. ומשום כך הדין הוא ששניהם נשבעים ונוטלים מבעל הבית. [71]

סוגיא דרבי חייא קמייתא: התובע את חבירו סכום של ממון, והלה מודה לו במקצת מסכום התביעה, חייב הנתבע להשבע שאין הוא חייב יותר ממה שמודה. [אבל הכופר בכל פטור משבועה].

דין זה נלמד מהאמור בפסוק [שמות כב ח] "על כל דבר פשע, על שור, על חמור, על שה, על שלמה, על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה". והגמרא במסכת בבא קמא [קו ב] דורשת ומבארת כי מה שאמר הכתוב "כי הוא זה", בא ללמד על "מודה במקצת" - ונאמר בכתוב שם "ונקרב בעל הבית אל האלהים", ופירושו, שחייב שבועה [72].

[71] פירש הריטב"א [החדשים] שכוונת הגמרא בלשון קצרה כך הוא: ששם אין לפועלים ולחנווני תביעה זה על זה, אלא כל אחד מהם תובע בנפרד מבעל הבית, ותביעת כל אחד היא תביעת ברי, והבעל הבית הוא שמא שהרי אין הוא יודע אם אכן החנווני נתן לפועלים או לא. ואם כן היה צריך להיות הדין שיטול כל אחד מהם ממנו בלא שבועה, כדין התובע את חבירו ממון והלה אומר 'איני יודע אם פרעתיך' שהדין שחייב לשלם, ואם כן כאן הרי זה דומה ל'איני יודע אם פרעתיך' ולכן חייב הבעל הבית לשלם להם אף ללא שבועה, אלא שמתקנה דרבנן עליהם להשבע. ובבעל המאור סוף מסכת שבועות חילק, שגבי הפועלים הבעל הבית נחשב כאומר איני יודע אם פרעתיך, שהרי נתחייב להם שכר ואינו יודע אם קיבלו או לא. אבל כלפי החנווני הרי זה דומה לתובע את חבירו וחבירו משיב לו 'איני יודע אם נתחייבתי', כיון שחיוב בעל הבית לחנווני נוצר בשעה ששילם החנווני לבעל הבית, וכאן הרי בעל הבית אינו יודע אם החנווני נתן לפועלים אם לאו, ואם כן הרי זה כאומר איני יודע אם נתחייבתי שהדין בזה שאינו חייב לשלם, ומה שנוטל החנווני מבעל הבית אינו אלא מתקנה דרבנן. - וטעם התקנה ביאר הרמב"ן שם משום שהחנווני טוען לבעל הבית; האמנת לי בכך שלא אמרת לי להביא להם בעדים] - ועיין בקצות החושן ריש סימן צ"א שביאר את טעם השיטות הסוברים שגם כלפי החנווני נחשב בעל הבית כאומר 'איני יודע אם פרעתיך'.

[72] והנה התוס' [ד"ה מפני] הקשו מהיכן המקור שכופר הכל פטור משבועה. וצריך עיון דהרי הפסוק שבו נתחדש שחייב שבועה הוא רק במודה במקצת, ואם כן מהיכן נלמד לחייב את הכופר הכל בשבועה, ומה הוקשה לתוס'. ויעוין בתוס' הרא"ש שביאר שהקושיא היא שנלמד כופר הכל מ'במה מצינו' ממודה במקצת. ועיין עוד בבית הלוי ח"ב סי' ל"ז אות ב' מה שכתב לבאר בדברי התוס'.

ועל זה בא רבי חייא ומחדש, ששבועה זו של מודה במקצת אינה דווקא במקום שהנתבע מודה במקצת. אלא אפילו אם כפר הנתבע בכל, אלא שבאו עדים והעידו על מקצת מן הטענה שהיא נכונה - גם במקרה זה חייב הנתבע להשבע כאילו הודה הוא בעצמו במקצת. וטעמו של רבי חייא יבואר בגמרא.

תני רבי חייא: התובע את חבירו, וטוען: **מנה** [מאה זוז] **לי בידך! והלה** מכחיש **ואומר**: **אין לך בידי כלום! - והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז**. יש עדים המעידים שאכן לוה הנתבע מן התובע, אלא שסכום ההלוואה היה חמישים זוז בלבד, ולא מאה כמו שתבע המלווה. [73] -

נותן לו חמשים זוז, כמו שהעידו העדים, **וישבע על השאר**. על החמישים הנותרים שכופר בהם, ישבע הנתבע שאינו חייב לו - וטעם שבועה זו הוא **שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת כאן עדים, מקל וחומר!** שהרי במקום שהנתבע מודה למקצת מטענת התובע, חייב הנתבע בשבועה כדין 'מודה במקצת' - קל וחומר שבמקום שעדים העידו שמקצת מטענת התובע נכונה שחייב הנתבע בשבועה, כי אם הודאת פיו, שכוחה קל, מחייבתו שבועה, קל וחומר שעדים, שכוחם עדיף, יחייבו שבועה - ולקמן הגמרא תבאר מהו הקל וחומר, ומדוע העדאת עדים עדיפה על הודאת פיו.

ומוסיף רבי חייא -

ותנא תונא, התנא במשנתנו, מסייע לדין זה. שהרי מבואר במשנתנו **ששנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה** [**וכו'**] וזה אומר אני מצאתיה שיחלוקו -

והא הכא, והרי במקרה זה של 'שנים אוחזין', **כיון דתפיס**, כיון שכל אחד מהם תפוס בחצי טלית, [75] **אנן סהדי**, הרי מחמת תפיסה זו אנו עדים, [74] **דמאי דתפיס האי דידיה**

[73] וכתבו הראשונים [הרשב"א הריטב"א והר"ן] שאין מדובר שהעדים העידו שעדיין חייב לו את אותם חמישים, שהרי יש כלל ש'אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות', והיינו ששבועת מודה במקצת אינה אלא במקום שגם ההודאה וגם הכפירה היו במטלטלין, אבל אם ההודאה או הכפירה היו בקרקע שוב אין נשבעים שבועת מודה במקצת. [עיין לקמן ה א וברש"י ד"ה א"נ ובראשונים שם]. ואם כן, למאן דאמר 'שעבודא דאורייתא', שלשיטתו בכל הלואה משתעבדים קרקעות הלוה למלוה, נמצא שהמודה במקצת הלוואה וכפר במקצתה, הרי זה כפירה והודאה בקרקעות, שהרי בהודאתו הודה שהקרקעות משועבדים למלווה ובכפירתו כפר בזה - ובקרקעות אין שבועה. ובהכרח, שכאן מדובר שהעדים העידו שלוה, אך על פי עדותם אי אפשר לחייבו, שהרי יתכן שפרע כבר את חובו. ואף על פי כן מחייבים אותו לשלם משום שטוען 'לא לויתי', והכלל הוא ש'כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי'. נמצא שיש כאן העדאת עדים שלווה והודאת פיו שלא פרע, ולכן חייב! ואם כן, אין כאן 'כפירת שעבוד קרקעות', משום שבמקרה זה אין הקרקעות משתעבדים! כי 'שעבוד קרקעות' הוא דוקא במקום שיש עדים או שטר המורים על ההלוואה. אבל אם כל חיובו הוא על פי הודאתו, שמודה בתוך דבריו שלא פרע, אין הקרקעות משתעבדים ואינו יכול לגבות מלקוחות. וממילא אין זה 'כפירת שעבוד קרקעות, ולכן נשבע.

[74] מלשון זה משמע שהחלוקה במשנתנו היא חלוקה ודאית מכח תפיסתם, ויש עדות שכל אחד בעלים על חצי. אמנם עיין בשמ"ק לקמן ו א שכתב שלשון אנן סהדי לאו דווקא. וע"ע בש"ך סימן ע"ה שכתב שמה שכתוב בגמרא שיש 'אנן סהדי', אין הפירוש שאנו עדים שכל אחד מהם תפוס בחצי הטלית, אלא שאחר שבית דין פסקו להם

הוא, שהחצי שתופס בו אחד מהם הרי הוא שלו [כדין כל דבר שתחת יד אדם שאנו עדים שהדבר שלו שהרי יוצא מתחת ידו] וכמו כן על החצי שחבירו תופס, אנו עדים **דמאי דתפיס האי**, **דידיה הוא**, שחצי זה הוא שלו -

ונמצא, שכנגד טענתו 'כולה שלי', יש עדות שהחצי של חבירו - והרי זה ממש כדברי רבי חייא, שהנתבע כופר בכל [שהרי טוען כולה שלי ואין לחבירי חלק בה], ועדים מעידים שחצי טענת התובע נכונה [שהרי 'אנן סהדי' שחצי שלו] - **וקתני "ישבע"**.

ומבואר במשנה שבמקרה זה חייב להשבע כדברי רבי חייא! [76]

ומקשינן: **מאי "שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר"**? מדוע הוצרך רבי חייא לקל וחומר כדי להוכיח שהודאת פיו איננה עדיפה מהעדאת עדים [וכמו שבהודאת פיו נשבע כך גם בהעדאת עדים]. - הרי מצד הסברא יש לדמות העדאת עדים להודאת פיו אף ללא קל וחומר, וכמו שהמודה במקצת חייב שבועה על מה שכפר, כך גם עדים המעידים על מקצת הטענה חייב שבועה על השאר. [77]

ומתרצינן: **שלא תאמר** שדוקא **בהודאת פיו**, שמודה במקצת, **הוא דרמיא רחמנא שבועה עליה**. שרק שם חייבה התורה שבועה, וטעם השבועה הוא **כדרבה**, **דאמר רבה** - **מפני מה אמרה תורה: מודה מקצת הטענה, ישבע**? הלא אם היה כופר הכל, היה נאמן ללא שבועה, שהרי הכופר בכל פטור משבועה. ואם כן, עכשיו שמודה במקצת, נאמין

דין חלוקה, אז אנו עדים שכל אחד בעלים על חצי מהטלית מכח פסק בית הדין, אך קודם פסק הדין אין כאן מצב ברור לפנינו שלכל אחד יש חצי.

[75] עפ"י רש"י ד"ה אנן סהדי. ואף שלקמן הגמרא מעמידה שאינם תפוסים אלא בקצה הטלית, צ"ל שתפיסתם זו נחשבת כאילו כל אחד תפוס בחצי טלית, ועיין בהקדמה, וע"ע בהערה הבאה.

[76] והקשה הרשב"א כיצד יתכן לומר שזהו טעם השבועה במשנתנו, שהרי אם זה טעם השבועה, נמצא שהשבועה היא שבועה דאורייתא. וזה לא יתכן, שהרי השבועה במשנה היא 'שבועת הנוטלים', שעל ידי השבועה נוטל את חצי הטלית, ובדאורייתא אין כלל שבועת הנוטלים, אלא 'כל הנשבעין שבתורה, נשבעים, ולא משלמין' - ובהכרח שהשבועה במשנה [שהיא שבועת הנוטלים] היא מתקנת חכמים, ואיך אמר רבי חייא שזוהי שבועה דאורייתא. - וכתב הרשב"א שאכן הגמרא יכלה לפרוך את דברי רבי חייא בטענה זו. אבל הריטב"א כתב, שרבי חייא סבר ששבועת המשנה זוהי 'שבועת הנפטרין' שהרי בכך שנשבע נפטר מטענת חבירו הטוען 'כולה שלי'. ועיין לעיל דף ב ב הערה 7 שהבאנו חקירה זו אם שבועת המשנה היא שבועת הנפטרים או שבועת הנוטלים, ושם הבאנו שיטת התוס' ושיטת המאירי, ועי"ש מה שהבאנו מדברי הגר"א, ומה שהקשינו בסתירת דברי הרשב"א.

[77] ופירש ה'נחלת דוד', כי מה שפשיטא לגמרא כי אף בלא קל וחומר יש ללמוד דהעדאת עדים מחייבת שבועה כמודה במקצת, הוא משום שיסוד שבועת מודה במקצת הוא, שעל ידי שהודה למקצת הטענה נוצר ספק אולי כל טענת התובע נכונה, [דררא דממונא], שאם היה הנתבע כופר הכל, אין עדיפות לטענת התובע על תשובת הנתבע, אבל אם הודה למקצת הטענה יש ספק אולי התובע צודק בטענתו - ולכן צריך להשבע. ואם כן הוא הדין כשעדים מעידים על מקצת מטענת התובע שהיא נכונה, שוב נוצר דררא דממונא לתובע ויש לחייב את הנתבע בשבועה! - ועיין בבית הלוי סימן ל"ז אות ו' שביאר באופן אחר בשם בנו הגר"ח. [ופירושו מובא לקמן בעמוד ב'] אמנם בשימ"ק הביא ביאור אחר בשם מהר"י אבוהב עי"ש.

לו אף ללא שבועה ב'מיגו' [78] - שאם הוא משקר, הרי היה יכול לשקר יותר, ולכפור בכל ולהפטר משבועה. [79]

ועל זה תירץ רבה, שאין כאן מיגו, משום שיש **חזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו**, אין אדם מעיז להכחיש את חובו בפני הבעל חוב ולומר שלא היו דברים מעולם [80].

דף ג:

ולכן אין כאן מיגו, משום שבאמת **האי**, אותו שהודה במקצת, **בכוליה בעי דנכפריה**, רצה לשקר יותר ולכפור בכל, **והא דלא כפריה**, ומה שלא כפר בכל החוב, הוא **משום דאין אדם מעיז פניו** בפני בעל חובו לכפור הכל -

[78] עפ"י פירוש התוס' ד"ה מפני - אך ברש"י כתב ששאלת הגמרא מדוע אינו נחשב ל'משיב אבידה'. כמו שהמוצא מציאה והשיבה, והמאבד טוען שהמוצא לא החזיר את כל האבידה, שאף שהמוצא מודה במקצת, בכל זאת פטור משבועה. ואם כן גם כאן הוא כמשיב אבידה שהרי יכל לכפור הכל ואז היה פטור מממון ומשבועה, ובזה שהודה שחייב מקצת הרי הוא משיב אבידה לבעלים. אמנם מדברי הר"ן [ריש פרק כל הנשבעין] יש לדייק שגם כוונת רש"י היא כהתוספות ששאלת הגמרא היא מדוע אינו נאמן ב'מיגו'. [משום שהר"ן שם הביא את פירוש התוס', וכתב שכן פירש רש"י]. ויש לבאר בדבריו שאף שרש"י פירש שיחשב כמשיב אבידה, מכל מקום אין כוונתו לדין זה שהבאנו לעיל, אלא כוונתו לדין 'מיגו', שבכמה מקומות מצאנו שדין 'מיגו' נקרא בשם 'משיב אבידה'. [דוגמה לזה היא לקמן ח א]. אמנם יעויין ברש"י שבועות ל"ח ב ד"ה משיב אבידה, ששם פירש רש"י להדיא שכוונת רבא להקשות מדוע אינו נחשב למשיב אבידה, עיי"ש. והראשונים הוכיחו מדברי רש"י שפטור משיב אבידה משבועה הוא מדאורייתא, דאם לא כן אף שכאן הוא כמשיב אבידה מכל מקום הרי חייב להשבע מדאורייתא! [ואף על פי שבמשנה בגיטין מח ב כתוב להדיא שמה שלא נשבע הוא מפני תיקון העולם, עיין בר"ן שם שישב זה] - וצריך עיון ממה שכתב רש"י לקמן ד ב ד"ה אינו שפטורו של משיב אבידה הוא מדרבנן מפני תיקון העולם. וכן משמע מדבריו בגיטין נא ב ובכתובות יח א.

[79] דעת הר"י מיגאש [שבועות מה ב והובא ברא"ש בשבועות ריש פרק כל הנשבעין סימן ג'] שגם במקום שנאמן במיגו, אין נאמנות זו מועלת לפטור משבועה. והר"ן ברישׁ פרק כל הנשבעין וכן הרא"ש שם הוכיחו שלא כדבריו מסוגייתינו, שהרי מבואר כאן שאם היה לו מיגו היה נפטר משבועת מודה במקצת. - ובפשטות יש לומר שהר"י מיגאש פירש כאן את הסוגי' כשיטת רש"י שהובאה בהערה הקודמת, דלא הקשה רבה שיפטר בשבועה מחמת מיגו אלא משום דהוי כמשיב אבידה. ויעוין מה שכתב בזה ב'אורים ותומים' סוף סימן פ"ב בכללי מיגו סקי"ג.

[80] ובטעם חזקה זו נחלקו רש"י ותוס'. דעת רש"י [ב"ק קז א] שזהו דווקא בהלוואה משום שאין אדם מעיז פניו בפני מי שעשה לו טובה והלוה לו כסף, אבל בפקדון שלא עשה לו טובה מעיז. אבל התוס' חולקים וסוברים שאין אדם מעיז פניו בכל מקום, משום שאותו שכנגדו מכיר בשקרו.

[81] הראשונים הקשו, ממה שמבואר בגמרא בבא בתרא לו א שגם במקום העזה אומרים מיגו. והיינו שאם יכל לטעון טענה יותר טובה אף שהיא טענה שיש בה העזה בכל זאת יש לו מיגו. ואילו בסוגיתינו מבואר שאין אומרים מיגו במקום שהטענה שיכל לטעון היא טענת העזה. ותירצו הר"ן והנמו"י [בבבא בתרא שם], וכן הרמב"ן כאן [הוצ' מערבא], שלענין להפטר מממון מועיל מיגו אף אם הוא מיגו דהעזה, אבל לענין להפטר משבועה אין מועיל מיגו דהעזה, וצריך שהטענה שיכל לטעון תהיה טענה שאין בה העזה. - ובביאור החילוק כתב בקובץ שיעורים ח"ב סי' ג', על פי מה שיסד שם שבמיגו יש שני דינים. האחד, הוא ההוכחה שיש במיגו, והיינו שיש הוכחה שהוא אומר אמת שהרי יכל לשקר ולטעון טענה אחרת שעל ידה היה זוכה. - והשני הוא דין נאמנות. שאותו כח נאמנות שהיה לו אילו היה טוען את הטענה האחרת שבה היה זוכה - את אותו כח נאמנות יש לו בטענה שטוען עכשיו. והדברים ידועים. ולפי זה כתב הקובץ שיעורים שב'מיגו דהעזה' חסר רק את ההוכחה, כי בזה שלא טען את הטענה השניה אין הוכחה שאומר אמת, דיש לומר שמה שלא טען את הטענה הטובה הוא משום שאינו מעיז. אבל את הדין השני שיש במיגו והוא ש'כח הטענה' שיש בטענה השניה, קיים גם בטענה זו - זה יש גם במיגו דהעזה! ואם כן יש לבאר מדוע בממון אומרים 'מיגו דהעזה' ובשבועה אינו מועיל. דלענין להפטר

וכיון שלא יכל לכפור הכל, אין כאן מיגו [81]. וחייב להשבע על טענתו שהודה במקצת! שמא תאמר, אם אנו חושדים בו שמשקר, האיך בוא נאמן בשבועה, הלא החשוד על הממון, חשוד גם על השבועה [82] -

התשובה לכך היא, שאין הוא חשוד על הממון, משום - **והאי בכוליה בעי דלודי ליה**, שרצונו האמיתי הוא להודות על כל התביעה, **והאי דלא אודי**, ומה שלא הודה בפועל, הוא מפני שכעת אין לו כסף, ולכן בינתיים, **אשתמוטי הוא דקא מישתמט מיניה**, הוא משתמט מבעל חובו בכך שכופר במקצת - ו**סבר**, **עד דהוו לי זוזי ופרענא ליה**. דעתו היא שכאשר יהיה לו כסף, ישיב את חובו. [83]

ולכן, **אמר רחמנא**: **רמי שבועה עליה**, חייבה אותו התורה שבועה, **כי היכי דלודי ליה בכוליה**, כדי שיודה בכל החוב - ואינו נחשב חשוד על הממון שהרי אין בכוונתו לגזול את הממון, אלא להשיבו לאחר זמן.

וכיון שזהו טעם שבועת מודה במקצת, מובן מדוע אי אפשר לומר [לולי הקל וחומר שיבואר לקמן] שגם במקום שכופר הכל והעדים מעידים שחייב במקצת - שחייב הנתבע שבועה. משום שדוקא מודה במקצת איננו נחשב חשוד על הממון כי הוא משתמט וכוונתו להשיב את הממון -

אבל העדאת עדים, **דליכא למימר הכי**, אבל במקום שכפר הכל, ובאו עדים שחייב מחצה, לא יוכל להשבע, שהרי הוא חשוד על הממון, והחשוד על הממון חשוד גם על השבועה [84] - ולכן הוה אמינא, שגם אם העדים מעידים שחייב במקצת, **אימא לא** ישבע, **קא משמע לן** שגם במקרה זה חייב הנתבע להשבע, משום שמקרה זה נלמד

מממון די בנאמנות זו של 'כח הטענה' ולכן נאמן אף במיגו דהעזה, שהרי גם במיגו דהעזה יש את כח הטענה וכמו שביארנו. אבל לענין להפטר משבועה צריך מיגו של הוכחה וברור [במקום השבועה שהיא המבררת] ולזה לא מועיל מיגו דהעזה שבו אין הוכחה וברור שאינו משקר, וכנ"ל.

[82] עפ"י רש"י. אך בתוספות הרא"ש ובנמו"י [וכעי"ז בתוס' שלפנינו עיין לקמן] פירשו שהיה קשה לגמרא כך: מאחר ויש חזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, אם כן כשטוען שחייב במקצת נאמין לו מכח חזקה זו שאינו משקר, שהרי אינו יכול לשקר דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. [והנה התוס' כאן ד"ה בכוליה כתבו גם כן סברא זו, אלא שהם הוסיפו, שיהא נאמן במיגו שאם רצה היה יכול לכפור הכל, וצ"ע מדוע הוסיפו זאת, דלכאורא כדי להאמינו, די בחזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. - ועיין מהרש"א שפירש דהתוספות כאן סוברים, שאין כח ביד החזקה שאין אדם מעיז פניו לפטרו משבועה דאורייתא, ולכן הוצרכו התוס' להוסיף את המיגו]. - ועל זה תירצה הגמרא שאין כאן העזה כיון שכל כוונתו להשתמט.

[83] וכתב רש"י בגיטין [נא ב ד"ה חזקה], שמה שאנו אומרים שכוונתו רק להשתמט, אין זה בתורת ספק, אלא ברור שהוא רק משתמט, כי אם אינו משתמט אלא רוצה להפטר לגמרי מדוע לא כפר בהכל.

[84] עפ"י רש"י ותוס'. ויעוין ברמב"ן שפירש את הגמרא באופן אחר, והוא שדווקא במודה במקצת שיתכן לומר שמשתמט משום כך חייב שבועה. אבל העדאת עדים שלא שייך לומר שמשתמט, אם כן נאמין לו במה שכופר הכל! שהרי לא יתכן שמשקר דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. [מה שאין כן במודה במקצת שאין בו את ההוכחה הזו שהרי יתכן שמשתמט]. ועל זה קמשמע לן הקל וחומר שהואיל והוחזק כפרן במקצת, [שהרי הוא כפר בכל ועדים העידו שחייב מקצת] - שוב אין נאמן כלל וצריך להשבע.

בקל וחומר ממודה במקצת [85]. [וכמו שביארו התוספות שמהקל וחומר אנו למדים שגם כשכופר הכל, אין זה אלא טענת השתמטות עד שיהיה לו כסף, אך אינו מתכוון לגזול את הממון] [86].

ועתה הגמרא חוזרת לבאר את דברי רבי חייא, שלמד בקל וחומר שעדים המעידים שחייב במקצת, מחייבים את הנתבע בשבועה, כמו במקום שהודה הנתבע במקצת.

ומאי קל וחומר? -

ומה פיו שכוחו קל **שאין מחייבו ממון**, שהרי אין בכוח אדם לחייב עצמו בממון בהודאתו [ולקמן מקשה הגמרא הרי אדם יכול לחייב עצמו בממון בהודאת פיו] - ואף על פי כן פיו **מחייבו שבועה**, יש כח בפיו לחייבו בשבועה, שהרי המודה במקצת חייב בשבועה. -

[85] והקשו הראשונים, דאם כן הקל וחומר בא להקל עליו, שהרי בלי הקל וחומר היה חייב לשלם, כיון שהכלל הוא שבכל מקום שחייב שבועה ואינו יכול להשבע, חייב לשלם! ואם כן גם כאן, מתוך שאינו יכול להשבע [שהרי הוא חשוד על הממון] - משלם! ואילו אחר הקל וחומר יכול להשבע ולהפטר מלשלם. ותירצו הפני יהושע והחמדת שלמה, שבמקום שאינו יכול להשבע מחמת ספק פטור מלשלם. וכאן הלא אינו חשוד בוודאי, אלא הוא ספק, ובמקום כזה אינו משלם, ונמצא שלא בא הקל וחומר להקל עליו, אלא מכח הקל וחומר מתחייב בשבועה. ובבית הלוי הביא בשם בנו הגר"ח ליישב באופן אחר, ויובאו דבריו לקמן.

[86] כן הוא פשטות דברי התוס'. והאחרונים כולם תמהו מדוע לא פירשו התוס' דקא משמע לן הקל וחומר שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה. [וכמו שכתבו התוס' בהמשך דבריהם דזהו חידושו של רבי חייא שאין אומרים מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא]. ומשום כך הגיה המהר"ם בדברי התוס'. ופירש את כוונתם שזהו גופא החידוש שאין אומרים שהחשוד על הממון חשוד גם על השבועה. והנה בגוף דברי התוס' שכתבו שקא משמע לן הקל וחומר שאין הוא חשוד על הממון, הקשו הראשונים איך אפשר ללמוד דבר זה בקל וחומר. דבשלמא אם היה ספק על עצם חיוב השבועה אם יש שבועה בהעדאת עדים, שפיר אפשר ללמוד בקל וחומר שגם בהעדאת עדים יש חיוב שבועה. אבל כיון שהספק הוא אם יכול להשבע או שמא חשוד הוא על הממון ואינו יכול להשבע מה מועיל בזה קל וחומר? ומשום כך פירשו הראשונים את הסוגיא באופן שונה מפירש"י וכמו שהבאנו לעיל. ובבית הלוי סימן ל"ז אות ו' הביא בשם בנו הגר"ח ליישב את שיטת רש"י. דהנה הגמרא הקשתה לעיל מדוע צריך קל וחומר כדי ללמוד העדאת עדים מפיו, ומדוע אי אפשר ללמוד ללא קל וחומר שבהעדאת עדים נשבע כמו בהודאת פיו. - ודברי הגמרא צ"ע דבתורה נתחדש שמודה במקצת חייב שבועה, ומהיכא תיתי לומר שגם בהעדאת עדים חייב שבועה. [ועיין לעיל בגמרא שם שהבאנו את פירושו של ה'נחלת דוד' בענין זה]. ותירץ הגר"ח שקושית הגמרא היא, שגם העדאת עדים נכללת בלשון הפסוק שממנו לומדים שמודה במקצת חייב שבועה. שהרי בפסוק נאמר 'אשר יאמר כי הוא זה' ואפשר לפרש שהכוונה גם שהעדים אמרו 'כי הוא זה' וחייבו במקצת - ועל זה מתרצת הגמרא שכיון שבהעדאת עדים הוא חשוד על הממון, אם כן לא יתכן שהעדאת העדים נכללת בפסוק זה, שהרי בזמן נתינת התורה [שאז היה איסור גזל חמור בעיני האנשים] לא יכל הנתבע להשבע, כיון שהיה חשוד על הממון והשבועה, ואם כן בהכרח שלא כללה התורה בפסוק זה העדאת עדים שהרי הוא חשוד ואינו יכול להשבע - ועל זה בא הקל וחומר ללמדינו שאף שהעדאת עדים אינה נכללת בפסוק זה, מכל מקום אפשר ללמוד בקל וחומר שגם בהעדאת עדים יש בעיקרון חיוב שבועה. ואף שבזמן נתינת התורה אין נפק"מ במה שאנו לומדים בקל וחומר שגם שם יש חיוב שבועה שהרי הוא חשוד על הממון ועל השבועה, מכל מקום בזמנינו שהוקל איסור גזל והחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה - שפיר חייב שבועה מקל וחומר! ולפי זה מיושב, שהקל וחומר לא בא להשמיענו שהוא אינו חשוד על הממון, אלא הקל וחומר מלמדינו את עצם הדין שבהעדאת עדים יש חיוב שבועה. וכיון שהיום החשוד על הממון אינו חשוד על השבועה - שפיר יכול להשבע מחמת הקל וחומר!

קל וחומר **עדים**, שכוחם עדיף מפיו, **שהרי מחייבין אותו ממון - אינו דין שמחייבין אותו שבועה**, וודאי שיכולים לחייבו בשבועה.

ומקשינן: וכי **פיו אין מחייבו ממון**? האם אין אדם יכול להתחייב בממון על ידי הודאת פיו?

והא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, [87] והרי הדין הוא שהמודה לחבירו בממון, נחשבת הודאתו זו כאילו העידו כך מאה עדים. [88]

ומתרצינן: **מאי ממון**, מה שאמרנו שפיו אינו יכול לחייבו בממון, הכוונה שאין אדם יכול לחייב עצמו על ידי פיו בקנס, שהרי המודה בקנס פטור.

והקל וחומר הוא -

ומה פיו, שכוחו קל, **שאין מחייבו קנס**, [89] ובכל זאת יש בו כח **ומחייבו שבועה** במודה במקצת, - קל וחומר **עדים**, שכוחם עדיף מפיו, **שמחייבין אותו קנס - אינו דין שמחייבין אותו שבועה!**

ודחינן - אי אפשר ללמוד מפיו לעדים שיכולים לחייבו שבועה. שהרי מצינו שפיו יותר חזק מעדים. כי **מה לפיו**, **שכן מחייבו קרבן**, שמתחייב קרבן בהודאת פיו [אם הודה שחטא בשוגג] ואפילו אם עדים מכחישים אותו ואומרים שאינו חייב קרבן, [כגון שמעידים שהחתיכה שאכל אינה חלב אלא שומן] נאמן הוא לחייב עצמו [90] - **תאמר בעדים**, שכוחם חלש, **שאין מחייבין אותו קרבן** - שאם העידו עדים על אדם שחייב בקרבן והוא מכחישן [91] פטור מקרבן! [שנאמר 'או הודע אליו חטאתו' ולא שיודיעוהו

---

[87] והקשה בשטמ"ק בשם מהר"י אבואב למה הוצרכה הגמרא להקשות מדין זה של הודאת בע"ד כמאה עדים, הלא מגוף דין מודה במקצת מוכח שפיו מחייבו ממון, שהרי על ידי הודאתו מתחייב באותו מקצת - ויש להוסיף שהרי רש"י בקידושין [סה ב] כתב שיסוד דין הודאת בעל דין כמאה עדים נלמד ממה שהמודה במקצת יכול לחייב עצמו. ואם כן מדוע הביאה הגמרא את דין זה של הודאת בע"ד כמאה עדים ולא את מקור הדין שהוא 'מודה במקצת'.

[88] וידוע להקשות מכאן על שיטת המהר"י בן לב שהובאה בקצות החושן סימן ל"ד סק"ד שמה שאדם יכול לחייב את עצמו בהודאת פיו אין זה משום שנאמן במה שאומר, אלא שכשאומר שחייב הרי זה כהתחייבות חדשה וכאילו נותן מתנה לתובע. וקשה שלדבריו אין כלל נאמנות לפיו אלא שיכול להתחייב מחדש, ואם כן שפיר יש ללמוד קל וחומר, שכח פיו קל מכח עדים שעל ידי פיו אינו נאמן לחייב את עצמו ממון ואילו עדים נאמנים לחייבו ממון. ועיין בקצוה"ח שהקשה על דבריו מהמשך דברי הגמרא ויובא לקמן.

[89] הקצות החושן [סימן א' סק"ו] הוכיח מהסוגיא דמלבד מה שיש דין שהמודה בקנס נפטר מחיוב הקנס [שהרי גם אם באו עדים אח"כ פטור], יש עוד דין שאין נאמנות לפיו לחייב את עצמו בקנס. משום שאם לא נאמר כן אם כן אין כח פיו קל משל עדים, שהרי גם פיו יכול לחייבו בקנס אלא שיש דין צדדי שהמודה בקנס נפטר מחיובו. ובהכרח שמלבד דין הפטור שנוצר כאן ישנו עוד דין שאין נאמנות בפיו לחייב עצמו בקנס.

[90] עפ"י תוס' ד"ה מה לפיו, ומה שנאמן נגד עדים הוא משום שאדם נאמן על עצמו לענין חיוב קרבן יותר ממאה עדים. ועיין לקמן.

[91] כן הוא דעת רש"י ותוס' בביאור הסוגיא. והיינו שהוא נאמן נגד עדים לחייב את עצמו בקרבן, ואילו עדים אינם נאמנים נגדו לחייבו בקרבן. - ועיין בתוס' רבינו פרץ שהקשה כיצד הוא נאמן נגד עדים להביא חולין לעזרה. ותירץ שאם באו כהנים להקריב אין מוחין בידו. ובנוסח אחר כתב בשטמ"ק, שאם הוא בא בעצמו להקריב אין

אחרים [92] - וכיון שכן אם נבא ללמוד בקל וחומר מפיו לעדים, יש לפרוך ולומר שכח פיו חזק משל עדים שהרי פיו מחייבו קרבן - ולכן יכול לחייבו שבועה. מה שאין כן עדים שכוחם קל מפיו שאין יכולים לחייבו קרבן - אינם יכולים לחייבו בשבועה.

הא לא קשיא!

רבי חייא כרבי מאיר סבירא ליה, דאמר עדים מחייבין אותו קרבן, ולכך אין עדיפות לפיו על עדים, ואפשר ללמוד קל וחומר מפיו לעדים! - ודין זה שחידש רבי מאיר שעדים יכולים לחייב בקרבן, נלמד **מקל וחומר**. וכמו שמבואר במשנה במסכת כריתות [יא ב]: **דתנן, אמרו לו שנים: אכלת חלב** בשוגג וחייב אתה קרבן, **והוא** מכחיש **ואומר: לא אכלתי. רבי מאיר מחייב** אותו בקרבן, אף על פי שהוא מכחיש את דברי העדים, **וחכמים פוטרים** אותו מקרבן - וטעמם של רבי מאיר וחכמים יבואר להלן.

אמר רבי מאיר לחכמים: **אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה**, אם מצינו שיש כח לעדים להביא אדם למיתה [כשמעידים עליו שעבר עבירה שיש בה מיתה] - **לא יביאוהו לידי קרבן הקל**? האם לא יהיה בכוחם להביאו לידי חיוב קרבן הקל ממיתה? -

אמרו לו חכמים לרבי מאיר: **מה אם ירצה לומר מזיד הייתי, יפטר**. הלא כשהעידו עליו העדים שאכל חלב בשוגג, יכול הוא להשיבם ולטעון שאכן אכל, אך לא בשוגג אלא במזיד. ואם היה טוען כן היה פטור מקרבן, שהרי אין מביאין קרבן על מזיד. ואם כן, יש להאמינו במה שאומר לא אכלתי, במיגו שיכל לטעון שאכל במזיד [94] ולהפטר מקרבן!

מוחין בידו - ובביאור הדברים כתב בקובץ הערות אות רנ"א שלנוסח הראשון הדין שאדם נאמן על עצמו, הוא דין כלפי כל העולם, שאנו מאמינים לו בדברים הנוגעים לעצמו, ומשום כך יכולים הכהנים להקריב את קרבנו שהרי על מה שנוגע לעצמו נאמן כלפי כולם. אבל לנוסח השני נאמנות האדם על עצמו היא רק כלפי עצמו, אך אין אנו מאמינים לו. ולכן הוא עצמו יכול להביא קרבן שהרי נאמן לגבי עצמו, אבל הכהנים אינם יכולים להקריב את קרבנו שהרי אינו נאמן כלפיהם שחייב קרבן. - והראשונים חלקו על רש"י ותוס' בביאור הסוגי' עיין רמב"ן רשב"א ריטב"א ור"ן.

[92] וצ"ע ממה שכתב רש"י להלן דנאמן במיגו, והכא כתב שנאמנותו נלמדת מפסוק. ועיין בחידושי רבי אריה ליב מאלין מה שכתב ליישב בזה.

[93] כן פירש"י ד"ה והוא אומר. ובתוס' הקשו שזה מיגו נגד עדים, שהרי העדים מעידים שאכל. ומיגו לא מועיל נגד עדים. ולכן פירשו התוס' שמדובר שאחר שאמר לא אכלתי, פירש את דבריו שכוונתו היתה שלא אכל שוגג אלא מזיד. וסוברים רבנו שכיון שפירש את דבריו ואמר לא אכלתי שוגג אלא מזיד, אנו מאמינים לו שכך היה כוונתו בתחילה ופטור מקרבן. ולרבי מאיר אינו נאמן לפרש את דבריו שאמר 'לא אכלתי', ומשום כך אינו נאמן נגד עדים.

[94] והקשו התוס' דהלא אין להאמינו במה שטוען 'מזיד הייתי' דאין אדם נאמן לשים את עצמו רשע, כמבואר בסנהדרין דף ט ב. ותירצו התוספות וזה לשונם: 'דאין נאמן לפסול עצמו, אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה'. ופשטות כוונתם שכאן אינו נחשב שמשים עצמו רשע במה שאומר מזיד הייתי, דאדרבא, עושה הוא תשובה ואינו חפץ להביא חולין לעזרה [שהרי אם אכל במזיד פטור מקרבן ואם בכל זאת נחייבהו בקרבן נמצא שהביא חולין לעזרה. וכן ביאר בדברי התוס' בקובץ הערות יבמות כא ב. - אבל בתוספות ביבמות כה ב ד"ה ואין כתבו, שהכלל שאין אדם משים עצמו רשע פירושו שאדם לא נאמן לפסול את עצמו לעדות על ידי שהוא אומר שהוא רשע, אבל לגבי דברים אחרים נאמן לספר על עצמו שהוא רשע, ומשום כך כשאומר מזיד הייתי, אף שאין נאמן בטענתו זו לפסול את עצמו לעדות, מכל מקום נאמן בטענה זו שאומר שפטור מקרבן.

[93] ודחינן: **אלא, מה לפיו שכן מחייבו אשם**. עדיין יש לדחות את הקל וחומר מצד אחר. שהרי אדם שנשבע וכפר בממון, ואחר כך הודה שנשבע לשקר - חייב על פי הודאתו בקרבן אשם, שנאמר 'וההודה אשר חטא, והביא את אשמו'. מה שאין כן עדים, אינם יכולים לחייבו באשם. נמצא שיפה כח פיו מכח עדים, פיו מחייבו אשם ועדים אינם יכולים לחייבו [95], ואם כן, שוב אי אפשר ללמוד קל וחומר מפיו לעדים.

ומקשינן: **אשם היינו קרבן**! הרי הוכחנו לעיל שרבי חייא סובר כרבי מאיר שיש בכח עדים לחייב אדם בקרבן, ודין זה הוא אף בקרבן אשם! [96] וממילא לשיטתו אין כח פיו יפה משל עדים שהרי גם עדים יכולים לחייבו באשם.

אלא, אם יש לפרוך את הקל וחומר, כך יש לפרוך: **מה לפיו**, שכוחו חזק, **שכן מחייבו חומש**, אם נשבע שאינו חייב ממון, ואחר כך הודה שנשבע לשקר חייב לשלם את חובו בתוספת חומש, ואילו אם העידו עדים ששיקר בשבועתו אינו חייב חומש - נמצא שעדיף כח פיו על כח העדים.

ומתרצינן: **הא לא קשיא**! כיון **שרבי חייא כרבי מאיר סבירא ליה**, ממילא **כי היכי דמחייב ליה** רבי מאיר **קרבן** על ידי עדים **מקל וחומר** שיכולים לחייבו מיתה כך - **מחייב ליה חומש** מאותו **קל וחומר**, שאם יכולים העדים להביאו לידי מיתה החמורה

[95] וצריך עיון דהרי מה שמתחייב על ידי פיו אשם, אין זה משום כח שיש בפיו יותר מעדים, אלא שכך היא צורת חיוב האשם שאינו בא אלא על ידי הודאתו שנאמר 'והתודה', ואם כן אין כאן אלימות כח פיו על עדים, דמה שעדים לא מחייבים אותו באשם אין זה מפני שאין בהם כח אלא שאם לא הודה אין כאן מצב חיוב - ובאמת שבזה ביאר בריטב"א [החדשים] מה ההוה אמינא של הגמרא שבאשם מודה רבי מאיר לחכמים שאין העדים יכולים לחייבו, והוא משום שבלא הודאתו אין כאן חיוב שנאמר 'והתודה'. אך עדיין צריך עיון מהי קושית הגמרא הלא אין כאן עדיפות כח פיו על עדים. אלא שללא הודאת פיו אי אפשר להתחייב באשם וכמו שהקשינו. - ועיין בהערה הבאה.

[96] נמצא שלרבי מאיר יש כח ביד העדים לחייבו בקרבן אשם אף שהוא מכחיש אותם. וזה קשה מאד כמו שהקשו הראשונים דהרי באשם כתוב בתורה 'והתודה' ובלא שמתודה ומודה שנשבע לשקר אינו חייב באשם, ואף אם יבא אליהו ויאמר שחייב אשם אינו חייב עד שיודה בפיו. - והוכיחו זאת הראשונים שהרי גבי קרבן חטאת אם העדים מעידים שהוא חייב והוא אין מכחישן גם רבנן מודים לרבי מאיר שחייב בקרבן, ואילו גבי אשם אם העידו עדים שחייב והוא אין מכחישן סוברים רבנן שפטור, משום שלא נתקיים כאן 'והתודה'. - ותירץ הרשב"א [וכן הוא בעוד ראשונים] שרבי מאיר סובר שכאשר עדים מעידים שחייב אשם הרי זה כאילו הודה בפיו שחייב! ועיין בספר איילת השחר מה שביאר בדבריו. - אמנם באור שמח [פ"ז מהלכות גזילה ואבידה הלכה ח'] כתב, שדין פשוט הוא במשניות ובתוספתא ובירושלמי, שאין חיוב אשם אלא כשהודה בפיו. וכתב שם ש'סוגיא אחת בפרק קמא דבבא מציעא דף ג' מתנגדת לזה', שהרי בסוגייתינו מבואר שלרבי מאיר עדים יכולים לחייבו באשם אף שהוא לא הודה, וכמו שביארו הראשונים שהעדאת עדים הרי היא כהודאת פיו. והאור שמח מסיק שם שגם לרבי מאיר אין לחייבו באשם על פי עדים אם לא הודה בפיו. אלא שבסוגייתינו מדובר שהעדים העידו שנשבע לשקר והודה, ועל זה מסיק הגמרא שאין להוכיח שכח פיו גדול משל עדים שהרי מה שעדים לא יכולים לחייבו באשם אין זה מחמת חלישות כח העדים, אלא שאם לא מודה אין כאן חיוב. אבל בעיקר הדבר נאמנים עדים כמו פיו. וזהו שדוחה הגמרא 'אשם היינו קרבן', דהיינו שלרבי מאיר אם העדים מעידים שהודה יכולים לחייבו בשבועה. ואם כן אין כח פיו עדיף על עדים שהרי גם עדים יכולים לחייבו באשם [באופן שמעידים שהודה ונתחייב באשם] - אבל לרבנן גם אם העדים מעידים שהודה אין כח בידם לחייב אותו קרבן אם מכחישם. ועיין ב'אבי עזרי' שם מה שהשיג על דברי האור שמח, עי"ש.

קל וחומר שיכולים לחייבו בתשלומי חומש הקל. - ואם כן אין עדיפות לפיו על עדים, ושפיר אפשר ללמוד קל וחומר מפיו לעדים! **אלא** אם יש לדחות את הקל וחומר, כך יש לדחותו -

מה לפיו, **שכן אינו בהכחשה ובהזמה**, אם הודה לחבירו על ממון, ובאו שני עדים והכחישוהו ואמרו שאינו חייב, אין העדאת העדים פוטרת אותו ממה שהתחייב על ידי הודאתו, משום שהודאת בעל דין כמאה עדים [97] -

תאמר בעדים, **שישנן בהכחשה ובהזמה** שאם באו עדים אחרים והכחישו או הזימו את עדותם פטור מלשלם - נמצא שיפה כח פיו מכח עדים, שהודאת פיו אינה ניתנת להכחשה או להזמה, ואילו עדים שהוכחשו או הוזמו עדותן בטילה. -

ולכן דוחה הגמרא, ואומרת שהקל וחומר שלמד רבי חייא אינו מהודאת פיו - * **אלא** דינו של רבי חייא [שכשעדים מעידים על מקצת התביעה חייב הנתבע להשבע על השאר כדין מודה במקצת], **אתיא** נלמד מקל וחומר **מעד אחד** -

ומה עד אחד, **שאין מחייבו ממון** בעדותו, שנאמר [דברים יט - טו] 'לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת', - ובכל זאת עד אחד **מחייבו שבועה**, שאם כפר בכל ועד אחד מכחיש, חייב הנתבע להשבע ולהכחיש את העד המסייע לתובע -

ואם כן, הוא שעד אחד מחייב שבועה - קל וחומר ששני **עדים** שכוחם עדיף משל עד אחד **שהרי מחייבין אותו ממון - אינו דין שמחייבין אותו שבועה!**

ודחינן: אין דומה כלל המלמד לנלמד - **דמה לעד אחד**, **שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע**. שהרי שבועת עד אחד היא שבועה להכחיש את מה שהעד מעיד.

דף ד.

תאמר בעדים, **שעל מה שכפר הוא נשבע**. ואילו בדינו של רבי חייא, אין השבועה על מה שהעידו העדים, שהרי שבועתו היא בכדי להפטר מהחצי השני, שעליו אין העדים

[97] מכאן הקשה בקצוה"ח [סי' ל"ד ס"ק ד'] על שיטת המהריב"ל שסובר דדין 'הודאת בעל דין כמאה עדים' אין זה מדין נאמנות, אלא שכשמודה הרי הוא מתחייב בהודאתו חיוב חדש, ויכול אדם לחייב את עצמו בחיוב חדש שלא היה עליו קודם. ומכאן מוכח שלא כדבריו, שהרי לדבריו מה שפיו אינו בהכחשה ובהזמה אין זה מפני חוזק כח פיו, אלא הוא משום שלא שייך להכחיש ולהזים את הודאתו, שהרי גם אם יכחישו או יזימו את הסיפור שעליו הודה, זה לא יפטרנו מחיובו שהתחייב בהודאתו לחבירו - ואם כן אין כאן עדיפות כח פיו על כח העדים - ועיין עוד בקצות החושן שם, שהקשה על המהריב"ל מגוף דין מודה במקצת, דלדברי המהריב"ל אין כאן הודאה במקצת אלא התחייבות חדשה על מקצת מסכום ההלוואה עי"ש.

[98] כן פירש רש"י. ובריטב"א כתב שאין זה פירכא אלא הוא כעין 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון', שאי אפשר ללמוד מעד אחד יותר ממה שיש בעד אחד עצמו, ושבועה זו לא קיימת בעד אחד. ובפני יהושע פירש את דברי הגמרא שאין זה פירכא כדרך כל הפירכות אלא שהגמרא דוחה שאין שייכות כלל בין שתי השבועות ואי אפשר ללמוד משבועת עד אחד לסוג שבועה שונה לחלוטין. - וכן הוא בראשונים לקמן עיין הערה 4

מעידים. ואם כן, מנין לו לרבי חייא להחמיר ולחדש שבועה כזו, [98] שאינה דומה כלל לשבועת עד אחד.

ומשום כך דוחה הגמרא, ואומרת שדינו של רבי חייא לא נלמד מעד אחד -

אלא, **אמר רב פפא**: דינו של רבי חייא **אתי**, נלמד, **מגלגול שבועה דעד אחד** - שהרי הגמרא בקידושין [כז ב] דורשת מן הפסוק, שבכל מקום שמתחייב אדם שבועה, יכול התובע לדרוש ממנו להשבע גם על טענות אחרות שיש לו עליו, וחייב להשבע לו אף על טענות שאין עליהם כשלעצמן חיוב שבועה - וזהו דין "גלגול שבועה", שהתובע מגלגל על הנתבע עוד שבועות אגב השבועה שהתחייב בה -

וכן אם נתחייב הנתבע שבועה על ידי עדות עד אחד, יכול התובע לגלגל עליו עוד שבועות אחרות על טענות שאין בהם חיוב שבועה -

ומשבועת גלגול על ידי עד אחד, למד רבי חייא קל וחומר. כי אם עד אחד, שכוחו קל, שאין בכוחו לחייב ממון, בכל זאת יכול לחייבו בגלגול שבועה להשבע גם על מה שלא העיד [99], קל וחומר ששני עדים שכוחם עדיף על עד אחד, שהרי בכוחם לחייב ממון, ודאי שיכולים הם לחייבו שבועה, גם אם השבועה היא לא על מה שהעידו. [ולכן כשמעידים על מקצת מהתביעה, יכולים לחייבו שבועה על השאר - ואף שעל השאר לא העידו].

אך דוחה הגמרא:

מה לגלגול שבועה דעד אחד, **שכן שבועה גוררת שבועה**. אי אפשר ללמוד מגלגול שבועה של עד אחד לדינו של רבי חייא. שהרי שבועת הגלגול איננה מחמת כח העד האחד, אלא כיון שחייב העד שבועה על מה שהעיד - שבועה זו גוררת אחריה עוד שבועות. ואם כן, לא מצינו שעד אחד מחייב שבועה על מה שלא העיד, אלא השבועה שחייב העד את הנתבע, מאפשרת לתובע לחייב אותו שבועה נוספת, גם על מה שלא

[99] וצריך עיון מה ההוה אמינא ללמוד מגלגול שבועה בעד אחד, והלא לשבועת הגלגול אין קשר לעדותו של עד אחד, דשבועת גלגול קיימת בכל השבועות, ובהכרח שזהו דין צדדי שהיכן שיש שבועה אפשר לגלגל עוד שבועות, ואם כן מה שייך ללמוד בזה קל וחומר מעד אחד? - ולשיטת רש"י יתכן שזהו פירכת הגמרא עיין לקמן. - וידוע מה שביאר בזה ב'חידושי רבי שמואל' [סימן ה'] שיש שני דיני גלגול שבועה, האחד הוא הדין שאם נתחייב לו שבועה יכול לגלגל עליו שבועה על טענות אחרות שיש לו עליו, ואף יכול להעלות תביעות חדשות ולגלגל עליהם שבועה. - אך ישנו דין נוסף, שהטוען טענה אחת שעל חלק ממנה יש חיוב שבועה, צריך להשבע על כל הטענה את אותה שבועה שנתחייב מחמת העד! כגון שתבע ממנו כלים וקרקעות, והלה הודה במקצת הכלים וכפר בכל הקרקעות - שמתוך שחייב שבועה על הכלים חייב באותה שבועה להשבע גם על הקרקעות מפני שהכל טענה אחת - ועיין שם שכתב כמה נפק"מ בין שני סוגי הגלגול. ולפי זה כתב הגר"ש, שהתובע את חבירו מנה ועד אחד מעיד על מקצת מן התביעה, שאז אמרינן מתוך שחייב שבועה על מה שהעיד העד, יכול לחייבו להשבע שבועת עד אחד גם על שאר הטענה שהכל טענה אחת - ובמקרה זה השבועה היא מחמת העד, שהרי את אותה שבועה שנשבע על המקצת חייב להשבע על השאר, שהכל טענה אחת היא - ואם כן יש לומר שממקרה זה למד רבי חייא קל וחומר מגלגול שבועה שמחייב עד אחד - ויסוד זה למד הגר"ש מדברי הרמב"ם פ"ה מטו"ט הלכה י"ב עי"ש.

העיד העד - **תאמר בעדים, דממון קא מחייבי**. עדים שמעידים על מקצת הטענה, אינם מחייבים את הנתבע להשבע, אלא מחייבים אותו לשלם ממון. ואין כאן שבועה שתגרור שבועה. ואם כן, היכן המקור שיכולים לחייבו שבועה על החצי שעליו לא העידו? ומשום כך חוזרת בה הגמרא, ואומרת שאין הקל וחומר מגלגול שבועה, [100] אלא הוא כמו שאמרנו בתחילה, שהקל וחומר הוא מעד אחד, ואף על פי שדחינו, מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע, ואילו בדינו של רבי חייא אין השבועה על מה שהעידו העדים אלא על מה שכופר - על זה יש לומר, **פיו יוכיח**, שהרי מצינו שפיו מחייבו שבועה אף על מה שלא הודה.

ואף שדחינו ראיה זו, כי **מה לפיו, שכן אינו בהכחשה**, שכח פיו גדול מכח עדים, שאין כח ביד עדים לבטל את הודאת פיו, ואילו העדים שהכחישום או הזימום, בטלה עדותם - על פירכא זו יש להשיב, **עד אחד יוכיח, שאף על פי שישנו בהכחשה**, [101] שאם באו עדים והכחישוהו עדותו בטילה, ובכל זאת **מחייבו שבועה**. יכול הוא לחייב שבועה - ואם כן, שוב אין לפרוך שעדים אינם יכולים לחייבו שבועה משום שישנם בהכחשה, שהרי בעד אחד אנו רואים שגם מי שישנו בהכחשה יכול לחייב שבועה - אלא שעדיין יש להקשות, שאין להוכיח משבועת עד אחד לדינו של רבי חייא.

כי **מה לעד אחד, שכן על מה שמעיד הוא נשבע**. [102] שהרי אינה דומה השבועה שמחייב עד אחד לשבועה שמחייבים העדים, כי שבועת עד אחד היא שבועה על מה שהעיד העד [שנשבע להכחישו], **תאמר בעדים, שעל מה שכפר הוא נשבע**. שהרי בדינו של רבי חייא אינו נשבע כלל על מה שהעידו העדים שמחייבים אותו, אלא נשבע להפטר מאותו חצי שעליו העדים לא מעידים -

על זה יש להשיב, **פיו יוכיח**, שהרי בכל שבועת מודה במקצת, אף על פי שהודאתו היא המחייבת אותו שבועה, מכל מקום, השבועה איננה על ההודאה אלא על מה שכופר -

---

[100] לפי פירוש רש"י וכמו שביארוהו הראשונים, אך הרבה מהראשונים חולקים על רש"י והקשו שאם הגמרא חוזרת בה היה לה לומר 'אלא פיו יוכיח', ועיין לקמן מה שהקשו עוד. ולכן פירשו שעדיין ילפינן גם מגלגול שבועה, ומה דאמרינן פיו יוכיח היינו ליישב את הפירכא על גלגול שבועה - וילפינן מגלגול שבועה ומפיו בהצד השווה, ועיין לקמן בהערה 5.

[101] והתוס' גרסו שישנו בהכחשה ובהזמה, שהרי אם הזימוהו עדותו בטילה. [אף שאינו בעונש "כאשר זמם"]

[102] כן הוא לפי גירסת רש"י דלשיטתו הצד השווה הוא מפיו ועד אחד. אבל הרמב"ן ושאר ראשונים גרסו 'מה לעד אחד שכן שבועה גוררת שבועה' משום שלשיטתם אין הילפותא מעד אחד אלא מגלגול שבועה של עד אחד, וכמו שהבאנו לעיל בהערה 4 - ויסוד מחלוקתם היא, רש"י סובר כי מה שדחינו לעיל 'מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע' הרי זה רק בגדר פירכא שאפשר להוכיח עליה ממקום אחר. אבל הראשונים סוברים שאין זה בגדר 'פירכא' אלא זוהי ראיה שאין שתי השבועות מאותו המין כלל, וממילא אין שייך לעשות על טענה זו 'יוכיח', ולכן פירשו שהילפותא היא מגלגול שבועה. - ועוד כתבו הראשונים שממה דאמרינן לקמן שהצד השווה שבפיו ועד אחד הוא ש'על ידי טענה וכפירה הם באים' - מזה מוכח דלא כשיטת רש"י [וכמו שנביא לקמן] אך באמת רש"י פליג שם על הראשונים בביאור הסוגיה ועיין לקמן.

ואם כן, אין לפרוך על דינו של רבי חייא שאין השבועה על מה שהעדים מעידים, שהרי גם במודה במקצת אינו נשבע על מה שהודה אלא על דבר אחר! -

וחזר הדין - אם נפרוך מה לעד אחד שכן על מה שמעיד הוא נשבע, יבא פיו ויוכיח, ואם נפרוך מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה, יבוא עד אחד ויוכיח, וחוזר חלילה - נמצא, שאי אפשר לומר שמי שאינו דומה לפיו בכך שישנו בהכחשה שאינו יכול לחייב שבועה - שהרי גם עד אחד מחייב שבועה.

ולא ראי זה כראי זה, [103] שהרי לעד אחד אין את החומרה שיש בפיו, שהרי ישנו בהכחשה - ובהכרח, מה שפיו אינו בהכחשה, אין זו הסיבה שמחמתה יכול לחייב שבועה, שהרי מצינו שגם מי שאין בו את החומרה הזו יכול לחייב שבועה -

וכן אי אפשר לומר שמי שלא דומה לעד אחד [שאינו נשבע על מה שמעיד העד] שאינו יכול לחייב שבועה, שהרי מצינו שפיו מחייב שבועה.

ולא ראי זה כראי זה, ושבועת פיו אין בה את המעלה שיש בעד אחד, שהרי נשבע על מה שלא הודה - ובהכרח שאין צורך להשבע דווקא על ההודאה או על העדות.

ולכן, עלינו למצוא את המכנה המשותף של עד אחד ופיו שמחמתו יש כח בידם לחייב שבועה - וממילא נוכל ללמוד ב"הצד השוה" שכל מי שדומה להם יהיה כח בידו לחייב שבועה!

וזהו - **הצד השוה שבהן**, שיש בפיו ועד אחד הוא [שמחמתו יש להם כח לחייב שבועה], - **שעל ידי טענה וכפירה**, שמחמת טענת התובע וכפירת הנתבע **הן באין**, בעלי הדין באים לדין [105] - **ונשבע**. [104]

---

[103] פירשנו על פי פירוש התוס' ב"ק ב - א ד"ה לא הרי, עי"ש היטב. [והמדקדק שם היטב יראה ד'לא ראי זה כראי זה' פירושו שלא הרי הקל כהרי החמור, ואכמ"ל].

[104] הרמב"ן בשבועות [מ א] ובחידושי הר"ן שם הביאו, שמכאן הוכיח רבינו אפרים דאין שבועת עד אחד אלא אם כן טוען התובע ברי. שהרי בסוגיין איתא שעל ידי טענה וכפירה הם באים, ושמא לא חשיב 'טענה'. והראשונים שם דחו את הראיה שמה שאמרו שעל ידי טענה הם באים הכונה שעל ידי 'תביעה' הם באים ולאו דוקא טענת ברי. אמנם כל הוכחה זו היא דווקא לפירוש רש"י בסוגיה שהגמרא מדברת על עד אחד, אבל לפי' הראשונים הנ"ל שהגמרא מדברת על גלגול, אין להוכיח כלום שהרי בהכרח אין הכוונה במה שאמרו 'על ידי טענה' לטענת ברי, משום דלשבועת גלגול די בטענת שמא.

[105] כן פירש"י, והקשו בתוס' אם כן גם כופר הכל יתחייב שבועה שהרי גם הוא בא על ידי טענה וכפירה. ותירצו התוס' דמה דאמרינן על ידי טענה וכפירה אין הכוונה לטענה רגילה, אלא לטענה חשובה שיש רגליים לדבר שהטענה נכונה. דכשמודה במקצת או שיש עד אחד נגדו הרי הוא נראה כמשקר, ולכך חייב שבועה. וברשב"א פירש את דברי הגמרא באופן אחר [לפי שיטתו הנ"ל שהצד השווה הוא מפיו וגלגול שבועה] - שמה שאמרו 'שעל ידי טענה וכפירה' הכונה שיש חלק שעליו יש טענה וידיעה ברורה שחייב, [או מצד מה שמודה או מצד העדאת העד] - 'וכפירה' היינו שיש חלק שעליו כופר ואין לנו שום ידיעה שאינו צודק בכפירתו לא על ידי עדים ולא על ידי עד אחד. ומחמת זה הקשה הרשב"א על רש"י שבעד אחד הלא אין כפירה גמורה, שהרי על מה שכופר מעיד העד שחייב. אבל הרשב"א עצמו כבר הביא שם שרש"י פירש את הגמרא באופן אחר, ולשיטתו מה שאמרו 'על ידי טענה וכפירה' היינו שעל ידי טענה וכפירה הם באים לדין.

אף אני אביא עדים, יש ללמוד מזה שהעדאת עדים, **שגם הם על ידי טענה וכפירה הם באין - ונשבע!**

ומקשינן: **מה להצד השוה שבהן**, **שכן לא הוחזק כפרן**, הרי ישנו צד שוה בפיו ובעד אחד שלא קיים בדינו של רבי חייא. והוא, שגם בפיו וגם בעד אחד הנתבע לא הוחזק אצלנו כשקרן [כי עד אחד אינו נאמן להכחישו ולהחזיקו ככפרן] - ואם כן, יתכן שרק מי שלא הוחזק כפרן נאמן להשבע -

תאמר בעדים, **שכן הוחזק כפרן**. ואילו כשעדים מעידים נגד טענת הנתבע, הלא הוחזק הנתבע לכפרן, מאחר שהוברר בעדים ששיקר במה שכפר בכל, ומנין לנו להאמינו על השבועה [106].

ותמהינן: **ובעדים**, **מי הוחזק כפרן**!? וכי על ידי העדים המכחישים את טענתו הופך הנתבע לכפרן?

והאמר רב אידי בר אבין אמר רב חסדא: **הכופר במלוה**, מי שתבע את חבירו שיחזיר לו את חובו, והלה כפר בחוב, ואחר כך התברר בעדים שהנתבע שיקר - **כשר** הנתבע **לעדות**. ואף שהוברר בוודאות ששיקר, בכל זאת אינו פסול לעדות, כי שמא לא היה בכוונתו לגזול, אלא שבזמן התביעה לא היה לו כסף, ולכן דחה את המלווה בטענה שלא היו דברים מעולם, אך כוונתו האמיתית היתה להשיב לו את לאחר זמן, ומשום כך אין עליו דין 'גזלן' -

אמנם כל זה בהלוואה, שאפשר לתלות שבזמן התביעה אין לו כסף לשלם. אבל הנותן חפץ או ממון לחבירו לשמור, והלה כופר **בפקדון**, וטוען שלא היו דברים מעולם. ואחר כך הוברר בעדים ששיקר - **פסול לעדות**. כי במקרה זה אין לתלות ולומר שאין לו כסף לשלם, שהרי אסור היה לו להוציא את הפקדון מתחת ידו - ובהכרח שכוונתו לגזול! [ולקמן הגמרא מעמידה שהיו עדים שבשעת התביעה הפקדון היה תחת ידו, שאם לא כן, עדיין יתכן לתלות שהפקדון אבד או נגנב, ובשעת התביעה אין לו כסף לשלם תמורתו]. - ואם כן, אף שהעדים מעידים נגדו אינו מוחזק כפרן ויכול להשבע.

[106] כך פירש רש"י. ועיין בריטב"א שכתב דלשיטת רש"י אין זה פירכא אלא דמסברא היכן שהוחזק כפרן אינו יכול להשבע. והקשה המהר"ם, לדעת המקשן הסובר שכשעדים מעידים נגדו הוחזק כפרן ופסול לשבועה. אם כן מדוע הקשו זאת כאן בתור פירכא על הצד השווה. היה לו להקשות על גוף דברי רבי חייא שחידש שכשעדים מעידים שחייב במקצת חייב שבועה, דקשה הלא הוחזק כפרן ואיך ישבע. ותירץ המהר"ם שעל גוף דברי רבי חייא אין להקשות משום שניתן לתרץ ולומר שרבי חייא סבר שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה - אבל בתור פירכא על הצד השווה אפשר לפרוך שאינו דומה לפיו ועד אחד ששם לא הוחזק כפרן ובעדים הוחזק כפרן. ועיין מהר"ם שי"ף.

אלא, אם יש לך לפרוך את הלימוד מ'הצד השווה' מפיו ועד אחד - **פריך הכי! מה להצד השוה שבהן**, **שכן אינן בתורת הזמה**. שאם הזימו אותם לא יתכן לקיים בהם את העונש האמור בעדים זוממים "ועשיתם לו כאשר כאשר זמם לעשות לאחיו" - שהרי עד אחד שהוזם, פטור מעונש. וכן בהודאת פיו, לא שייך כלל "כאשר זמם".
תאמר בעדים, **שישנן בתורת הזמה**. שאם הוזמה עדותם, הם חייבים בעונש "כאשר זמם".
ומתרצינן: **הא לא קשיא**. כי **רבי חייא**, "**תורת הזמה**", **לא פריך**. רבי חייא לא החשיב פירכה זו לפירכא. וטעם הדבר, משום שעיקר המושג הזמה שייך בעד אחד כמו בשני עדים, שהרי אם הוזם עדותו בטילה, ואם כן שוה כח עד אחד לכח שני עדים, - ומה שיש עדיפות לעד אחד שאין בו את 'עונש' ההזמה, סבר רבי חייא שאין זו עדיפות, ואין כוחו יפה מחמת זה יותר משני עדים.
אלא, אם יש לך להשיב על דברי רבי חייא, כך יש לך להשיב:
הא **דקאמר** "**ותנא תונא**", זה שהביא רבי חייא סיוע לדינו ממשנתנו, שבמשנתנו כל אחד מהם תובע את כל הטלית, ואנו עדים [מכח תפיסתם] שלכל אחד מהם יש חצי טלית - ומשום כך נשבעים כדברי רבי חייא, שעדים המעידים על מקצת מן הטענה מחייבים שבועה על השאר -
מי דמי!? הלא דין המשנה אינו דומה כלל לדינו של רבי חייא. שהרי **התם**, בדינו של רבי חייא, [באומר מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום ועדים מעידים אותו שיש לו חמישים], במקרה זה - **למלוה אית ליה סהדי**. למלוה יש עדים שהלווה חייב לו חמישים, ואילו **ללוה**, **לית ליה סהדי דלא מסיק ליה ולא מידי**. אין לו עדים שאינו חייב לו את החמישים שכופר בהם - **דאי הוו ליה סהדי ללוה**, שהרי אילו היו לו עדים ללווה **דלא מסיק ליה ולא מידי**, שאכן אינו חייב לו את החמישים הנותרים שכופר בהם [כגון שבאו עדים ואמרו חמישים חייב וחמישים פרע [107]], במקרה זה - **לא בעי רבי חייא לאשתבועי**. לא היה מחייב רבי חייא שבועה, שהרי יש עדים המעידים כדבריו.
ואילו **הכא** במשנתנו, הלא **כי היכי דאנן סהדי בהאי**, כמו שאנו עדים לאחד מהם שיש לו חצי טלית, כך גם **אנן סהדי בהאי**. אנו עדים לחבירו שיש לו חצי טלית. ובמקום שיש עדות לשני הצדדים לא אמר רבי חייא שצריך להשבע.

[107] כך פירש רש"י. והקשה עליו הרשב"א שכיון שהכלל הוא שכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, ואם מעידים עדים שלוה והוא כופר הרי זה כאילו הודה שלא פרע, אם כן אף כאן הוא מודה שלא פרע שהרי הוא כופר בכל, ועליו לשלם אף שהעדים מעידים שפרע [שהודאתו היא יותר מעדים]. ומשום כך פירש הרשב"א שהעדים מעידים שחמישים לוה וחמישים לא לוה.

ואפילו הכי, מבואר במשנה, **שמשתבעי**! ובהכרח, שאין שבועה זו מחמת דינו של רבי חייא, אלא זוהי תקנת חכמים, שעל אף שאנו עדים שהחצי שלו, בכל זאת ישבע כדי שלא יהיה כל אחד הולך ותוקף טליתו של חבירו ואומר שלי היא! -

ואם כן קשה, כיצד הוכיח רבי חייא את דינו ממשנתנו!?

ומתרצינן: **אלא**, **כי איתמר** "**ותנא תונא**", מה שהביא רבי חייא ראיה ממשנתנו, אין זו ראיה לדין זה שאמר רבי חייא. אלא **אאידך דרבי חייא איתמר**. זו ראיה לדין אחר שאמר רבי חייא -

כאן מתחילה סוגית "הילך", הנקראת "רבי חייא בתרייתא"

דאמר רבי חייא, התובע את חבירו, ואומר לו **מנה לי בידך**, **והלה אומר אין לך בידי אלא חמישים זוז** - **והילך**! מיד בשעת התביעה נותן לו את אותם החמישים שמודה לו - **חייב** בשבועת מודה במקצת!

מאי טעמא? **הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי**! ואין אנו אומרים שאם נותן לו את הכסף מיד בשעת התביעה אינו נחשב למודה במקצת, [וכשיטת רב ששת לקמן].

ותנא תונא, והתנא במשנתנו מסייע לדין זה, שהרי במשנתנו נאמר **שנים אוחזין בטלית**, וכל אחד טוען כולה שלי, יחלוקו. -

[בשלב זה הגמרא הבינה שהשבועה במשנתנו היא שבועה דאורייתא! [108] וטעם השבועה הוא, מכיון שכל אחד כופר בתביעת חבירו התובע ממנו את כל הטלית, ואנו עדים שהתביעה צודקת במקצת, וחצי הטלית היא שלו [שהרי תפוס לפנינו בחצי הטלית], לכן על הנתבע להשבע על החצי השני, כמו שאמר רבי חייא שהכופר בכל ועדים מעידים שחייב במקצת, חייב הנתבע על השאר שבועה. (ואף שלעיל הגמרא דחתה ששבועת המשנה אינה מחמת דינו של רבי חייא - עיין בהערה לקמן)] -

והא הכא, הרי בשנים אוחזין, **כיון דתפיס**, כיון שכל אחד מהם תפוס בחצי טלית [**אנן סהדי דמאי דתפיס**] **הילך הוא**. בשעה שאנו עדים שמקצת מטענתו נכונה וחצי הטלית שלו - באותה שעה הוא תפוס לפנינו בחצי הטלית, והרי זה כאילו אמר לו הנתבע "הילך". ובכל זאת **קתני ישבע**, ומוכח שגם היכן שאומר לו הילך חייב שבועה דאורייתא של מודה במקצת. [109]

[108] על פי פירוש רש"י. וביאור שיטתו ושיטת התוס' עיין בהערה הבאה.

[109] כל זה לפי שיטת רש"י, והנה לשיטתו תמצית הוכחת הגמרא הוא, דכיון שהשבועה שבמשנתנו היא שבועה דאורייתא מחמת העדאת עדים במקצת וכדינו הראשון של רבי חייא, וכאן הרי זה כהילך לכך יש להוכיח שהילך חייב. ותמוה שהרי לעיל הגמרא הסיקה שהשבועה שבמשנתנו אינה מחמת דינו של רבי חייא, משום ד'כי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי'. ומשום כך אמרינן שם שאין ראיה ממשנתנו לדינו הראשון של רבי חייא, ואם כן כיצד יתכן לפרש שעכשיו סברה הגמרא ששבועת משנתנו היא משום העדאת עדים במקצת וכדינו הראשון

ורב ששת אמר, התובע מחברו ממון והלה מודה במקצת, ובשעת הטענה נתן לו את המקצת שאותו מודה ואמר לו **הילך**, **פטור** משבועת מודה במקצת.

מאי טעמא? -

של רבי חייא? והתוספות הקשו שאם כדי להוכיח את דינו השני של רבי חייא עדיין צריך לומר ששבועת המשנה היא מחמת דינו הראשון של רבי חייא, אם כן שוב אפשר לומר שמה שהביא רבי חייא לדבריו ממשנתנו הוא לדינו הראשון. וכתבו הראשונים שאין הכי נמי, ומי שהביא ראיה לדינו השני של רבי חייא מהמשנה, לא ידע שהשבועה במשנה איננה מחמת דינו הראשון של רבי חייא. וזה לשון הריטב"א 'וכאילו תאמר לא היינו בבית המדרש כשנדחית ההיא דלעיל'. [ולפי זה כתבו הראשונים שמה שהביאו ראיה לדין זה של רבי חייא ולא לדינו הראשון, הוא משום דסמכינן אמסקנא, ולמסקנא יש ראיה רק לדינו השני של רבי חייא]. ועוד קשה לשיטת רש"י, שאם הראיה לדינו השני של רבי חייא מתבססת על זה שהשבועה שבמשנתנו היא מחמת דינו הראשון של רבי חייא, אם כן היה לגמרא להקשות שלא יתכן שזהו הפירוש במשנה שהרי כאן יש עדות לכל אחד מהם וכמו שהקשתה לעיל, [וכמו שכתב רש"י לקמן שזהו ביאור שיטת רב ששת] ויעוין במהרש"א ומהר"ם שי"ף שהקשו מדוע לא הקשו זאת התוס' על רש"י, עי"ש מה שתירצו. **שיטת התוס'** שיטת התוס', שגם בהוה אמינא הגמרא סברה שהשבועה במשנה היא שבועה מדרבנן, ואיננה מחמת דינו הראשון של רבי חייא, וכמו שדחינו לעיל שדינו של רבי חייא לא שייך כאן - אלא שהוכחת הגמרא היא, שאם בדאורייתא 'הילך' פטור משבועה, לא היו רבנן מתקנים שבועה כעין זו שאין דומה לה בדאורייתא. ואם רבנן תקנו כאן שבועה אף שזה דומה להילך בהכרח שבדאורייתא הילך חייב, ושפיר תקנו רבנן שבועה שיש דומה לה בדאורייתא. וסברא זו מובאת במסקנת הגמרא, אלא שהתוספות סברו שגם בהוה אמינא הגמרא ידעה מסברא זו. אלא שלפי זה קשה. דלפי סברא זו יש להוכיח ממשנתנו גם לדינו הראשון של רבי חייא, דאף שהוכחנו ששבועת המשנה איננה מחמת העדאת העדים, מכל מקום אם מדאורייתא עדים המחייבים במקצת לא היו מחייבים שבועה, לא היו רבנן מתקנים שבועה כגון זו - על זה כתבו התוס' שאין להוכיח כן, משום שאף אם נחלוק על רבי חייא ונסבור שכשעדים מעידים על מקצת מטענת התובע פטור הנתבע משבועה. בכל זאת תקנו חכמים שבועה, כי שבועה זו דומה לכל מודה במקצת שחייב שבועה, משום שכל אחד מהם נחשב כאילו מודה לתביעת חבירו על החצי שאותו תופס חבירו - ואם כן נמצא שרבנן תקנו שבועה שהיא כעין שבועת מודה במקצת דאורייתא. - אלא שהתוס' כתבו שפירוש זה דחוק, כי לפי זה יוצא שהסיבה שאין הוכחה לדינו הראשון של רבי חייא, היא משום שאין השבועה מחמת העדאת העדים, אלא מחמת שכל אחד מהם נחשב כאילו מודה במקצת לתביעת חבירו על החצי שבו תפוס חבירו. ואילו לעיל הגמרא דחתה באופן אחר, ולא מחמת סיבה זו. **שיטת בעל המאור** בבעל המאור פירש על דרך התוספות, שההוכחה שהילך חייב היא ממה שרבנן תקנו שבועה, שאם הילך היה פטור לא היו רבנן מתקנים שבועה שאין כוותה בדאורייתא [וכמו שאמרה הגמרא במסקנה] - אלא שהבעל המאור הוסיף בזה סברא, שהרי הסברא לפטור בהילך היא שאנו מחשיבים כאילו הכסף כבר בידי התובע, וממילא אין כאן תביעה והודאה על סכום זה וכדאמרינן בסוגיין - וסברא זו שייכת גם בשבועה שתקנו רבנן, שהרי אם על חצי הטלית יש הילך, אם כן הרי זה כאילו נחלקה כבר הטלית ואין כאן סיבה לשבועה אפילו מדרבנן. ולפי זה כתב בעל המאור שאין להקשות [כמו שהקשו התוס'] שנוכיח גם לרבי חייא קמייתא ממה שתקנו רבנן שבועה שבהכרח שיש כוותה בדאורייתא. משום שבעלמא רבנן תקנו גם שבועות שאין דומה להם בדאורייתא, ורק לענין הילך אמרינן שתקנו רק כעין דאורייתא משום שאותה סברא שמחמתה פטור משבועה בדאורייתא, מאותה סברא יש לפטור אף משבועה דרבנן, וכמו שביארנו. **שיטת הרמב"ן והר"ן** [**בפירוש השני**] הרמב"ן והר"ן חולקים על התוס', ולשיטתם בשלב זה הגמרה הבינה שהשבועה שבמשנה היא שבועה דאורייתא! אבל לא כמו שכתב רש"י שהשבועה מחמת העדאת עדים וכדינו הראשון של רבי חייא. אלא טעמה של שבועה זו היא דדמי למודה במקצת, שאף שכופר בכל טענת חבירו ואומר כולה שלי, מכל מקום על החצי שביד חבירו אין כפירתו נחשבת לכפירה! ואם כן נמצא שכפר רק בחצי טלית, והרי הוא כמודה במקצת, ומשום כך נשבע - וכיון דדמי להילך מוכח שהילך חייב! וביאור דבריהם הוא, שהם סוברים שיסוד חיוב מודה במקצת אינו מחמת ההודאה במקצת אלא מחמת שלא כפר בכל. ואם כן בשנים אוחזין בטלית אף שלא הודה במקצת, מכל מקום אינו נחשב לכופר הכל, שהרי על החצי שביד חבירו אין כפירתו כפירה, וכנ"ל. ועיין עוד בבעל המאור שהביא שיטת הר' יצחק הלוי ז"ל בסוגיא, ויעוין בבית הלוי ח"ג סימן ל"ט מה שביאר בדבריו. ועיין עוד בחידושי הר"ן כאן, ועיין עוד בשיטה מקובצת שיטת הראב"ד.

כיון דאמר ליה "הילך", הני זוזי דקא מודי בגוייהו, בשעה שאמר לו הילך, הרי זה **כמאן דנקיט להו מלוה דמי**. כאילו נמצא כבר הממון בידי המלווה, וכיון שהחמישים שמודה לו עליהם הרי הם כאילו בידו של לוה, נמצא שאינו תובע אלא חמישים, **ובאינך חמשים הא לא מודי**, ועל החמישים הללו הנתבע כופר בכל, והכופר בכל אינו נשבע - **הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה**. ומשום כך אין כאן הודאה במקצת, ואינו נשבע! [110]

ומקשינן: **ולרב ששת, קשיא מתניתין**. שהרי במשנתנו, כיון שבפנינו התובע תפוס בטלית, הרי זה כהילך, ובכל זאת מבואר במשנה שעליו להשבע.

---

[110] בדין זה של 'הילך' מצאנו כמה חילוקי דינים בראשונים ובאחרונים, ונבארם בקצרה. **שיטת רש"י ב'הילך'** נחלקו ראשונים בדעת רש"י בענין הילך. הרשב"א והר"ן נקטו בדעת רש"י שדין הילך נאמר רק בפקדון ולא בהלוואה, משום שרק בפקדון שייך לומר שהממון כאילו נמצא בידי המפקיד, שהרי הפקדון בכל מקום שנמצא הרי הוא ברשות בעליו - אבל בהלוואה אין פטור הילך דכיון שמלוה להוצאה ניתנה אם כן אין הממון ברשותו של המלווה, ואף אם הממון מזומן ביד הלוה לפרוע אין זה נחשב להילך. אך בהגהות אשר"י סימן ד' [וכן בהגהות הגר"א כאן] פירשו בדעת רש"י שגם בהלוואה יש דין הילך, [ודקדקו זאת ממה שכתב רש"י 'לא הוצאתים'] - אלא שדין זה אינו אלא אם משיב לו את אותו כסף שהלוה לו, אבל אם כבר הוציא את הכסף שוב אין דין הילך - והסברא בזה היא שכל זמן שהכסף של המלווה קיים יכול לומר לו שיקח את כספו ולבטל את התביעה, אבל אם הוציא את הכסף אינו מבטל את התביעה בכך שמשיב לו את כסף, ואין כאן דין הילך. ובריטב"א [החדשים] נקט בדעת רש"י כההגהות אשר"י, ותמה עליו דכיון דמלוה להוצאה ניתנה אם כן אין הבדל אם הוציא את הכסף או לא שהרי ברגע שקיבל את הכסף קנה אותו כדי להוציאו והכסף שלו ולא של המלווה - ותירץ ה'חידושי הרי"ם' שדעת רש"י שמה דאמרינן 'מלוה להוצאה ניתנה' אין הכוונה שמייד שמקבל הלווה את הכסף קונה אותו כדי להוציאו, אלא שיש לו זכות להוציא את הכסף ולקנותו, ואין המלוה יכול לחזור בו, אבל כל זמן שלא הוציאו עדיין הכסף שייך למלוה. **הילך בפקדון - האם צריך לתת ביד המפקיד** הראשונים בסוגיין כתבו, שכדי לעשות 'הילך' בפקדון אין צריך שיהיה הפקדון מזומן ביד השומר, אלא אפילו אם החפץ עומד באגם הרי זה כ'הילך' שהרי כל מקום שבו עומד הפקדון הרי הוא ברשות המפקיד [ועיין היטב בלשון רש"י שכתב 'והם שלך בכל מקום שהם']. אבל דעת הראב"ד [הובא בשיטה מקובצת לקמן דף צ"ח - א, וכן כתב הבית יוסף [ריש סימן פ"ז] בדעת הרמב"ם] שאף בפקדון אין נחשב להילך אלא אם נותן בפועל את הפקדון למפקיד, אבל אם אין הפקדון לפנינו אין זה 'הילך'. - וידוע מה שכתב ה'קצות החושן' [סימן פ"ז ס"ק ה'] בביאור שיטת הראב"ד שהוא סובר שיסוד פטור הילך הוא, שלא חייבה תורה מודה במקצת רק במקום שמתחייב על פי הודאתו במקצת, אבל היכן שהממון בידו ורוצה להשיבו אין צורך בהודאתו, והרי זה כמי שנתן לחבירו מתנה דודאי דלא מתחייב על ידי זה שבועה - וממילא ברור שכל זה דווקא אם הממון עומד ביד בי"ד להשיבו, אבל אם החפץ עומד באגם שוב צריך להודאתו כדי לחייבו, ובמקרה כזה חייבה התורה בשבועת מודה במקצת. **חקירת הגרעק"א ביסוד פטור הילך** ביסוד פטור 'הילך' נסתפק הגרעק"א [שבועות לט - ב], אם החסרון הוא בהודאה, שאינו נחשב שמודה לו על מקצת שהרי זה כאילו בידו של המלוה ואין כאן 'הודאה'. - או שהוא חסרון בתביעה שכיון שהממון בידו של המלוה הרי זה כאילו לא תבעו כלל על ממון זה - ועי"ש שהביא נפקא מינה בזה. ובאמת שנחלקו בזה ראשונים. דהתוספות הרא"ש בסוגיין [ד"ה הני] כתב וזה לשונו: 'כמאן דנקיט להו קודם שהודה, וכמי שלא הודה שום דבר דמי'. ומבואר בלשונו שהחסרון הוא בהודאה. אבל במאירי [ד"ה מנה לי בידך] מבואר שהוא חסרון בתביעה, עי"ש. וכן כתב ה'נתיבות המשפט' [בחידושים] סימן ע"ה ס"ק ט"ו - אך בדברי ה'קצות החושן' שהבאנו לעיל מוכח שהוא חסרון בהודאה, דכדי להתחייב בשבועת מודה במקצת צריך שיתחייב על פי הודאתו, ובהילך אינו מתחייב על פי הודאתו שהרי פורע את הכסף מיד, עי"ש. **טעמו של רבי חייא החולק על פטור 'הילך'** בטעמו של רבי חייא החולק על פטור הילך מצאנו שני ביאורים. - בעל המאור כתב שהוא חולק על עצם הסברא, ולדעתו אף שהמעות מזומנים בידו אין זה נחשב שכמאן דנקיט להו מלוה. אך בחידושי רבינו חיים הלוי [פט"ז מהלכות אישות] כתב שרבי חייא מודה לסברתו של רב ששת דכמאן דנקיט להו מלוה דמי והרי זה כפרוע, אלא שסובר רבי חייא שאף על פי כן אין זה מבטל את שם התביעה, וגם היכן שמסלק את התביעה על ידי שהופך את חלק מהחוב לפרוע, גם זה נחשב למודה במקצת וחייב שבועה.

ומתרצינן: **אמר לך רב ששת - מתניתין תקנת חכמים היא**. השבועה שבמשנתנו אינה שבועה דאורייתא אלא היא תקנת חכמים, כדי שלא יהיה כל אחד הולך ותוקף טליתו של חבירו - ואם כן, שוב אין ראיה שהילך חייב, שהרי גם אם הילך פטור, עליו להשבע מתקנת חכמים.

ומקשינן: **ואידך**? כיצד הוכיח רבי חייא ממשנתנו שהילך חייב, הלא השבועה במשנה היא מתקנת חכמים.

ומתרצינן: **אין! תקנת חכמים היא**. גם רבי חייא סובר שהשבועה במשנה היא מתקנת חכמים - **ומיהו, אי אמרת בשלמא מדאורייתא הילך חייב**, אם מדאורייתא המודה במקצת ואמר לו הילך חייב שבועה, אז יש לומר ש**מתקני רבנן שבועה כעין דאורייתא**. שתקנו רבנן שבועה הדומה לשבועת מודה במקצת של התורה -

אלא אי אמרת מדאורייתא הילך פטור, אבל אם מדאורייתא האומר הילך פטור משבועת מודה במקצת - האם **מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותה בדאורייתא**? רבנן לא היו מתקנים שבועה שאין דומה לה בתורה, [שהרי כאן זה דומה להילך], ואם בכל זאת תקנו רבנן שבועה, בהכרח שבדומה לזה בדאורייתא נשבעין, ומוכח שהילך חייב.

דף ד:

מיתיבי מהא דתניא: שטר הלואה שכתוב בו "פלוני לוה מחבירו (תחילת העמוד) **סלעים**", ולא כתוב בשטר כמה סלעים לוה, או שכתוב בשטר ש"פלוני לוה מחבירו **דינרין**", ולא כתוב כמה דינרים. וה**מלוה אומר** שסכום ההלואה היה **חמש** סלעים או דינרים, **ואילו הלוה אומר** שההלואה הייתה רק **שלש** סלעים או דינרים - **רבי שמעון בן אלעזר אומר**: **הואיל** והלוה **הודה** ל**מקצת** מן **הטענה** של המלוה שתובע ממנו חמש - **ישבע** כדין מודה במקצת.

רבי עקיבא אומר: **אינו אלא כמשיב אבידה**, **ופטור**.

שנינו במשנה [גיטין מח ב]: המוצא מציאה והחזירה, ובעל המציאה טוען שהמוצא לא החזיר את כל האבידה, אין המוצא נשבע שבועת מודה במקצת "מפני תיקון העולם", שאם נחייבו שבועה ימנעו האנשים מלהשיב אבידה לבעליה -

ומן הדין, כל מודה במקצת הרי הוא כמשיב אבידה, שהרי יכול היה לכפור הכל ולהפטר, ובמה שהודה במקצת הרי הוא כמשיב אבידה לבעלים - אלא שמכל מקום נשבע, וכמו שנתבאר בגמרא לעיל, משום שגם אם ירצה לכפור, הוא אינו יכול לכפור הכל, כי אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו -

אבל כאן, שכתוב בשטר "סלעים" סתם, במקרה זה הלוה נחשב ל"משיב אבידה", שהרי היה יכול לטעון שלוה רק שתים - ואין זו העזה, כיון שאם היה טוען כך משמעות השטר מסייעת לטענתו [111] - כיון שכתוב בשטר רק "סלעים", מסתבר שההלואה הייתה רק שתים, כי משום כך לא טרחו לכתוב בשטר את סכום ההלואה, אלא רק "סלעים" או "דינרין", לפי שמיעוט רבים הוא שנים -

ואם כן, כשטוען שחייב שלש, הרי הוא כמשיב אבידה לבעלים, שהרי היה יכול לטעון שחייב שתים, ולכן פטור משבועה, דהמשיב אבידה פטור משבועת מודה במקצת.

קתני מי התם, על כל פנים למדנו בברייתא זו, **שרבי שמעון בן אלעזר אומר, הואיל והודה מקצת הטענה ישבע**.

ומדייקת הגמרא: משמע מלשונו של רבי שמעון בן אלעזר, כי **טעמא דאמר שלש** - שכל דין זה הוא דוקא במקרה שטען הלוה שסכום ההלואה היה שלש - **הא שתים**, אבל אם טען הלוה שסכום ההלואה היה שתים, מודה רבי שמעון בן אלעזר ש**פטור** משבועה - וטעם הדבר, כיון שעל שתים יש הוכחה ברורה מלשון השטר - שהרי המילה "סלעים" [היא לשון רבים] כוללת בתוכה לפחות שני סלעים, נמצא שעל סכום זה השתעבדו קרקעותיו של הלוה למלוה [112], כדין כל הלואה בשטר שקרקעות הלוה משתעבדים למלוה בגובה הסכום הכתוב בשטר.

ואם כן, שקרקעות הלוה משועבדים, הרי **האי שטר דקמודי ביה**, [113] **הילך הוא**! כשטען לו שהחוב היה רק שתים, הרי זה כאילו אמר לו "הילך", שהרי בשעה שמודה הלוה יש ביד המלוה קרקע משועבדת בגובה סכום זה [114] - **ושמע מינה: הילך פטור!**

---

[111] כך פירש רש"י, ואף על גב דסברא זו שהשטר מסייעו נתחדשה רק במסקנא, ביארו הראשונים שבמסקנא נתחדש שסיוע השטר הרי הוא כעדות ומועיל לפטרו משבועה, אבל בהוה אמינא הגמרא הבינה שאין סיוע השטר מועיל להפטר משבועה, וגם אם יטען שתים יהיה חייב שבועה. אלא שסיוע השטר מועיל לכך שאין טענת שתים נחשבת להעזה, ומשום כך נחשב למשיב אבידה שהרי יכל לטעון שתים.

[112] אבל אם טוען שלש, על המנה השלישי לא השתעבדו קרקעותיו, כיון שעל המנה השלישי אין הוכחה מתוך השטר, והרי זה כמלוה על פה - רש"י

[113] רש"י לא גורס 'דקמודי ביה' שהרי גם אם לא יודה לשטר, עצם מציאות השטר הרי היא כהילך שהרי מחמתו משתעבדות הקרקעות. אלא גרס 'והאי שטר דקמודה הילך', ופירושו שהסכום שהוא מודה שכלול בשטר הרי זה כהילך.

[114] וזוהי שיטת רש"י בטעם הדבר ששטר הרי הוא כהילך. אבל ברשב"א וברי"ן הביאו דעת הרמב"ם שהטעם שהמודה על מה שכתוב בשטר פטור משבועה, הוא משום שהודה בממון שאינו יכול לכפור בו, וכמו שנבאר - דהנה הרמב"ם [פרק ד' מהלכות טוען ונטען הלכה ד'] כתב שהתובע מחבירו חמישים שהלוה לו בשטר וחמישים שהלוה לו בעל פה, והלוה הודה על החמישים שבשטר וכפר בחמישים שבעל פה - פטור משבועה, שהרי הודה בממון שאינו יכול לכפור בו. והקשו על הרמב"ם מסוגיתנו שמוכיחה מהלואה שבשטר שהילך פטור, ולשיטת הרמב"ם הלא אין פטורו משום הילך אלא משום שכפר בממון שאינו יכול לכפור בו פטור משבועה, משום שהרי זה כהילך. ולפי זה לא קשה מסוגיתנו, דשפיר מוכח שהילך פטור. ובבית יוסף [הובא דבריו בקצוה"ח סי' פ"ז סק"ה] כתב, שטעמו של

ומתרצינן: **לא! לעולם אימא לך**, באמת יש לומר שגם אם טוען הלוה שלוה **שתים**, **חייב** שבועה. ואף שזה כהילך - ההלכה היא שהילך חייב!

והאי דקתני שלש, הסיבה שרבי שמעון בן אלעזר אמר את דינו על מקרה שהמלוה טוען שלש, ולא אמר זאת במקום שהמלוה טוען שתים, משום שהוא רוצה - **לאפוקי מדברי רבי עקיבא**, **דאמר משיב אבידה הוי**. שאם הלוה טוען שלש הרי הוא כמשיב אבידה, מחמת שהיה יכול לטעון שתים, **ופטור** משבועה.

ועל זה **קא משמע לן** רבי שמעון בן אלעזר, שגם היכן שטוען שלש - **דמודה מקצת הטענה הוי**, **וחייב** שבועה, ואינו נחשב למשיב אבידה - אך אם היה רבי שמעון בן אלעזר אומר את דינו במקרה שהלוה אומר שתים, לא היה חולק עליו רבי עקיבא, שהרי באופן שטוען שתים גם רבי עקיבא מודה שחייב, ואינו נחשב למשיב אבידה שהרי השטר מוכיח שלכל הפחות לוה שתים.

ומקשינן: **אי הכי**, שכל חידושו של רבי שמעון בן אלעזר הוא שגם כשטוען שלש אינו נחשב למשיב אבידה, לא היה לתנא לשנות בלשונו - "**רבי שמעון בן אלעזר אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע**" - אלא "**אף זה ישבע**" **מבעי ליה**! היה עליו לשנות כך: רבי שמעון בן אלעזר אומר "אף" [המודה בשלש] צריך להשבע [מלבד המודה בשתים שודאי צריך להשבע] -

ומלשון זה ששנינו "הואיל והודה מקצת הטענה", משמע שהוא גרם לעצמו שהודה במקצת, שאילו היה מודה בשתים היה פטור משבועה, דכיון שהשטר מסייעו, הרי זה כהילך.

הרמב"ם שהכופר בממון שאינו יכול לכפור בו פטור משבועה, הוא משום שהודאה זו אינה נחשבת להודאה. וביאר הקצוה"ח [שם] שהסיבה שאין הודאתו הודאה היא משום שאין צריך להודאתו, שהרי גם אם לא היה מודה היה חייב מחמת השטר, ולא חייבה תורה שבועה במודה במקצת אלא במקום שצריכים להודאתו כדי לחייבו במקצת. - וכתב הקצות החושן שזהו גם הטעם שהילך פטור, שכיון שנותן מיד את הממון למלוה שוב אין צריכים להודאתו, ובמקרה כזה לא חייבה התורה שבועה [וכשיטת הראב"ד שהובאה לעיל]. ולפי זה מיושב מה שהוכיחה הגמרא מכאן שהילך פטור, כי אם בהילך היה חייב - והיינו שגם במקום שאין צריך להודאתו חייב, אם כן גם המודה בממון שאינו יכול לכפור בו היה חייב, שהרי אין צריך להודאתו כדי להתחייב. והגרעק"א כתב לבאר את דברי הרמב"ם באופן אחר: שהמודה בממון שאינו יכול לכפור בו פטור אף למאן דאמר שהילך חייב. - וטעם הפטור הוא משום שיש חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, ואם העיז וכפר סימן שטענתו נכונה. כי כל מה דאמרינן לעיל שבמודה במקצת אין את החזקה הזו, הוא משום שכשמודה במקצת אין זה העזה וכוונתו להשתמט. אבל כשמודה בממון שאינו יכול לכפור בו אין הודאתו זו מסלקת את ההעזה ועדיין נחשב ככופר הכל על שאר הטענה. ומשום כך נאמן שאם היה משקר לא היה מעיז פניו בפני בעל חובו. ולפי זה כתב הגרעק"א ליישב את הוכחת הגמרא הכא, שהרי כאן אם היה טוען שתים אין לו על השאר את החזקה שאין אדם מעיז, דאף שהודאתו היא רק על ממון שאינו יכול לכפור בו, מכל מקום הרי יש לו סיוע מהשטר שמסלק את ההעזה, ובמקרה כזה אין את טעם הפטור של מודה בממון שאינו יכול לכפור בו שיסודו הוא משום חזקה אין אדם מעיז, ואם כן היה צריך להיות חייב - ומזה שפטור מוכח שהילך חייב!

אלא, **לעולם** אם טוען הלוה **שתים**, **פטור** משבועה - ואף על פי שהרי זה כהילך, ובעלמא גם האומר **הילך חייב** שבועה -

ומכל מקום, כאן הוא פטור משבועה. כי **שאני הכא**, **דקא מסייע ליה שטרא**. שהרי כשטוען שתים, יש לו סיוע מהשטר, שמשמעותו הוא שלוה שתים, והרי זה כאילו העידו העדים החתומים על השטר שלוה שתים, ולכן פטור משבועה! [115]

אי נמי, **משום** כך כשטוען שתים אינו נשבע, **דהוה ליה שטר שעבוד קרקעות**. שהרי לשון השטר מוכיח שלכל הפחות לוה שתים - ועל סכום זה משתעבדים קרקעותיו של הלוה למלוה כדין כל הלואה בשטר -

נמצא שבהודאתו על שתים נכלל בזה הודאה שקרקעותיו משועבדים -

וכבר שנינו: **אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות!** [116] אין נשבעים במקום שמודה בשעבוד קרקעות, לפי שהקרקעות התמעטו בפסוק מדין שבועה:

---

[115] ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמרא. הרא"ש [לעיל סימן ג'] הוכיח מכאן שעד המסייע לנתבע פוטר אותו משבועה. ומבואר שלשיטתו כאן חייב שבועה אלא שסיוע השטר פוטר אותו משבועה. אך דעת הרמב"ן [במלחמות לעיל ב ב] שאין מכאן ראיה שעד המסייע פוטר משבועה, דאין הפירוש כאן שהשטר פוטר אותו מחיוב השבועה אלא שמעולם לא נתחייב שבועה, דכיון שיש לו סיוע מהשטר שוב יכול להעיז פניו ולטעון שחייב רק שתים, ובמקום שיכול להעיז אין כלל חיוב שבועה. והריטב"א והתוס' רבינו פרץ פירשו באופן אחר. דהא דאמרינן דמסייע ליה שטרא, אין הכוונה שהשטר מסייע ללוה אלא שהשטר מסייע לתביעת המלוה, שהרי על מה שמוכח בשטר אין יכול הלוה לכפור. ואם כן נמצא שעיקר התביעה כאן היא על המנה השלישי [שעל שתים אין כאן תביעה שהרי מוכח מהשטר שחייב], ועל המנה השלישי הרי כופר לגמרי, ואין כאן מודה במקצת, ולכן פטור משבועה.

[116] והקשו התוס' למאן דאמר שעבודא דאורייתא, שלשיטתו גם בהלואה שבעל פה משתעבדים קרקעות הלוה למלוה. אם כן כל מודה במקצת הרי הוא כופר בשעבוד קרקעות, ומדוע נשבע? ותירצו התוס', שאין הכי נמי שבועת מודה במקצת היא רק באופן שאין לו קרקעות כלל, או באופן שהמלוה מחל לו על שעבוד הקרקעות. אבל אם הקרקעות משועבדים אינו נשבע. - ועיין עוד בדברי התוס' מה שכתבו לרבי יוחנן. והרא"ש [בשבועות פרק ה' סימן ג'] הביא בשם הרמב"ן לתרץ, שכל מקום שבו אין הוכחה למלוה שהקרקעות משועבדות לו, כגון במלוה על פה שאין לו שטר, במקרה כזה אין זה נחשב שכופר בשעבוד קרקעות, וחייב שבועה. - והרא"ש שם חולק עליו [ומסתמא כן הוא דעת התוס']. והנחלת דוד ביאר את דברי הרמב"ן, דיש להקשות, מדוע הכופר במלוה שבשטר נחשב שכפר בשעבוד קרקעות, דלכאורה הלא יש גם שעבוד הגוף על המטלטלין. [והרי זה דומה לתובע ממנו כלים וקרקעות והודה לו במקצת כלים וקרקעות שחייב שבועה]. ועל כרחך צריך לומר שכיון שהקרקעות משועבדים עיקר דעתו הוא על הקרקעות - ולפי זה מבואר שהיכן שאין הוכחה על השעבוד ואינו יכול לגבות מלקוחות, שוב אין עיקר דעתו על הקרקעות, וכיון שכן אין זה נחשב לכפירת שעבוד קרקעות שהרי יש כאן גם שעבוד הגוף על המטלטלין. ועוד בענין זה יעוין בקהלות יעקב סימן ו' שהאריך. ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי פרק ט"ז מהלכות אישות הלכה כ"ה, שכתב לבאר את הקושיה הנ"ל מדוע הכופר במלוה שבשטר נחשב לכפירת שעבוד קרקעות והלא יש גם שעבוד הגוף על מטלטלין [והרי זה כתבעו מטלטלין וקרקעות והודה במקצת כלים וקרקעות שחייב שבועה]. וכתב הגר"ח שאין הכי נמי, אם לאחר הודאתו עדיין הוא מחויב ועומד, אז יש לומר שנחשב שהודה גם במטלטלין. אבל כאן, כיון שבשעת ההודאה הופך את השטר לפרוע [וכדאמרינן דהוי הילך] והתשלומין הם בקרקע, אז פשיטא שדינו כהודאת קרקע בלבד. ואף על גב שמודה גם על חיוב מטלטלין, בכל זאת כיון שהדין פרוע שחל כאן הוא מחמת תשלומי הקרקע, הרי זה הודאה בקרקעות ופטור משבועה. [ודברי הגר"ח הם על פי שיטתו שהובאה לעיל שגם מי שסובר שהילך פטור מודה שחל דין פרוע על ידי ההודאה, אלא שהוא סובר שעצם זה שמסלק את התביעה על ידי שהופך את חלק מהחוב לפרוע, זהו גופא מודה במקצת]. ועיין בקהלות יעקב סימן ו' שהביא שכבר קדמוהו ראשונים, ועי"ש מה שכתב בכל ענין זה.

איכא דמותיב, יש שהקשו **מהסיפא** של הברייתא על מאן דאמר הילך פטור - לפי ששנינו בסיפא: **רבי עקיבא אומר**: אם אמר הלוה שחייב שלש, **אינו אלא כמשיב אבידה**. שהרי היה יכול לטעון שחייב רק שתים, ולכן הוא **פטור** משבועה.

ומדייק המקשה: **טעמא דאמר שלש**, מכך שאמר רבי עקיבא את דינו במקרה שהלוה טוען שלש, ולא העמיד במקרה שהלוה טוען שההלואה היתה שתים - יש לדייק: **הא שתים**, אם טען הלוה שסכום ההלואה היה שתים, **חייב**. שהרי אם טען שתים אינו משיב אבידה, כי מהשטר מוכח שחייב לכל הפחות שתים.

והא שטר, **כיון דקא מודי ביה**, **כהילך דמי**! והרי כשמודה בשתים, הרי הוא מודה למה שכתוב בשטר, והמודה בשטר הרי זה כהילך [וכמו שנתבאר לעיל], ובכל זאת משמע שחייב שבועה - **שמע מינה הילך חייב**! ומתרצינן: **לא**! **לעולם אימא לך**, גם אם הלוה טען שחייב **שתים**, **נמי פטור** משבועה, שהרי זה כהילך - והילך פטור משבועה.

והאי דקתני שלש, והסיבה שרבי עקיבא אמר את דינו על מקרה שהמלוה טוען שלש, ולא אמר במקום שהמלוה טוען שלוה שתים, זהו משום שרצה **לאפוקי מדרבי שמעון בן אלעזר**, להוציא משיטתו של רבי שמעון בן אלעזר, **דאמר** הסובר שגם כשטוען שלש, **מודה מקצת הטענה הוי**, **וחייב** שבועה, לכן **קא משמע לן** רבי עקיבא **דמשיב אבידה הוי**, שאינו ככל מודה במקצת, ודינו כמשיב אבידה לבעלים **ופטור** משבועה -

אבל אם רבי עקיבא היה שונה את דינו בשתים, עדיין היה מקום לומר שבשלש מודה הוא לרבי שמעון בן אלעזר שחייב שבועה, שדוקא בשתים פוטר משום הילך. אבל אם טען שלש, שעל המנה השלישי אין הוכחה מהשטר ולא השתעבדו עליו הקרקעות, אין זה הילך, וחייב - לכן שנה רבי עקיבא את דינו כשטוען שלש, להשמיענו שגם שם פטור, דהוי משיב אבידה.

ומוסיפה הגמרא:

הכי נמי מסתברא, שלפי לרבי עקיבא גם כשטוען שתים פטור, **דאי סלקא דעתך שתים חייב**, אם נאמר שאם טוען שסכום ההלואה היה שתים חייב שבועה - **בשלש**, **היכי פטר ליה רבי עקיבא**!? מדוע פטר רבי עקיבא משבועה אם טען שלש. והלא יתכן דהאי, **אערומי קא מערים**, שהוא מערים עלינו, **וסבר** לעצמו - **אי אמינא שתים**, **בעינא אשתבועי**, הלא אם אטען שתים, אתחייב שבועה. ולכן - **אימא** "**שלש**", עדיף לי לטעון שלש, **דאהוי**, שאז אהיה **כמשיב אבידה**, **ואיפטר**. אפטר משבועה כדין משיב אבידה.

אלא, מזה שלא חשש רבי עקיבא להערמה זו, **שמע מינה**, **שתים נמי פטור**!

ומקשינן: **אלא, קשיא לרבי חייא!** - לפי מה שהכרחנו שרבי עקיבא סובר שאם טוען שתים פטור משבועה, אף שזה הילך - אם כן מוכח שהילך פטור, וקשה לרבי חייא, הסובר שהילך חייב.

ומתרצינן: **שאני התם, דקא מסייע ליה שטרא**. שהרי כשטוען שתים יש לו סיוע מהשטר, שמשמעותו הוא שלוה שתים, והרי זה כאילו העידו העדים החתומים על השטר שלוה שתים, ולכן פטור משבועה!

אי נמי, משום כך כשטוען שתים אינו נשבע, **דהוה ליה שטר שעבוד קרקעות**. כיון שעל שתים יש הוכחה מהשטר, ממילא על סכום זה משתעבדים קרקעותיו של הלוה למלוה [כדין כל הלואה בשטר] - נמצא שכשמודה על שתים, הרי הוא מודה על כך שקרקעותיו משועבדים, ולכן אינו נשבע, וכמו ששנינו **אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות**, כך אין נשבעים במקום שמודה בשעבוד קרקעות - שהקרקעות התמעטו בפסוק מדין שבועה.

מתיב מר זוטרא בריה דרב נחמן:

הרי שנינו במשנה במסכת שבועות: **טענו**, מי שהיה תובע מחבירו **כלים וקרקעות**, והלה **הודה בכלים וכפר בקרקעות**, או **שהודה בקרקעות וכפר בכלים** - אף שהודה בכך במקצת התביעה, **פטור** משבועה - כיון שקרקעות התמעטו מתורת שבועה [117], לכן אין נשבעים על כפירת הקרקעות, ואין ההודאה בהם מחייבת שבועה. וכן אם **הודה במקצת קרקעות, פטור** משבועה מטעם זה -

אבל אם הודה ב**מקצת כלים, חייב** שבועה כדין מודה במקצת, ובמקרה זה חייב להשבע אף על הקרקעות שכופר בהם. ואף שאין נשבעים על הקרקעות, זהו דוקא במקום שאינו נשבע על המטלטלין, אבל אם נשבע על המטלטלים, מגלגלים עליו גם שבועה על הקרקעות, כמו ששנינו בקידושין [כו א].

והרי טענו כלים וקרקעות והודה בקרקעות הרי זה כהילך, שהרי מיד כשמודה בקרקע הרי היא ברשות בעליה - ומכל מקום, המשנה לא הביאה דוגמא של הילך במטלטלים אלא דוקא בקרקעות. ומזה יש לדייק: **טעמא דכלים וקרקעות**, דוקא בכלים וקרקעות פטור משבועה, **דקרקע לאו בת שבועה היא**, שהרי קרקע אינה בת שבועה -

ומדוייק מזה: **הא כלים וכלים דומיא דכלים וקרקעות**, אם תבעו כלים והודה לו על מקצת מהם - אף אם מצב התביעה דומה לכלים וקרקעת [שאמר הילך, וכמו שהגמרא מבארת מיד], **חייב** שבועה.

[117] לשון רש"י לעיל ד"ה אי נמי.

והיכי דמי, ומהו האופן בכלים וכלים שדומה לכלים וקרקעות, **לאו**, **דאמר ליה הילך**, כגון שאמר לו על הכלים שמודה לו "הילך". [118] **ושמע מינה הילך חייב!**

ודחינן: **לא! לעולם אימא לך**, אם תבעו **בכלים** והודה לו במקצת **כלים**, ואמר לו הילך, **נמי פטור**, משום שהילך פטור משבועה -

והא דקתני כלים וקרקעות, ומה שהמשנה כתבה שבכלים וקרקעות פטור, ולא כתבה שגם בכלים וכלים שאמר לו הילך פטור - משום שבכלים וקרקעות יש חידוש מיוחד - **דהא קא משמע לן**, שאם **הודה במקצת כלים חייב** שבועה **אף על הקרקעות**. שהנשבע על המטלטלין מגלגלים עליו שבועה אף על הקרקעות, וכמו ששנינו במסכת קידושין [כו א] "זוקקין הנכסים שאין להם אחריות [מטלטלין] את הנכסים שיש להם אחריות [קרקעות] להשבע עליהם".

ומקשינן: **מאי קא משמע לן**, "**זוקקין**"!? איך אפשר לומר שהתנא בא ללמדינו דין גלגול שבועה? והלא כבר **תנינא**, שנינו זאת במשנה במסכת קידושין: **זוקקין הנכסים שאין להן אחריות את הנכסים שיש להן אחריות לישבע עליהם**?

ומתרצינן: **הכא**, **עיקר**, כאן התנא שנה את עיקר דין גלגול שבועה - אבל **התם**, **אגב גררא נסבה**. במשנה בקידושין התנא שנה זאת בדרך אגב.

דף ה.

ומקשינן: **ולמאן דאמר** שבהודאה במקצת באופן של "**הילך**", **פטור** משבועת מודה במקצת, תיקשי -

אמאי איצטריך קרא למעוטי קרקע משבועה? מדוע הוצרכנו [בשבועות מב ב] לדרוש מן הפסוק ולמעט שאין חיוב שבועה בתביעת קרקעות? [119] והרי, **הא כל קרקע**, **הילך הוא**! הרי כל המודה על תביעת קרקע, הרי זה כאילו אמר 'הילך', היות ומיד עם הודאתו, הקרקע עומדת ברשות בעליה -

ואם כן, גם לולי המיעוט שאין נשבעין על הקרקעות, לא היה חיוב שבועה בקרקע מדין 'הילך'?

ומשנינן: **אמר לך**, אף על גב שכל המודה בקרקע הרי זה כאילו אמר 'הילך', מכל מקום, **איצטריך קרא**, צריך את חידוש התורה ש'אין נשבעין על הקרקעות', ל**היכא** למקרה

[118] וכתב רש"י שהכלים מונחים לפנינו ואומר עליהם 'הילך'. והקשה הריטב"א [החדשים] דהלא כלים אינם כממון שהרי חוזרים בעין, ואם כן קשה, דרש"י לעיל בעמוד א' כתב שבפקדון אין צריך הנחה בבי"ד, אלא די בזה שאומר לו 'הרי הם שלך בכל מקום שהם'. ובבית הלוי [ח"ג סי' מ' אות ה'] כתב לישב, שרש"י בא לרבותא, שהרי הגמרא מדייקת מכאן שהילך חייב. ועל זה כתב רש"י שמכאן מוכח שאפילו אם הניח את הממון ביד בי"ד בכל זאת חייב, שהרי קרקע הרי היא כמונחת לפני בית דין.

[119] על פי תוס'.

שתבע ממנו שתי קרקעות, והתובע מודה לו בשדה אחת [120], ולמקרה **דחפר בה**, שחפר וקלקל את הקרקע שעליה הודה -

וכגון שחפר בה **בורות** [בור עגול], **שיחין** [בור ארוך וצר], **ומערות** [בור עם תקרה] [121], כי היות וקלקל את הקרקע, אין הודאתו נחשבת 'הילך', שהרי אינו משיב בשלמות את אותה הקרקע שקיבל [122].

אי נמי, לכך צריך את המיעוט שאין נשבעין בקרקעות, ל**היכא דטענו**, שתבע ממנו גם **כלים** וגם **קרקעות**, **והודה בכלים**, והלה הודה על תביעת הכלים ולא אמר עליהם 'הילך', **וכפר בקרקעות**. ועל מקרה זה חידשה התורה, שאף על פי שהודאתו היתה על מטלטלין [ועליהם לא אמר 'הילך'], אף על פי כן פטור משבועה, משום שכפר בקרקעות, ואין נשבעים על כפירת קרקעות.

תא שמע להוכיח שהילך חייב שבועה, מהא:

דתני רמי בר חמא -

כל שומר הטוען טענה הפוטרתו מלשלם, כגון שומר חנם הטוען 'ננגנבה', או שומר שכר הטוען 'נאנסה', או שואל הטוען 'מתה מחמת מלאכה', הרי הוא חייב שבועה - וזוהי 'שבועת השומרים'.

וסובר רמי בר חמא, כי כדי ש**הארבעה שומרין** יתחייבו שבועה, **צריכין** שתהיה בטענתם **כפירה במקצת והודאה במקצת**, ואם אינם כופרים במקצת ומודים במקצת

---

[120] כן הוא לפירש"י ועי' בהערה 4

[121] עפ"י רש"י בבא בתרא יז א, ומקורו מהסוגיא בבבא קמא נ ב.

[122] על פי רש"י. [ועיין במגיד משנה פרק ה' מהלכות טוען ונטען הלכה ב', מה שכתב בביאור דברי רש"י] **שיטת רבינו יונה** בשטמ"ק הביא בשם רבינו יונה שנחלק על רש"י, וסובר כי גם אם חפר בקרקע בכל זאת זה נחשב כאילו אמר לו 'הילך, ' ואף על פי כן צריך את חידוש התורה שאין נשבעים על הקרקעות, כי לולי החידוש הזה הוא היה חייב שבועה על אף שהודאת הקרקעות הרי זה כהילך, מכל מקום, כיון שהודה שחפר וקלקל בקרקע, הרי זה כמודה בקרקע ובמטלטלין, שהרי מלבד מה שצריך להחזיר את הקרקע, חייב גם לשלם לו את נזקי הקרקע. והמודה בקרקע ובמטלטלין אינו נפטר משבועה, ועל זה בא הפסוק ללמדינו שכל הכופר בקרקע פטור משבועה. **שיטת הרמב"ם** הרמב"ם יש לו שיטה חדשה בביאור הסוגיא. שכתב [פרק ה' מהלכות טוען ונטען הלכה ב'], התובע מחבירו ממון מחמת שהזיק לו את שתי מערותיו, והוא אומר לא חפרתי אלא במערה אחת, אינו חייב שבועה. ואף על גב שהוא 'מודה במקצת', בכל זאת פטור משבועה, משום דדמי קרקע הרי הן כקרקע, וכמו שאין נשבעין על תביעת קרקע הוא הדין דאין נשבעין על תביעת דמי קרקע! וכתב שם המגיד משנה, שמקורו של הרמב"ם הוא מסוגייתינו. שהרמב"ם פירש את הסוגיה שכוונת הגמרא לתרץ שצריך את הפסוק למקרה שתובע מחבירו תביעת נזיקין שהזיק לו שתי קרקעות, והלה מודה שהזיק רק קרקע אחת שבמקרה זה אינו צריך להשבע, ואף שהוא 'מודה במקצת' מכל מקום כיון שתובע ממנו 'דמי קרקע' הרי זה כאילו תובע ממנו קרקע - ואין נשבעין על הקרקעות. **ביאור הגר"ח בשיטת הרמב"ם** טעמו של הרמב"ם, ביאר רבינו חיים הלוי [שם], כיון שהמחייב של שבועת מודה במקצת הוא ההודאה והכפירה, אם כן, אין אנו דנין לפי מה שמשלם בפועל, אלא דנים על שורש התביעה. וכיון ששורש התביעה הוא על הקרקע, אף שתשלומי הנזק הם מטלטלין, מכל מקום, כיון שהתשלום הוא במקום הקרקע שהזיק, הרי הוא פטור משבועה מהדין שאין נשבעין על הקרקעות.

אינם חייבים שבועה - וארבעת השומרים הם: **שומר חנם**, **והשואל**, **נושא שכר**, **והשוכר**!

וטעם הדבר הוא, משום שפרשת מודה במקצת נכתבה בתורה בתוך פרשת השומרים, ודרשו בגמרא שאין השומר מתחייב שבועה, אלא אם יודה במקצת ויכפור במקצת.

וכדי שתהיה הודאה וכפירה, צריך השומר לכפור בפרה אחת לגמרי, ולטעון שלא קבלה מעולם [או שיטען 'החזרתי לך'], ולהודות בפרה אחרת שהיא בידו, וחייב להחזירה [אבל טענת 'נאנסה' או 'נגנבה' או 'מתה מחמת מלאכה' אינה נחשבת לא כהודאה ולא ככפירה] -

ואם כן, נמצא שאין השומר נשבע על טענת 'נאנסה' או 'נגנבה', אלא אם כן תבע ממנו הבעלים שלש פרות, שבאחת מהן כפר, ועל אחת מהן הודה, ועל השלישית טוען נגנבה או נאנסה - ורק במצב זה, כיון שהיתה 'הודאה' ו'כפירה', חייב להשבע על טענת 'נאנסה' או 'נגנבה'.

ומוכיחה הגמרא: **היכי דמי**? כיצד הודה לו על פרה אחת? **לאו**, האם לא מדובר כאן באופן **דאמר ליה הילך**, זו פרתך שאני מודה לך עליה. [123]

ומוכח, שגם באופן שאומר לו הילך, חייב בשבועת מודה במקצת!

ודחינן: **לא**! לעולם הילך פטור משבועה, וכאן מדובר שהשומר הודה ולא אמר הילך, וכגון **דאמר ליה** הבעלים לשומר: **שלש פרות מסרתי לך**, **ומתו כולהו**, כל השלש פרות **בפשיעה**. **ואמר ליה איהו**, השומר טען לבעלים: **חדא**, על פרה אחת שאתה תובע ממני אני אומר **שלא היו דברים מעולם**, אלא מסרת לי רק שתי פרות. **וחדא**, הפרה השניה שאתה תובע, **מתה באונס**, ואני פטור מלשלם [ועל פרה זו חייב להשבע], **וחדא**, הפרה השלישית שאתה תובע, **מתה בפשיעה**, **דבעינא שלומי לך**. אני מודה שעלי לשלם לך עליה. ונמצא **דלאו הילך הוא**, שהרי הפרה שהודה עליה, מתה, וכל הודאתו אינה אלא על חיוב דמיה. [124]

[123] רש"י פירש כאן על פי שיטתו שהובאה לעיל [ד א] שכל המודה בפקדון, אף על פי שאין הפקדון בידו הרי זה הילך, משום שהפקדון בכל מקום שהוא נמצא, שם בעליו עליו, ונמצא שמיד עם הודאתו, הפקדון עומד ברשות בעליו, ולכן הרי זה כהילך - והוא הדין כאן, אף על פי שהפרה אינה תחת ידי השומר, מכל מקום, כיון שמודה לו עליה, הרי זה כהילך, היות והפקדון, בכל מקום שהוא, שם בעליו עליו. אבל בשיטה מקובצת לקמן דף צ"ז הביא שבעל המאור הוכיח מכאן שגם בפקדון אין נחשב להילך אלא אם הפקדון מזומן בידו לתת לתובע, אבל אם אינו מזומן ביד הנתבע אין זה הילך, כי אם נאמר שגם היכן שאין הפקדון בידו הרי זה הילך [ומשום שהפקדון בכל מקום שנמצא הרי הוא ברשות בעליו], אם כן, מדוע הגמרא לא מתרצת שהפרה אשר הוא מודה לו עליה עומדת באגם, ואין זה הילך - והראב"ד דחה את דבריו, דאין הכי נמי, שהגמרא יכלה לתרץ כן.

[124] ועיין בפני יהושע שהקשה, מדוע הגמרא לא תירצה בפשטות, שעל הפרה שהוא מודה לו עליה לא אמר הילך אלא טוען שמתה בפשיעה, ולמה הוצרכה הגמרא לומר שהבעלים תובע ממנו שג' הפרות מתו בפשיעה - עיין שם.

ועתה ממשיכה הגמרא לדון לגבי דינו הראשון של רבי חייא, שהתובע מחבירו מאה זוז, והלוה מכחיש ואומר אין לך בידי כלום, וישנם עדים המעידים שאכן לוה הנתבע מן התובע, אלא שסכום ההלואה היה חמישים זוז בלבד, נותן לו חמשים זוז כמו שהעידו העדים, ועל החמישים הנותרים ישבע הנתבע שאינו חייב לו. ושבועה זו נלמדת בקל וחומר מ'מודה במקצת'.

תא שמע, בוא ושמע ראיה, מהא **דתני אבוה דרבי אפטוריקי**, ששנה את דינו **דרבי חייא קמייתא**, באופן הפוך ממנו:

התובע מחבירו: **מנה** [מאה זוז] **לי בידך! והלה** מכחיש **ואומר: אין לך בידי כלום** - **והעדים מעידים אותו שיש בידו חמשים זוז**, שיש עדים המעידים שאכן לוה הנתבע מהתובע, אלא שסכום ההלואה היה רק חמישים זוז -

יכול, שמא תאמר, **ישבע** הלוה **על השאר**, על החמישים זוז הנותרים שהמלוה תובע ממנו [וכמו שחידש רבי חייא] -

תלמוד לומר, בפסוק שהתחדש בו דין שבועת מודה במקצת, "**על כל אבדה, אשר יאמר כי הוא זה**". ומשמע מלשון 'אשר יאמר', שרק **על הודאת פיו**, שהוא מודה בעצמו על מקצת התביעה, **אתה מחייבו** שבועה, **ואין אתה מחייבו** שבועת מודה במקצת **על העדאת עדים**, שמעידים על כך שמקצת מתביעת המלוה היא נכונה. -

ומפורש מהלימוד בברייתא הזו, להיפך מדברי רבי חייא.

ותמהה הגמרא על עצם הקושיה מדברי אבוה דרבי אפטוריקי בברייתא, על רבי חייא:

וכי **מתניתא** [מדברי תנא הנשנים בברייתא] **קא רמית** [אתה מקשה] **עליה דרבי חייא**?! הלא **רבי חייא**, **תנא הוא** נחשב, **ופליג!** יש בידו לחלוק על דברי התנאים בברייתא.[125]

אלא שעדיין טוענת הגמרא:

והא קרא קאמר! הרי הוא הוכיח דין זה מלשון התורה, שמשמע ממנו שרק אם הודה בעצמו במקצת חייב שבועה. ומה יענה על כך רבי חייא?

ומשנינן: **ההוא** קרא, בא ללמד **למודה מקצת הטענה**. והיינו, גם רבי חייא מודה שהפסוק בא ללמדנו רק את עיקר הדין, שהמודה במקצת הטענה חייב שבועה - אלא שמדין זה אנו למדים בקל וחומר, שגם אם כפר הכל, ועדים העידו שחייב במקצת, הרי

[125] וכתבו התוס' שיש שגרסו לעיל בדברי רבי חייא 'תני רבי חייא'. והיינו שרבי חייא לא חידש דין זה מעצמו אלא שהביא דברי ברייתא, ולפי זה אין צריך להגיע לכך ש'רבי חייא תנא הוא ופליג' שהרי אין אלו דברי רבי חייא אלא הוא דברי תנאים. - ולגירסה זו כתבו התוס' דמה דאמרינן 'רבי חייא תנא הוא ופליג' היינו שאף אם רבי חייא היה אומר דין זה מעצמו גם לא היה קשה.

הוא חייב שבועה [126]. [וכמו שלמדנו לעיל ג ב].

ועתה מבארת הגמרא: **ואבוה דרבי אפטוריקי**, כיצד הוא הוכיח מהפסוק שאין חיוב שבועה בהעדאת עדים, והלא גם רבי חייא מודה שהפסוק מדבר רק על מודה במקצת, אלא שלמד בקל וחומר להעדאת עדים. -

אמר לך: **כתיב** 'הוא' **וכתיב** 'זה'. התורה האריכה בלשונה, וכתבה 'אשר יאמר כי הוא זה'. ואילו בא הפסוק רק כדי ללמד את דין מודה במקצת, די היה לו לכתוב לומר 'אשר יאמר כי הוא', או 'אשר יאמר כי זה'. ומכפילות הלשון של 'הוא ו'זה', יש ללמוד, כי קרא **אחד** בא **ללמד** את עיקר דין **מודה מקצת הטענה** שחייב שבועה, **וחד** קרא בא **למעט העדאת עדים**, ללמדנו **דפטור** משבועה.

ואידך, רבי חייא, אמר לך, שאין כאן מיעוט להעדאת עדים, אלא - **חד** בא **ללמדינו** את עיקר דין **מודה מקצת הטענה** שחייב שבועה, **וחד** בא **למודה ממין הטענה**, ללמד שכדי להתחייב בשבועת מודה במקצת, צריך שההודאה תהיה באותו מין שהתובע טוען ממנו, אבל אם תבע ממנו חיטין, וכפר בחיטין והודה לו בשעורים, פטור [127]. -

ואידך, אבוה דרבי אפטוריקי, את דין **מודה ממין הטענה**, **לית ליה!** אינו סובר שצריך לחיוב שבועה שתהא ההודאה ממין הטענה. ולכך יכול הוא לדרוש מהפסוק שבהעדאת עדים אין חיוב שבועת מודה במקצת.

וסבר ליה אבוה דרבי אפטוריקי **כרבן גמליאל**.

דתנן: **טענו חטין**, **והודה לו בשעורין**, **פטור**, **ורבן גמליאל מחייב**:

ההוא רעיא, מעשה ברועה צאן, **דהוו מסרי ליה כל יומא חיותא בסהדי**. שהיו מוסרים לו בכל יום צאן לשמירה, בפני עדים [128] -

[126] דגם לאבוה דרבי אפטוריקי אין מיעוט שמונע ללמוד קל וחומר, אלא שאין במשמעות הפסוק שגם בהעדאת עדים יש חיוב שבועה - רש"י (ועל זה משנינן שיש מיעוט בפסוק המונע ללמוד קל וחומר).

[127] ובמקרה זה פטור אף מהשעורים שעליהם הודה, כמבואר בתוס' כאן. והטעם בזה כתב רש"י [בבא קמא לה ב ד"ה פטור] כיון שהתובע אומר שלא נתן לו שעורים, מחל לו על אותם שעורים. ובתוס' [סנהדרין ו א ד"ה לא צריכא] כתבו, שהטעם הוא, כיון שלא תבע שעורין מודה הוא שאינו חייב לו שעורים, והודאת בעל דין כמאה עדים - ועי' פני יהושע.

[128] וכתבו תוס' ד"ה מסרי, שצריך לומר שהיו מתנים עמו שיחזיר את הצאן בפני עדים, שהרי הדין הוא שהמלוה את חבירו בפני עדים אינו צריך לפרוע את החוב בפני עדים, אלא אם כן התנה עמו שיפרענו בפני עדים, ואם לא התנו עמו שיחזיר בעדים, אין מועיל מה שמסרו לו בעדים לחייבו להחזיר בעדים.

[129] הגר"א [בשו"ע סי' פ"ז סקמ"ו, ובאורך בשנות אליהו ליקוטים סוף מסכת זרעים] פירש שמדובר באופן שכבר נשבע הרועה שבועת היסת קודם שבאו העדים. וגרסינן ולסוף אתו סהדי. והיינו, לאחר שנשבע. כי גרסת הגמרא לפנינו 'לסוף אמר להו לא היו דברים מעולם' אינה מובנת. שהרי כבר בתחילה, משעה שמסרו לו בלי עדים, מיד טען לא היו דברים מעולם - ומזה הביא הגר"א מקור למה שכתב שם השולחן ערוך, שאם כפר הכל ונשבע שבועת היסת, ולאחר מכן בא עד אחד והעיד נגדו שעליו לחזור ולהשבע שבועה דאורייתא. שהרי הגמרא כאן מקשה

יומא חד, יום אחד **מסרו ליה** את הצאן **בלא סהדי**, בלא עדים. **לסוף**, [129] **אמר להו**, בסוף היום אמר להם: **לא היו דברים מעולם**! היום לא קבלתי מכם צאן לשמירה. ולאחר מכן **אתו סהדי**, באו עדים, **אסהידו ביה דאכל תרתי מינייהו**, והעידו שהרועה אכל באותו יום שתי בהמות מצאן הבעלים -

אמר רבי זירא: **אם איתא לדרבי חייא קמייתא**, אם ההלכה היא כרבי חייא, שעדים המעידים על חיוב במקצת הטענה מחייבים אותו שבועה על השאר כאילו הודה הוא עצמו במקצת, הוא הדין כאן, כיון שהעדים העידו שחייב להחזיר את דמי שתי הבהמות שאכל - **משתבע אשארא**. חייב הרועה להשבע על שאר הצאן שכופר בו ואומר לא היו דברים מעולם.

אמר ליה אביי: **אם איתא**, וכי אם ההלכה כרבי חייא, האם גם כאן **משתבע** הרועה על השאר? **והא**, והרי כאן יש כאן עדים **שגזלן הוא**, שהתברר בעדים שהוא שיקר במה שאמר לא היו דברים מעולם. והחשוד על הממון אינו יכול לישבע [130] -

[אבל בדינו של רבי חייא, אין הוא נחשב כחשוד על הממון, כיון שרבי חייא אמר את דינו בהלואה, ושם יש סברא לתלות שסיבת כפירת הלוה היא אינו משום שהוא רוצה לגוזלו אלא משום שאין לו כסף לפרוע, ולכן הוא משתמט לזמן קצר עד שיהא לו ממה לפרוע, ומשום כך אינו חשוד על הממון והשבועה. ואף באופן שכופר בפקדון, יש סברא לתלות שהפקדון אבד לו, והוא משתמט לזמן קצר עד שימצא את הפקדון או עד שישיג כסף לשלם תמורתו - מה שאין כן כאן, שיש עדים שאכל שתי בהמות שאינן שייכות לו, וגזלן הוא, ולכן אינו יכול לישבע].

ומשנינן: **אמר ליה** רבי זירא לאביי: אין כונתי לומר שהרועה ישבע ויפטר, שהרי הוא

שלרבי חייא עליו להשבע שבועת מודה במקצת אף שכבר נשבע שבועת היסת. - ודברי הגר"א תמוהים, דהלא כאן כיון שבאו שני עדים והעידו שאכל שתי בהמות אם כן הוברר ששבועתו הראשונה שכפר הכל הייתה שבועת שקר, ולכן עליו לחזור ולהשבע, אבל במקום שלא הוברר ששבועת ההיסת הייתה בשקר יתכן שאין צריך להשבע, ומה ראיה היא מכאן. ועין בחידושי רבי שמואל סימן ז' אות ג' שעמד בזה, יעוי"ש מה שביאר.

[130] הב"ח [חו"מ סימן ל"ד סעיף ט"ו] כתב לחדש, דמי שגנב או גזל פעם אחת, והשיב את גזילתו, כשר לשבועה, ואף על פי שהשיב את הגזילה בעל כרחו על פי כפית בית דין, מכל מקום כיון שהשיב את גזילתו כשר לשבועה. והקשה הקצות החושן מסוגיתנו שמבואר שהרועה נפסל לשבועה מחמת עדות העדים שהעידו שאכל שתי פרות, דלכאורה כיון שנתחייב להשיב על פי עדותם שוב כשר הוא לשבועה ומדוע פסלוהו. וכתב הקצות החושן דצריך לומר שכיון שנתחייב שבועה קודם שהחזיר ובשעה זו היה פסול לשבועה לכן אינו נשבע. - ובביאור הדבר כתב הקצות החושן דיסוד דעת הב"ח שגם אם השיב בכפיה את הגזילה כשר לשבועה, הוא משום שזהו תשובת הגזלן להשיב את האבידה, ואחר ששב בתשובה כשר לשבועה, ואם כן, זהו דוקא אם החזיר את הגזילה אבל כל זמן שלא החזיר עדין נחשב לגזלן ופסול לשבועה - ועי' מה שכתב בזה בקובץ שמועות במסכתין אות ג' בשם הגאון רבי אליעזר מטלז.

חשוד על הממון ואינו יכול לישבע. אלא **שכנגדו קאמינא**.[131] כונתי היא, שהתובע ישבע כמה בהמות מסר לרועה לשמור, ויטול ממנו - לפי שכך שנינו במסכת שבועות [מד ב], שאם נתחייב הנתבע שבועה, ואינו יכול להשבע משום שהוא חשוד על השבועה, תקנו רבנן שהתובע ישבע במקומו של הנתבע ויטול[132]. - וכיון שהרועה נתחייב שבועה מדינו של רבי חייא, ואינו יכול להשבע מחמת שהוא חשוד, ישבע המפקיד ויטול את בהמותיו.

ומקשינן: הלא שבועה זו שנשבע הנתבע, אינה תלויה בדינו של רבי חייא, **דהשתא נמי דליתא לדרבי חייא**, גם אם ננקוט שאין ההלכה כרבי חייא, **נחייביה**, יש לחייבו שבועה מכח דינו של **רב נחמן - דתנן**, כמו ששנינו במשנה במסכת שבועות - הטוען מחבירו **מנה** [מאה זוז] **לי בידך**, והנתבע משיבו **אין לך בידי**, ומעולם לא לויתי ממך,

[131] בגדר שבועת שכנגדו, עי' חזו"א סימן י' ס"ק ט"ו שהאריך לבאר שאין הגדר שהפכו את השבועה מהנתבע לתובע, אלא הוא דין חדש שהתובע מחשוד עליו להשבע - ועי' לקמן.

[132] והקשו התוס' מדוע אם אינו יכול להשבע מחמת שהוא חשוד על השבועה הדין הוא שכנגדו נשבע ונוטל, ואילו בשאר מקומות שאינו יכול להשבע הדין הוא שמתוך שאינו יכול להשבע משלם. ותירצו התוס' שבחשוד אי אפשר לומר 'מתוך שאינו יכול להשבע משלם' שאם כן, כל אחד יבא ויטען טענות שיביאו את החשוד לחיוב שבועה, והוא לא יוכל להשבע ויהיה חייב לשלם, ומתוך כך יטלו את כל אשר לו. (וכמו שביארו התוס' לקמן צח - א שכל אחד ילוה לאותו חשוד פרוטה ולאחר מכן יתבע ממנו את כל אשר לו, ואז החשוד יהא מודה במקצת שהרי יודה לו רק על אותה פרטה, ומתוך שאינו יכול להשבע יהא עליו לשלם את כל אשר לו). ומשום כך תקנו שמי שאינו יכול להשבע מחמתת שהוא חשוד 'שכנגדו נשבע ונוטל'. עוד תירצו התוס' שבכל מקום יכול התובע לומר לנתבע - אתה חייב לי שבועה דאורייתא, ואם כן, או שתשבע או שתשלם, ומתוך שאינו יכול להשבע משלם. אבל החשוד ברצון רוצה להשבע אלא שאנו אין מניחים אותו להשבע, ועל כן אין לו חיוב תשלומים ושכנגדו נשבע ונוטל. וביאר החזון איש [חו"מ סי' ט' סק"ג] דמדאורייתא לא אכפת לנו במה שהחשוד רוצה להשבע, ואם אינו יכול להשבע עליו לשלם. אלא סברא זו שכתבו התוס' היא מדרבנן שראו חכמים לתקן לטובת החשוד שלא ישבע - ולפי דבריו אין חילוק בעיקר הדין בין תירוצי התוס', ועיקר התירוץ הוא שבחשוד תקנו רבנן שכנגדו ישבע, אלא שבתירוץ הראשון כתבו התוס' שטעם התקנה הוא דאם לא כן יטלו את כל אשר לו, ובתירוץ השני כתבו שטעם התקנה הוא משום שרוצה להשבע. ועי' שם בחזון איש שדייק את דבריו מלשון התוספות. [וכעין דברי החזון איש כתב בנודע ביהודה מהדו"ת]. אבל הקצות החושן [סימן ע"ה סקי"א] כתב שסברא זו שכתבו התוס' שהיכן שהנתבע רוצה להשבע ואינו יכול אין אומרים 'מתוך שאינו יכול להשבע משלם' - זוהי סברא דאורייתא. ואין זה רק טעם לתקנה דרבנן. והוכיח כן מהמשך הסוגיא. - וכן כתב הב"ח בסימן צ"ב. ובביאור דבריהם כתב בחידושי הגרנ"ט [וכן הוא בחידושי רבי שמואל סימן ז' באריכות] שתירוץ זה סבר שגם שבועת חשוד מועילה, ומה דאמרינן שהחשוד על הממון חשוד גם על השבועה אין הכוונה שאין שבועתו שבועה אלא שאין מוסרים שבועה לחשוד מפני חילול ה' או משום לפני עור לא תתן מכשול, אבל אם נשבע הרי שבועתו מועלת מן התורה. ולכך אינו נחשב 'אינו יכול להשבע' ואף שמדרבנן הוא פסול לשבועה ויש לחייבו כדין כל שאינו יכול להשבע שמשלם, מכל מקום כיון שמהתורה יכול להשבע תקנו חכמים לכשנגדו שישבע ויטול. וביסוד החילוק בין שני תירוצי התוס' ביאר בחידושי הגרנ"ט שהתירוץ הראשון סבר שמהותה של שבועה הוא לברר את המעשה, ולכן החשוד על השבועה אין שבועתו מבררת את המעשה ונחשב שאינו יכול לישבע [אלא שרבנן פטרוהו], ובתירוצם השני סברו התוס' שאין ענינה של שבועה לברר את המעשה, אלא שיש דין תורה להשבע [כדי שיפרש על ידי שבועתו, עי' בזה ב'חידושי רבי ראובן'] ולצד זה שייך שבועה גם בחשוד אלא דדין תורה הוא שאין מוסרים שבועה לחשודים, אבל משום זה עדיין לא נחשב ש'אינו יכול להשבע' שהרי רוצה להשבע אם נניחנו ושבועתו שבועה. ובעיקר קושית התוס' העיר הגרעק"א [בגליון הש"ס] מדוע הקשו זאת תוס' כאן, דהיה להם להקשות כן על עיקר הדין שנתחדש במשנה בריש פרק שביעי דשבועות שהחשוד על הממון שכנגדו נשבע ונוטל. - ועי' בתשובות החדשות סימן קי"א מה שתירץ.

פטור הנתבע מלשלם - **ואמר רב נחמן**, אף שמעיקר הדין הכופר הכל פטור משבועה, מכל מקום תקנו חכמים ש**משביעין אותו שבועת היסת**. [133] וחייב לישבע על כפירתו. ואם כן, אף ללא דינו של רבי חייא, כיון שהרועה חשוד על השבועה, ולכן אינו יכול לישבע שבועת היסת שהטילו חכמי על כופר הכל - ישבע הבעלים כנגדו ויטול [134].

ודחינן: הרי כל **דינו** של **רב נחמן** שהכופר בכל חייב להשבע - **תקנתא היא**, הוא רק תקנה דרבנן, שהרי מדאורייתא כופר הכל פטור משבועה -

דף ה:

וכמו כן הדין שהחשוד על השבועה, 'שכנגדו נשבע ונוטל', גם הוא רק תקנה דרבנן, שהרי בדאורייתא מצינו רק שבועה הפוטרת מתשלומין ואין נשבעין מדאורייתא כדי ליטול -

והכלל הוא שרק לדינים דאורייתא תקנו רבנן תקנות, אבל **תקנתא לתקנתא לא עבדינן**. חכמים לא תקנו תקנה על תקנתם, וכיון ששבועה זו של רבי נחמן היא מדרבנן, לא תקנו עליה עוד תקנה שאם אינו יכול להשבע שכנגדו נשבע ונוטל [135], ולכך הוצרך רב זירא לדינו של רבי חייא, שבדרבי חייא השבועה היא מדאורייתא, ועל זה תקנו שאם הוא חשוד על השבועה - שכנגדו נשבע ונוטל.

---

[133] מלשון הסתה, כיון שיש חזקה שאין אדם תובע אלא אם כן יש ממש בתביעתו, ואם כן, יש לתלות שהתביעה נכונה, משום כך חייבוהו חכמים לישבע להסיתו להודות - על פי רש"י כאן. וברש"י בשבועות מ - ב פירש שהוא מלשון 'שומא' שהשיתו עליו חכמים להשבע.

[134] הקצות החושן [סימן ע"ה ס"ק י"ז הביא דברי הש"ך שהוכיח מכאן כהשיטות הסוברות שגם בשבועת היסת עליו להשבע בנקיטת חפץ כמו בשבועה דאורייתא. דאם אין צריך להשבע בנקיטת חפץ מאי מקשינן דגם ללא דינו של רבי חייא על שכנגדו להשבע מדרב נחמן, והלא יש נפק"מ אם נשבע מדרבי חייא או מדר"נ דמדרבי חייא עליו להשבע בנקיטת חפץ מה שאין כן בשבועת היסת - ובהכרח שגם בשבועת היסת צריך להשבע בנקיטת חפץ. וכתב הקצוה"ח שכבר הובאה ראיה זו בעיטור. - אבל החזו"א [סימן י' ס"ק ט"ו] חלק על הש"ך על פי שיטתו שהובאה לעיל דשבועת שכנגדו אין זו אותה שבועה שהיה צריך להשבע הנתבע, אלא זוהי שבועה חדשה שחידשו חכמים שהתובע מחשוד צריך להשבע. ואם כן, אין נפקא מינה מה חומר השבועה שהיה על הנתבע להשבע, דלעולם שכנגדו נשבע רק שבועה קלה דרבנן.

[135] עפ"י רש"י. אבל בקצוה"ח [סימן צ"ב סק"י] פירש שהתקנתא לתקנתא היא שעצם מה שתקנו רבנן שהחשוד אינו נשבע לא תקנו זאת אלא על שבועה דאורייתא ולא על שבועת היסת מדבריהם. ובעיקר דברי הגמרא הקשו התוס' מדוע תקנה זו שכנגדו נשבע ונוטל היא תקנתא לתקנתא, דהלא בלי דין זה היה עליו לשלם ד'מתוך שאינו יכול לשבע משלם' והתקנה היא רק לטובתו של החשוד שלא יטול התובע ללא שבועה - ואין זו תקנה על תקנת השבועה. ותירצו התוס' שכאן לא שייך 'מתוך שאינו יכול לישבע משלם' כמו שפירשו לעיל - ובכוונת דבריהם נאמרו שני ביאורים (עי' מהר"ם) - א. שכונתם למה שכתבו לעיל בעמוד א' בתירוצם השני [שהובא לעיל] שבחשוד לא שייך כלל 'מתוך שאינו יכול לישבע משלם' משום שהוא רוצה להשבע אלא שאנו איננו מניחים לו להשבע. ב. שכונתם על מה שכתבו לעיל ג - ב תוד"ה בכוליה, שבשבועה דרבנן לא אומרים 'מתוך שאינו יכול להשבע משלם' - ובתוס' הרא"ש מפורש כמו הביאור השני שכאן לא שיך 'מתוך שאינו יכול להשבע משלם' משום שבשבועה דרבנן לא אמרינן הכי. ועי' רש"ש.

ועתה דנה הגמרא בדברי אביי, שהקשה לעיל כיצד חייב רבי זירא את הרועה להשבע, והלא כיון שהוברר בעדים שהוא גזלן ושיקר בכפירתו, נמצא שהוא חשוד על הממון, והחשוד על הממון חשוד גם על השבועה.

ומקשינן: מדוע הוצרך אביי לפסול את הרועה מחמת שבאו עדים והעידו שהוא גזל? - **ותיפוק ליה דהוה ליה רועה!** הלא יכל לפוסלו מחמת שהוא רועה, וכמו **שאמר רב יהודה - סתם רועה** [אף אם אין עליו עדות שגזל], **פסול** לעדות! כי סתם רועה לוקח את הבהמות לרעות בשדות אחרים. [136] ודחינן: **לא קשיא**.

הא, מה שאמר רבי יהודה שסתם רועה פסול לעדות, מדובר שרועה בהמות **דידיה**, שלו - ואז יש לחשוש שלוקח את הבהמות לרעות בשדות אחרים.

הא, אבל כשהוא רועה בהמות **דעלמא**, של אחרים, אינו חשוד שלוקח את הבהמות לרעות בשדות אחרים, וכשר לעדות. ולכך פסל אביי את הרועה לעדות רק מחמת שהעידו עדים שאכל שתי בהמות של הבעלים.

וראיה לזה - **דאי לא תימא הכי**, שאם לא תאמר כן, אלא תאמר שאף הרועה בהמות אחרים חשוד על הגזל, אם כן - **אנן, חיותא לרועה, היכי מסרינן**!? כיצד אנו מוסרין את בהמותינו לרועה כדי שירעה אותן באחו, והרי יש לחשוש שיאכילן בשדות של אנשים אחרים, ויעבור על איסור גזל, **והא כתיב** "**לפני עור לא תתן מכשול**", ונמצא שבזה שאנו מוסרין את הצאן לרועה אנו עוברין על לאו של "לפני עור לא תתן מכשול", שהרי מחמת שמסרנו לו את בהמותינו לרעות, הוא יעבור באיסור גזל -

אלא, בהכרח שחלוק הרועה את בהמותיו מהרועה בהמות אחרים, שרק הרועה בהמות שלו חשוד שמאכילם בשדות של אנשים אחרים, אבל הרועה בהמות שמסרו לו אנשים לרעות עבורם, אינו חשוד על כך, היות **דחזקה** בידינו **שאין אדם חוטא, ולא לו!** שאין אדם חוטא אם אינו מרויח מהחטא, ולכן יש לתלות שהרועה לא הניח לבהמות של האחרים לאכול עד שהגיעו לשדה הפקר, ורק לצורך השבחת בהמותיו הוא רועה אותם באיסור בשדות אנשים אחרים.

שנינו במשנה: שנים אוחזין בטלית, זה אומר כולה וזה אומר כולה שלי, **זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה** [**וכו**'] וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו:

[136] על פי רש"י. והקשו הראשונים מה קושית הגמרא דהלא עדיף להקשות מפסול גזלן דפסול גזלן הוא מדאורייתא ופסול רועה הוא רק פסול מדרבנן. ולכן פירש בתור"פ וכן הוא בשימ"ק בשם הראב"ד, שקושית אביי היא מדוע קאמרינן שכשנגדו נשבע ונוטל, הלא כאן מדובר ברועה, ובשעה שמסר לו את הבהמות ידע המפקיד שהרועה אינו יכול להשבע דכל הרועים פסולים לשבועה. והגר"א פירש על פי דרכו שהובאה לעיל הערה 10 שמדובר שנשבע היסת קודם שבאו העדים, ועל זה מקשה הגמרא כיצד השביעוהו שבועת היסת והלא הרועה חשוד על הממון.

ותמהינן: וכי שבועה זו שעליו להשבע, **על דאית ליה משתבע, או על דלית ליה משתבע**!? וכי עליו להשבע על החצי שאין לו בטלית? הלא יש לו להשבע על חציה, שהוא שלו! [137] ואילו מלשון המשנה משמע שאינו נשבע שחציה שלו, אלא נשבע שאין לו בטלית זו פחות מחציה.

והרי שבועה זו אינה מועילה כלל, כי גם מי שאין לו בטלית כלום יכול להשבע בלשון הזו, דיתכן שכונתו היא, שאפילו פחות מחצי אין לו - [דבשלמא אם היה לו בטלית שליש או רבע, אינו יכול להשבע שאין לו פחות מחציה, שהרי האמת היא שיש לו בה פחות מחצי [שליש או רבע], אבל אם אין לו כלום, הרי יכול לומר שאין לו בה "פחות מחצי", שהרי גם מי שאין לו כלום אין לו בה "פחות מחצי"] -

ואם כן, כדי לברר שיש לו חצי טלית עליו להשבע שחצי הטלית שלו, ומדוע תקנו להשבע בלשון ש'אין לו בה פחות מחציה'?

ומתרצינן: **אמר רב הונא**:

כונת המשנה היא, **דאמר - שבועה שיש לי בה**, הריני נשבע שיש לי חלק בטלית זו - ואם תאמרו שחלקי זה שעליו אני נשבע הוא פחות מחצי טלית - **ואין לי בה פחות מחציה**, - הרי אני נשבע שאין לי פחות מחצי. ושוב אין לחשוש שכונתו שאין לו כלום ואפילו פחות מחצי, שהרי כבר נשבע שיש לו חלק בטלית זו. [138] ומקשינן: **ונימא "שבועה שכולה שלי"**!? מדוע אינו נשבע שכל הטלית שלו, כפי טענתו שטוען 'כולה שלי' [139]?

---

[137] פירשנו את הגמרא בלשון תמיהה וכמו שביאר המהר"ם שי"ף בשיטת רש"י, וכן הביא בשימ"ק בשם מהר"י אבואב לפרש שיטת רש"י. אבל השיטה עצמו כתב שם שרש"י מפרש את הגמרא כמו שפירשו הראשונים שהוא בלשון שאלה, האם נשבע על דלית ליה ואין חוששים שמרמה ומתכוין שאין לו בה כלום, או שנשבע על דאית ליה דחוששין לרמאות, עי"ש.

[138] הרמב"ם [פ"ט מהלכות טוען ונטען הלכה ז'] והרי"ף, וכן הטור [ח"ומ סימן קל"ח] הביאו את שבועת המשנה כצורתה 'שאין לי בה פחות מחציה' והשמיטו את ביאורו של רב הונא שנשבע 'שיש לי בה ואין לי בה פחות מחציה' - והראשונים [רמב"ן ר"ן נמוק"י] תמהו מדוע השמיטו את דברי רב הונא. ובשיטה מקובצת כתב שדעת הרי"ף והרמב"ם שגם לרב הונא אין צריך שיאמר בפיו שיש לו חלק בה, אלא שבלשון זה שאומר שאין לו בה פחות מחציה מונח שיש לו בה חלק וחלקו זה אינה פחות מחציה, דעל דעת בי"ד משביעין אותו - וכעין זה כתב ה'בית יוסף' שם. אבל בשולחן ערוך [סימן קל"ח סעיף א'] הביא להלכה את לשונו של רב הונא, ומשמע שלשיטתו צריך לומר בפה שיש לו חלק בה.

[139] וכתבו התוס', ששאלת הגמרא אינה אלא לשיטת רבנן החולקים על בן ננס [הובאה מחלוקתם לעיל ב - א] וסוברים שגם במקום שאחד מבעלי הדינים ישבע בוודאות לשקר בכל זאת משביעין אותם. אבל לדעת בן ננס הסובר שבמקום שוודאי תהיה שבועת שקר אין נשבעים, אם כן, אין להשביע את שניהם 'כולה שלי' דדנמצא שאחד מהם נשבע בוודאות לשקר. ועל מה שכתבו התוס' דלרבנן שפיר יש להשביע כל אחד מהם דכולה שלו, הקשה הגרעק"א דכאן גם רבנן מודים שאין להשביעם. דלא אמרו רבנן אלא במקום שיש תועלת בשבועתם, כגון במעשה דפועלים וחנוני שהפועלים והחנוני חייבים שבועה לבעלים, שאז סוברים רבנן שאין להפסיד את זכותו של בעל הבית להשביעם אף שודאי אחד מהם ישבע לשקר. אבל הכא דאפשר לתקן שלא יהיה שבועת שווא על ידי שכל אחד ישבע שחציה שלו גם רבנן מודים שאין להביאם לידי שבועת שווא, ומהיכא תיתי להביאם לידי שבועת שוא אם אפשר לתקן שלא ישבעו לשוא, והניח בצריך עיון. ועי' בשיטה מקובצת שהביא בשם הריצב"ש שזהו גופא תירוץ הגמרא 'ומי יהבינן ליה כוליה' והיינו שכיון שבין כך כל אחד מהם אין מקבל את כל הטלית

ומשנינן: **ומי יהבינן ליה כולה**? וכי אם ישבע כך הוא יקבל את כל הטלית? הלא יקבל רק את חציה, שהרי גם חבירו תפוס בה. ועל כן אין אנו משביעים אותו שכולה שלו, שאם ישבע כן, יצא לעז על בית דין, שהרי נשבע שכולה שלו, והם פסקו שחצי שלו.[140] אך עדיין מקשה הגמרא:

ונימא "שבועה שחציה שלי"!? מדוע נשבע בלשון 'שאין לי בה פחות מחציה', ואינו נשבע 'חציה שלי', כפי מה שהוא נוטל?

ודחינן: אין להשביעו שחציה שלו כיון שמתחילה טען 'כולה שלי', ואם ישבע שחציה שלו, הוא **מרע ליה לדיבוריה**. הרי הוא סותר את דיבורו שאמר 'כולה שלי'.

ומקשינן: **השתא**, גם עכשיו, שנשבע 'אין לי בה פחות מחציה', **נמי מרע ליה לדיבוריה!** גם בזה הוא סותר את דיבורו, כיון שמתחילה אמר 'כולה שלי', ועכשיו הוא אומר רק 'אין לי בה פחות מחציה'.

ומתרצינן: כך היא נוסח השבועה, **דאמר**: **כולה שלי** - **ולדבריכם** שאין אתם מאמינים לי שכולה שלי, הרי אני נשבע **שבועה שיש לי בה** שיש לי חלק בטלית זו, **ואין לי בה פחות מחציה**, חלקי זה אינו פחות מחצי.

ואם כן, אינו סותר בשבועתו את דיבורו שאמר כולה שלי, שהרי גם בשעת השבועה ממשיך לטעון 'כולה שלי'.

ומקשינן: **וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד**, כיון שכל אחד מהם תפוס בטלית,[141] **שבועה זו, למה**!? מדוע הם צריכים לישבע, הלא ההלכה היא שבכל ספק ממון אין מוציאין את החפץ מידי התפוס ואינו צריך להשבע?

אין להשביעם ד'כולה שלי' שהרי אחד מהם וודאי ישבע לשקר, דבמקרה כזה גם רבנן מודים שאין להביאם לידי שבועת שקר אם אפשר לתקן שלא ישבעו לשקר. ועי' עוד בתוס' הרא"ש שהקשה כעין קושית הגרעק"א יעוין שם מה שתירץ.

[140] על פי רש"י. והאחרונים תמהו מדוע הוצרך רש"י לטעם שאם נשביעהו יצא לעז לבית דין, והרי סברא פשוטה היא שכיון שאין הוא מקבל את כל הטלית אלא רק את חציה שאין צריך להשבע על יותר ממה שמקבל. ועי' בחידושי רבי ראובן סימן ג' אות ג' שביאר שיסוד דין השבועה הוא כדי להאלים את טענתו, ולכן כיון שהסיבה שמקבל חצי טלית היא מחמת טענתו שטען 'כולה שלי' אם כן, אינו יכול לזכות בטענתו זו אלא אם יאלים את טענתו בשבועה, ולכן הוה אמינא שעליו להשבע שכולה שלי כדי להאלים את טענתו, ומשום כך פירש רש"י שאין משביעין אותו על כולה משום לעז בית דין, דמשום זה כך היתה התקנה מתחילה שישבע על חצי טענתו ויאלים בזה את כל הטענה.

[141] הנה אם כל אחד נחשב כתפוס בחצי טלית [עי' בהקדמה בריש המסכתא] אז מתפרשים דברי הגמרא כפשטן דמאחר שכל אחד מהם תפוס בחצי טלית מדוע עליהם להשבע. אך גם אם נאמר שכל אחד מהם נחשב כתפוס בכל הטלית [והחלוקה היא מדין פשרה] יש לבאר, שקושית הגמרא דמאחר וסוף סוף מה שמקבל את חצי הטלית זהו מחמת תפיסתו בטלית, והתפוס אינו צריך להשבע, ומדוע כאן נשבעים.

אמר רבי יוחנן: באמת מעיקר הדין אין צריך להשבע, **ושבועה זו** ששנינו במשנתנו, **תקנת חכמים היא**, כדי **שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו ואומר שלי הוא** - ולכן תקנו שבועה כדי לברר שאכן חצי הטלית שלו ולא תקפה מיד חבירו.
ומקשינן: אם כדברי רבי יוחנן, שטעם השבועה הוא משום שאנו חוששים שאחד מהם הלך ותקף בטלית חבירו וטוען שלי היא, נמצא שאתה חושדם על הממון, **ואיך** אתה משביעם? **נימא, מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא**. הלא החשוד על הממון חשוד גם על השבועה[142]? ומתרצינן: **לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא!** ואף מי שחשוד על הממון יכול להשבע - וטעם הדבר הוא, משום שחמור לאנשים איסור שבועה יותר מאיסור ממון[143], וגם מי שעובר על איסורי ממון נרתע מלהשבע לשקר.
וראיה לזה שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה - **דאי לא תימא הכי**, שאם לא נאמר כן, יקשה **האי דאמר רחמנא**, מה שאמרה תורה ש**המודה במקצת הטענה ישבע**. וכיצד הוא נשבע? והלא אתה חושדו על הממון! **ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא!** ובהכרח, שגם מי שחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה.
ודחינן: אין להוכיח משבועת מודה במקצת שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה, משום ש**התם**, במודה במקצת, אין הוא חשוד על הממון, אלא **אשתמוטי קא משתמיט ליה**, משום שיש סברא לתלות שאין לו כסף לפרוע, והוא משתמט לזמן קצר עד שיהא לו ממה לפרוע, אך אין בכוונתו לגזול, ומשום כך אינו חשוד על הממון והשבועה, **וכדרבה**, וכמו שאמר רבה לעיל ג א.
תדע, שאכן יש סברא לומר שוא רק משתמט ואינו מתכון לגזול, מהא **דאמר רב אידי בר אבין אמר רב חסדא**: **הכופר במלוה**, התובע את חבירו שיחזיר לו את חובו, והלה

[142] ביאור דין זה שהחשוד פסול לשבועה, מצאנו מחלוקת בראשונים. דמהריטב"א כאן נראה שיסוד הדין הוא משום שאין אנו מוסרים שבועה לחשוד משום שבכך אנו עוברים על לאו ד'לפני עוור לא תתן מכשול' - ולפי זה אין החשוד פסול בעצם לשבועה, אלא שאנו אין מוסרים לו שבועה. וכן מבואר ברמב"ן כאן ולעיל דף ג ב שיסוד הדין שהחשוד אינו נשבע הוא משום שאין אנו מוסרים שבועה לחשוד. אבל הרמב"ם [פרק ב' מהלכות טוען ונטען הלכה ט'] כתב ששבועת חשוד אפילו בדיעבד אינה שבועה. וכתב בחידושי רבי אריה לייב סימן פ"ג שמדברי הרמב"ם מוכח שמלבד מהדין שאין מוסרים שבועה לחשוד ישנו עוד דין שהחשוד אינו נאמן על השבועה!

[143] רש"י ותוס'. והקשו התוס' אם החשוד על הממון אינו חשוד על השבועה מדוע גזלן פסול לשבועה? [כמבואר בשבועות מד ב]. ותרצו התוס' שפסול גזלן לשבועה הוא רק מדרבנן, ומדאוריית פסול רק לעדות שנאמר 'אל תשת רשע עד' - ויש להוסיף שכל מה שפסלו רבנן הוא רק בגזלן ודאי, אבל את החשוד לא פסלו כמבואר בסוגין, וטעם הדבר הוא כמו שכתבו התוס' בניטין [נא ב ד"ה ובכולי] שמה שפסלו רבנן את הגזלן לשבועה הוא משום שפסלתו תורה לעדות, ולא גזרו רבנן אלא במקום שנודע פסולו וגנאי הוא להשביעו. ביאור נוסף במה שאמרנו שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה כתבו התוס' בשם רבי יהודה חסיד, שאין זה משום שאיסור שבועת שקר חמור לאנשים יותר מאיסור גזל, אלא הוא משום שאנו תולים שעל ידי השבועה יפרוש ולא יגזול [וביתר ביאור כתב הרמב"ן, שהטעם שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה הוא משום שאף על פי שגזל אינו חשוד שיעבור על עוד איסור וישבע לשקר, ולכן משביעים אותו כדי שעל ידי השבועה יפרוש מהכל שאין בדעתו לעבור על שני איסורים] - ועי' בתוס' שביארו לפי זה מדוע גזלן בודאי פסול לשבועה, וביאור דבריהם ברמב"ן עי"ש.

כופר במלוה, ואחר כך התברר בעדים שהנתבע שיקר - הנתבע **כשר לעדות**, ואינו נחשב כגזלן משום שכונתו רק להשתמט עד שיהיה לו כסף ואינו מתכוין לגזול -
אמנם כל זה בהלואה, כיון שאפשר לתלות שבזמן התביעה אין לו כסף לשלם, אבל הנותן חפץ או ממון לחבירו לשמור, והלה כופר **בפקדון**, ואומר לא היו דברים מעולם. ואחר כך הוברר בעדים ששיקר - **פסול לעדות**. כי במקרה זה אין לתלות ולומר שאין לו כסף לשלם, שהרי אסור היה לו להוציא את הפקדון מתחת ידו.
ומקשינן: אם בפקדון אין לומר אשתמוטי קמשתמט, והכופר בפקדון פסול לעדות - **אלא הא דתני רמי בר חמא: ארבעה שומרין**, כדי שיתחייבו ב'שבועת השומרים', **צריכין** שיהא בהם **כפירה במקצת והודאה במקצת**, ואלו הם ד' השומרים - **שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר**.
וקשה, כיון שצריכים כפירה במקצת הרי הם כופרים בפקדון וחשודים על הממון, וכיצד יכולים להשבע? **נימא, מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא!** [ובפקדון אין סברת אשתמוטי]. [144]
ומתרצינן: **התם נמי**, גם שם, השומר אינו נחשב לחשוד על הממון, כי יתכן שהוא **אשתמוטי קא משתמיט** ואין כונתו לגזול, ומה שכופר, הוא משום **דסבר** שסבור השומר, **משכחנא לגנב, ותפיסנא ליה**. שבינתים הוא ימצא את הגנב ויתפסהו וישיב את הבהמה לבעליה. **אי נמי**, סבור השומר שבינתים **משכחנא ליה באגם** ימצא את הבהמה באגם, **ומייתינא ליה**, וימציאה לבעלים - אך אין כונתו לגזול את הבעלים. ומשום כך אינו נחשב כחשוד על הממון והשבועה.

[144] והוקשה לרש"י [כמו שפירשו הרמב"ן] מדוע הוקשה לגמרא רק מדינו של רמי בר חמא, הלא יש להקשות על עיקר שבועת השומרין שחייבתם תורה להשבע על טענתם, כיצד נשבעים והלא כשטוענים טענה הפוטרתם הרי הם כופרים בפקדון וחשודים על השבועה וכיצד נשבעים. ומשום כך פירש רש"י דבשלמא ללא דינו של רמי בר חמא [שצריכים כפירה] שפיר נשבעים, ואף שטוענים טענה הפוטרתם מחיוב ממון, בזה עדיין אינם נחשבים חשודים על הממון, משום שיש לומר דשמא פשעו בשמירה וחייבים לשלם, ואף על פי כן טוענים טענה הפוטרת אותם כדי להשתמט עד שיהיה להם כסף לשלם. אבל לדעת רמי בר חמא הסובר שבפרה אחת עליהם לכפור לגמרי הרי זה ממש 'כופר בפקדון' שאין בזה סברת אשתמוטי וחייב לשלם. והקשה הרמב"ן דגם כשהשומר כופר בכל יש לומר שכונתו להשתמט, דיתכן שפשע בשמירה ואין לו כסף לשלם ומשום כך משתמט בינתים ואומר 'לא היו דברים מעולם' עד שיהיה לו כסף לשלם, ומדוע הקשתה הגמרא ששומר הכופר הכל חשוד על השבועה. - ותירץ הרמב"ן שאם כונתו היתה להשתמט לא היה כופר בכל שבטענה זו יש העזה אלא היה טוען 'נאנסה' וכדומה שבטענה זו אין העזה שהרי מודה לו בעצם ההפקדה אלא שטוען שנאנסה וכדומה, ואין בזה העזה שהרי אין חבירו מכיר בשקרו. ואם בכל זאת העיז וכפר בכל סימן שאין כונתו להשתמט ולכן נחשב לחשוד על השבועה. ועל זה השיב התרצן שגם הכופר בכל כונתו להשתמט דמה שלא טוען נאנסה הוא משום שחושב שהבהמה עדיין קיימת, ולכן טוען בינתיים 'לא היו דברים מעולם' עד שימצא את הבהמה - וכן כתבו הרשב"א הריטב"א ותוס' רא"ש בדעת רש"י. - ועי' עוד ברמב"ן מה שכתב בביאור הסוגיא דלא כרש"י.

ומקשינן: **אי הכי**, אם גם בכופר בפקדון, שייך לומר שמשתמט ואינו מתכוין לגזול, ואם כן, **הכופר בפקדון - אמאי פסול לעדות**? מדוע הוא פסול לעדות, **נימא**, הלא יש לומר שהפקדון אבד לו ואין לו לשלם, ומשום כך **אשתמוטי קא משתמיט**, הוא משתמט בינתיים, ולכן הוא כופר עתה, כי **סבר**, סובר הוא לעצמו, שיכפור **עד דבחשנא**, עד שאחפש את הפקדון, **ומשכחנא ליה**, ואמצא אותו, ואשיבנו לבעליו.

ומתרצינן: לעולם, הכופר בפקדון כשר לעדות. **וכי אמרינן**, מה שאמרנו **שהכופר בפקדון פסול לעדות**, אין זה אלא **כגון דאתו סהדי**, שבאו עדים **ואסהידו ביה**, והעידו על השומר, **דההיא שעתא**, בשעה שכפר בפקדון, **איתיה לפקדון בביתיה**. באותה שעה היה הפקדון בביתו, **והוה ידע**, והוא ידע שהפקדון בביתו, ובכל זאת כפר. **אי נמי**, או שהעדים העידו **דהוה נקיט ליה בידיה**, שבשעת התביעה אחז הנתבע בידו את הפקדון - ובמקרים אלו פסול לעדות, דלא שייך לומר שכונתו להשתמט, שהרי הפקדון היה תחת ידו ויכול להשיבו ואינו צריך להשתמט.

ומקשינן: אם כדבריך, שהחשוד על הממון חשוד על השבועה, ורק היכן שיש לומר שהוא משתמט כשר הוא לשבועה, תיקשי

-

אלא, **הא דאמר רב הונא**, גבי שומר שנתחייב בשבועת השומרים, ושילם השומר ולא רצה להשבע, שעל אף שהוא רוצה לשלם, **משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו**, עליו להשבע שהפקדון אינו ברשותו. וטעם שבועה זו הוא משום שיש לחשוש שמא נתן עיניו בפקדון וחפץ לשלם עליו וליטלו -

ואם אתה חושדו שכונתו ליטול את הפקדון לעצמו, נמצא שהוא חשוד על השבועה, **ונימא**, **מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא**?

ומתרצינן: **התם נמי**, גם במקרה זה, הוא אינו נחשב חשוד על הממון, משום שאין כונתו לגזול, אלא הוא **מורה** היתר לעצמו ליטול את הפקדון, וטעם הוראת ההיתר הוא, **דאמר**: **דמי קא יהבנא ליה**! הלא איני גוזל ממנו את החפץ, אלא משלם בעדו דמים, וכיון שכן אינו נחשב לגזלן, וכשר לשבועה.

ומקשינן: **אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא**: אף שאין הוא חשוד על הגזילה, משום שמורה היתר לעצמו, אבל יש לפסלו מטעם אחר -

והא קא עבר על לאו דלא תחמוד! אם אתה חושדו שחמד את הפקדון לעצמו נמצא שהוא חשוד שעבר על לאו של 'לא תחמוד', ומטעם זה יש לפסלו משבועה, וכמו שהחשוד

על לאו ד'לא תגזול' הרי הוא חשוד גם על השבועה, הוא הדין מי שחשוד על לאו ד'לא תחמוד' יש לחושדו על השבועה.

ומשנינן: אין הוא חשוד שעבר על לאו ד'לא תחמוד', משום ד"**לא תחמוד**", **לאינשי, בלא דמי משמע להו**. שהאנשים סבורים, שאיסור זה הוא דוקא אם חומד דבר ונוטלו ואינו משלם עליו ממון, [145] אבל אם משלם עליו, אינו עובר על איסור 'לא תחמוד' - וכיון שהאנשים סבורים שכמשלם דמים אינו עובר איסור, משום כך אין השומר נחשב כחשוד על האיסור, ואינו חשוד על השבועה [146].

ועתה מביאה הגמרא שלש ראיות שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה!

דף ו.

ואלא, אם נאמר שהחשוד על הממון חשוד על השבועה, קשה **הא דאמר רב נחמן**: הכופר בכל, **משביעין אותו שבועת היסת**, מדרבנן.

---

[145] והקשו התוס' דבמקום שאינו משלם עליו ממון אין צריכים ללאו של 'לא תחמוד' שהרי דבר זה אסור מלאו ד'לא תגזול'. ותירצו דאף על פי שאסור מלאו ד'לא תגזול' הוסיפה התורה שבמקרה זה עובר אף בלאו נוסף של 'לא תחמוד' מלבד הלאו ד'לא תגזול'.

[146] פירשנו לפי שיטת הריטב"א [החדשים] כאן, וכן פירשו התוס' בסנהדרין כה ב בקושיתם ובתירוץ השני. וכן כתבו התוס' בבבא קמא סב ב. אבל התוס' בסנהדרין שם [בתירוצם הראשון] פירשו את הגמרא באופן שונה. והוא שאין כונת הגמרא שהעולם טועה באיסור 'לא תחמוד' אלא כן הוא האמת שאיסור לא תחמוד אינו אלא במקום שאין משלם דמים, אבל במקום שמשלם דמים אינו עובר באיסור 'לא תחמוד'. - וכן דייק המהרש"א מדברי התוס' בסוגיין ד"ה בלא עי"ש. - ועי' עוד בזה במהר"ם ובפני יהושע.

[147] ואין לומר שכונתו להשתמט, דאם משתמט ואין בכונתו לגזול לא היה מעיז פניו לכפור הכל, ומזה שהעיז וכפר מוכח שדעתו לגזול - רש"י. אך בתוס' כתבו שגם בכופר הכל יש לומר שכונתו להשתמט. ומכל מקום ניתן להוכיח מכאן שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה. ומשום ששבועה זו של כופר הכל נתקנה אף במקרה שתובע ממנו 'חפץ זה שבידך שלי הוא' והוא כופר ואומר לא שלך הוא, שבמקרה זה ודאי שאין כונתו להשתמט דהלא החפץ בידו ומדוע אינו משיבו. - ומזה הוכיחה הגמרא שאף החשוד על הממון אינו חשוד על השבועה! עוד הוסיפו התוס' בשם רב האי גאון, שאף מי שכופר בקרקעות נשבע שבועה זו של כופר הכל. ובקרקע הלא אין שייך לומר שכוונתו להשתמט שהרי הקרקע לפנינו, ואף על פי כן נשבע ואין אומרים שכיון שחשוד על הממון אינו נשבע, ומוכח שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה. [ועיין מהר"ם שי"ף כאן ומהרש"א לעיל ה א על תוס' ד"ה למ"ד, מה שישבו סתירת דברי התוס' ממה שכתבו לעיל שגם בקרקע שייך קצת אישתמוטי]. ועל שיטת רש"י דלעולם בכופר הכל לא שייך לומר שכונתו להשתמט, הקשה ה'בית הלוי' [ח"ג סי' ל"ז אות ז'] מדוע הגמרא הוכיחה משבועה דרבנן של כופר הכל, הלא ניתן להוכיח משבועה דאורייתא של עד אחד, דהתובע את חבירו בממון והוא כופר הכל ובא עד אחד וסייע לתובע, על הנתבע להשבע שבועה דאורייתא על כפירתו. ואף שכפר בכל וחשוד על הממון, ומוכח שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה. [אך לשיטת התוס' אין להקשות כן, משום שיתכן לומר שבאמת שבועת עד אחד אינה אלא במקום שאינו חשוד על הממון, והיינו במקום שיש לומר שכונתו להשתמט. אבל לשיטת רש"י דלעולם הכופר בכל אין כונתו להשתמט ואף על פי כן נשבע, יש להוכיח שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה]. ותירץ בבית הלוי [שם], שגם רש"י מודה שיש מקרים שגם כופר הכל יתכן שכונתו להשתמט. דהלא בטעם הדבר שאין לומר שכופר הכל כונתו להשתמט כתב רש"י שאם כונתו רק להשתמט לא היה מעיז פניו לכפור בכל. ולפי זה יש לומר שבמקום שאין העזה בכפירתו כגון שהתובע טוען שמא - במקרה זה אין זו העזה לכפור [שהרי התובע אינו בטוח בתביעתו]. וכן הכופר בפקדון לשיטת רש"י [ב"ק

והכיצד הוא נשבע? הלא אם אתה חושדו שהוא משקר הרי הוא חשוד על הממון, **ונימא, מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא** [147]? - ובהכרח שאף על פי שהוא חשוד על הממון, הוא אינו חשוד על השבועה [כדלקמן].

ותו, עוד יש להביא ראיה נוספת שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה, שאם לא נאמר כן, יקשה **הא דתני רבי חייא**, מה ששנה רבי חייא בברייתא, [148] שאם אמר בעל הבית לחנוני תן לפועלי כסף ואני אשלם לך, והחנוני טוען שנתן לפועלים ותובע את בעל הבית שישלם לו, והפועלים טוענים שלא קבלו מן החנוני כלום ותובעים את שכרם מבעל הבית - **שניהם נשבעין ונוטלין מבעל הבית!**

וכיצד הם נשבעים? הלא כיון שאחד מהם ודאי משקר, הרי הם חשודים על הממון, **ונימא, מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא**!? אלא, בהכרח, שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה.

ותו, עוד יש להביא ראיה נוספת, שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה, שאם לא נאמר כן יקשה **הא דאמר רב ששת**: שומר חנם הטוען 'נגנבה' או 'נאבדה' ומתחייב ב'שבועת השומרים', אין הוא נשבע רק על טענתו, אלא **שלש שבועות משביעין אותו**. ואלו הן השלש שבועות - **שבועה שלא פשעתי בה**. שאם פשע חייב לשלם. ואפילו על הצד שלא פשע משביעין אותו **שבועה שלא שלחתי בה יד** - שאם שלח ידו והשתמש בפקדון הרי זה נעשה כגזלן, [149] ובמקרה זה אפילו אם אחר כך נאנס הפקדון חייב לשלם, ולכן אף שנשבע שלא פשע בה, צריך להשבע שלא שלח בה יד ואינו חייב באונסין. ולבד מזה עליו להשבע **שבועה שאינה ברשותי**, שהפקדון אינו ברשותו, שהרי אף שנשבע שלא פשע בה ושלא שלח בה יד עדיין יתכן שהפקדון תחת ידו -

---

קז א] אין בזה העזה, כיון שכל חזקה זו שאין אדם מעיז בפני בעל חובו היא רק בהלואה שאינו מעיז נגד מי שעשה לו טובה והלוה לו, אבל בפקדון שלא עשה לו טובה מעיז לכפור - ובמקרים אלו שאין העזה בכפירתו גם רש"י מודה שיתכן שכונתו להשתמט, ומשום כך אין להוכיח משבועת עד אחד, דיתכן ששבועה זו היא רק במקום שכונתו להשתמט. ובעיקר שיטת רש"י ומה שיש להקשות עליו מגמרות ערוכות עי' בחידושי הרמב"ן כאן.

[148] והקשה רש"י מדוע הוצרכה הגמרא להביא זה מן הברייתא והלא משנה ערוכה היא במסכת שבועות מז ב. ובתוס' כאן [ד"ה דתני] כתבו שמה שהביאו דין זה משמו של רבי חייא, משום שבגלל רבי חייא כתב רבי דין זה בברייתא, וכמו שמפורש במסכת שבועות שם שרבי רצה לחזור בו מדין זה ורבי חייא הקשה עליו ומחמתו נפסק דין זה במשנה.

[149] וזהי שיטת רש"י. אבל בתוס' ד"ה שבועה, הביאו דעת רבינו תם שפירושה של שבועה זו הוא שלא אכל את הפקדון, והוסיפו התוס' ששבועה זו שלא אכלה אינה נכללת בשבועה שלא פשע בה. ובתוס' הרא"ש מבואר יותר ששבועה שלא פשעתי בה פירושה שלא פשעתי בשמירתה, ולכן אין זה כולל שלא אכל שאין זה מחמת שפשע בשמירה אלא הוא מזיק בידים.

[150] כך פירש רש"י שהוכחת הגמרא היא ממה שנשבע שבועה שאינו ברשותו. אבל התוס' לעיל ג א ד"ה בכוליה כתבו שהוכחת הגמרא היא ממה שמשבעין אותו שלא שלח בה יד, ואף על פי שאתה חושדו שהוא גזלן ושלח בה

ואם אתה חושדו שהפקדון ברשותו [150] וכונתו לגוזלו, כיצד הוא נשבע? הלא אתה חושדו על הממון, **ונימא, מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא?**

אלא, מוכח משלשת דינים אלו, **שלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא!** נתבאר לעיל שלרבי יוחנן טעם השבועה במשנתנו הוא, שלא יהא כל אחד הולך ותוקף טליתו של חבירו ואומר שלי היא -

אביי אמר: אין אנו חושדים שהאחד יתקוף את טליתו של חבירו ללא סיבה. [151] אלא, טעם השבועה הוא, משום שיש לחשוש שמא בדין תקף האחד מחבירו את הטלית, **דחיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו**. יתכן שבעל הטלית לוה בעבר כסף מהתוקף, והמלוה אינו יכול לתבוע את הכסף משום שעבר זמן רב משעת ההלואה והלוה שכח מההלואה, ולכן הוא יתקוף את טליתו כדי לגבות את חובו כדין כל מלוה שיכול לגבות אפילו מהבגד שעל הלוה - ועל זה משביעים אותו שאכן בדין תקף את הטלית, ונוטל חצי עבור חובו. [152]

ומקשינן: **אי הכי**, אם אין לחשוש שתקף את הטלית ללא סיבה, ואנו תולים בודאות שסיבת תקיפתו היא משום שהלה חייב לו כסף, מדוע עליו להשבע? **נשקול בלא שבועה**! כדין כל מלוה, הנוטל ללא שבועה את מטלטליו של הלוה.

ופרקינן: **אלא**, אין אנו תולים בודאות שאכן הלוה התוקף כסף לבעל הטלית, אלא **חיישינן שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו**. יתכן שהתוקף מסתפק האם אכן לוה ממנו

יד מכל מקום נשבע, ומוכח שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה. ובטעמו של רש"י שלא פירש כהתוס' נאמרו כמה ביאורים עי' בבית הלוי ח"ג סימן ל"ז אות ד' מה שביאר. והפני יהושע והגרעק"א כתבו לפרש דרש"י והתוס' נחלקו האם כדי לפסול חשוד על הממון צריך שבשעת השבועה הוא יהיה חשוד על הממון או שדי בכך שהיה חשוד לפני השבועה. שהרי החשוד ששלח ידו בפקדון אין הוא חשוד עכשיו דאף אם שלח ידו בפקדון יתכן שכבר שב בתשובה, ומה שטוען עכשיו 'נגנבה' או 'אבדה' זהו משום שהחפץ אבד לו ואין לו כסף לשלם וכונתו להשתמט עד שישיג כסף - ולכן סבר רש"י שאין להוכיח מזה שהחשוד על הממון חשוד על השבועה דאין זה חשוד על הממון וכמו שביארנו. ומכל מקום משבועה שאינה ברשותו יש להוכיח שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה שהרי בשעת השבועה אתה חושדו שהפקדון ברשותו ואף על פי כן נשבע. ובטעמו של התוס' שלא פירשו כרש"י עי' היטב במהרש"א כאן. ועי' עוד ברמב"ן ובנחלת דוד.

[151] דאם אנו חושדים שתקף חנם אינו נאמן על השבועה - רש"י. ואף על פי שלעיל הוכיחה הגמרא ג' ראיות שאין אומרים מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, כתבו התוס' שאביי יפרש גם שם שאין הוא חשוד משום דשמא מלוה ישנה יש לו עליו ולכן אין לפוטרו בלא שבועה. אבל הרמב"ן חולק על רש"י ותוס' ודעתו היא שגם אביי מודה שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה, ומכל מקום חלק על רבי יוחנן שאין לחשוש שאדם תוקף סתם טליתו של חבירו, אלא טעם החשש הוא משום מלוה ישנה.

[152] זוהי דעת רש"י. ולפי זה מה שנוטל חצי טלית הוא עבור החוב שחייב לו בעל הטלית וטעם השבועה הוא רק לברר שאכן בעל הטלית חייב לו. אבל דעת הר"י מיג"ש שאין לתקוף טלית מחמת מלוה ישנה, והתוקף מחמת מלוה ישנה הרי הוא כגזלן. ולדעתו אין פירוש הסוגיא כרש"י אלא משום דאנו חוששים שמא תפס [שלא כדין] משום מלוה ישנה, לכן עליו להשבע שהטלית שלו ולא תפסה מחמת מלוה ישנה. - והראשונים כאן האריכו רבות בנידון זה האם מותר לתפוס בטלית חבירו עבור מלוה ישנה, עי' רמב"ן במלחמות ובבעל המאור, ובשאר ראשונים כאן.

בעל הטלית, ומספק הוא תוקף את טליתו - ומשום כך חייבוהו שבועה לברר שאכן בעל הטלית לוה ממנו כסף.

ומקשינן: וכי **לאו אמרינן "תפיס ממונא מספיקא, משתבע נמי מספק"**!? אם סיבת השבועה היא כי יש לחשוש שהתוקף תפס את הטלית מספק, נמצא שאדם זה אינו נרתע מלתפוס מחבירו ממון בספק, ואם כן, מה תועיל השבועה? הלא כמו שתופס ממון בספק כמו כן יש להניח שישבע מספק.

אמר רב ששת בריה דרב אידי: פרשי אינשי מספק שבועה ולא פרשי מספק ממונא. האנשים פורשים מחמת ספק שבועה ואינו נשבע מספק, ואילו מספק ממון אין הם נרתעים, אלא תופסים ממון חבריהם מספק.

מאי טעמא?

ממון, איתיה בחזרה. גם אם יתברר לו בסוף שהוא תפס בטעות, יכול הוא עדיין להשיב את הממון לבעליו, אבל **שבועה ליתיה בחזרה**. אם ישבע ולאחר מכן יתברר שטעה בשבועתו נמצא שנשבע לשקר - ולכן אין אנשים נשבעים מספק, אף שתופסים ממון מספק.

ומשום כך תקנו רבנן, שהתוקף ישבע, כדי לברר שאינו תופס מספק, שאם כל תפיסתו היא מחמת הספק הוא ירתע, ולא ישבע.

ועתה, לאחר שביארה הגמרא את הטעם לחלוקת הטלית בשבועה, מסתפקת הגמרא בגדרי התפיסה.

הסוגיה שלפנינו נקראת סוגיית "תקפו כהן", היות והיא עוסקת, בין השאר, בזכותו של הכהן לתקוף בהמה שנולדה כספק בכור, ולקחתה לעצמו.

ושני נושאים עיקריים מתבארים בסוגיה הזאת:

האחד, האם במצב של ספק על בעלות של דבר, יש אפשרות לאחד הצדדים לתקוף את כל הדבר לעצמו, או לא.

השני, עד כמה נחשבת זכות התקיפה בממון השנוי במחלוקת, לאפשר את הקדשת הממון, מספק.

בעי רבי זירא: אם **תקפה אחד** מהשניים לטלית **בפנינו**, והוציאה בכח מידי השני בנוכחות הבית דין, ועתה רק הוא תפוס בה, **מהו**? האם תקיפה בפני בית דין אינה נותנת כל תוקף לתפיסת התוקף, אלא שניהם נשבעים שיש להם חלק בטלית, וחולקים אותה ביניהם, כמו שהיה הדין אילולי התקיפה.

או שמא, מועילה תקיפתו אפילו בבית דין, כיון שעתה הוא תפוס לבדו בטלית, שוב לא יכול השני להשבע וליטול את חלקו, אלא עליו להביא ראיה בעדים שחציה שייך לו.

ודנה הגמרא בספיקו של רבי זירא:

היכי דמי, כיצד הגיב הנתקף כלפי תקיפת התוקף?

אי דשתיק, אם הוא לא הגיב על תקיפתו אלא שתק, הרי בכך הוא **אודיי אודי ליה**, הודה לו על תקיפתו שאין הוא מתנגד לה, ומדוע שלא תועיל תפיסתו של התוקף בטלית? [153]

ואי דקא צווח כנגד התקיפה בבית הדין, מדוע יש צד שתועיל התקיפה לתוקף? והרי **מאי הוי ליה למעבד**, לא היתה לנתקף ברירה אחרת לעשות, מלבד מחאתו כנגד התקיפה, ואם כן מדוע תועיל התקיפה בנוכחות בית דין!? [154]

ולכן מעמידה הגמרא:

לא צריכא, **דשתיק מעיקרא**, שבשעת התקיפה עצמה הוא שתק, **והדר**, לאחר מכן, הוא **צווח**, מחה כנגד התקיפה. [155] והספק הוא, **מאי**? האם **מדאשתיק** בשעת התקיפה, **אודיי אודי ליה**, הסכים לתקיפה, ושוב אינו יכול לטעון כנגדה.

או דילמא, שמא נאמר, **כיון דקא צווח השתא**, שעתה הוא מוחה כנגד התקיפה, **איגלאי מילתא**, הוברר הדבר למפרע, **דהאי דשתיק מעיקרא**, ששתיקתו בשעת התקיפה היא משום שהוא **סבר**: **הא קא חזו ליה רבנן**! הרי דייני בית הדין ראו בעצמם את התקיפה, ולמה יש לי לצעוק ולמחות כנגדה, כשהדבר ברור לדיינים שהשני הוא תוקף בכח.

אמר רב נחמן: **תא שמע**, בוא ושמע ראיה לפשוט את הספק, ממה ששנינו בברייתא על האמור במשנתנו שנים האוחזים בטלית יחלוקו בשבועה:

דתניא: **במה דברים אמורים** שחולקים בשבועה, **כששניהם אדוקין בה. אבל** אם **היתה טלית יוצאת מתחת ידו של אחד מהן - המוציא מחבירו, עליו הראיה!**

ודן רב נחמן בדברי הברייתא:

---

[153] מבואר בדברי הראשונים כאן, שאין זו הודאה מוחלטת שכל הטלית שייכת לחבירו ולא לו, אלא זו הודאת הסכמה על התפיסה בלבד, שכרגע הוא מסכים להשאיר את הטלית בידי חבירו ולא להתעמת עמו על עצם התקיפה, אך הוא עדיין טוען שהיא שלו, ומתכוון להוציאה מידו על ידי טענותיו בבית דין. ועיין בשיעורי רבי שמואל ובאילת השחר.

[154] והיינו, שהנחת הגמרא היא שלא תיתכן תקיפה בנוכחות בית דין, כאשר השני צועק ומתנגד לתקיפה. ולא אומרים שהיות והשני תפוס עתה בכל הטלית נחשב השני כמי שבא להוציא ממון, ועליו הראיה. ואם לא היתה התקיפה בבית דין אלא חוץ לבית דין אבל בנוכחות עדים, עיין בדברי הראשונים שדנו בשאלה זו. ורש"י הוסיף שמדובר בכגון שעדיין לא נשבעו. וכוונתו לומר, שלאחר השבועה, שכבר נפסק הדין יחלוקו, שוב לא היה ספק לרבי זירא שלא מועילה תקיפה, בכל ענין, ופשוט הדבר שאין בשתיקתו על התקיפה מעין הודאה על התפיסה.

[155] בפשטות מדובר שהיתה המחאה לאחר החטיפה. אך יש ראשונים שביארו שמחה דוקא לפני סיום התקיפה, ומאידך יש שפירשו שהיתה המחאה אחר התקיפה, אך לא מיד אחריה אלא לפני שיצאו מבית הדין [עיין דבריהם בשיטה מקובצת]

היכי דמי, באיזה אופן מדברת הברייתא?
אי נימא כדקתני, אם נאמר שלשון הברייתא הוא כפשוטה, שהטלית היתה יוצאת מתחת ידו של אחד מהם, אין זה אפשרי, שהרי דין זה **פשיטא** הוא, שהמוציא מחבירו עליו הראיה, ולא היתה הברייתא צריכה לאומרו.
אלא לאו, בהכרח, שהברייתא מדברת באופן שהיו שניהם אחוזים בטלית, ואחר כך אירע **שתקפה אחד בפנינו**, והלה שתק בשעת התקיפה, ואחר כך צווח, ובאה הברייתא להשמיע שמועילה תקיפתו להשאירה בידו, כיון ששתיקת השני מהווה הודאה על הסכמתו לתקיפה, ולכן על השני להביאו ראיה שיש לו חלק בטלית. ואם לא יביא ראיה אינו יכול לטעון שרצונו להשבע ולחלוק.
ומכאן מביא רב נחמן ראיה לפשוט את הספק, שאכן מועילה התקיפה אם שתק השני וצווח אחר כך, כדי להשאיר את הטלית כולה בידי התוקף.
ודוחה הגמרא: **לא**! אין ראיה מהברייתא לספיקו של רבי זירא, כי הברייתא מדברת במקרה אחר:
הכא, בברייתא זאת, **במאי עסקינן**, **בכגון דאתו**, שבאו שניהם **לקמן**, לפנינו, **כדתפיסו לה תרוייהו**, כששניהם תפוסים בה, **ואמרינן להו**: **זילו פלוגו**! לכו ותחלקו ביניכם את הטלית. **ונפקו**, והם יצאו מבית הדין, **והדר אתו כי תפיס לה חד מינייהו**, וחזרו לפנינו כשאחד מהם בלבד תפוס בה. וכך הם טוענים עתה:
האי, התופס **אמר**: **אודיי אודי לי**, השני הודה לי שכולה שלי, ולכן הוא חדל מלתפוס בה.
והאי אמר, והשני טען: **בדמי אגרתי ניהליה**! השכרתי לו את חציה של הטלית לי עבור כסף, כדי שיוכל להשתמש בכולה [אך לא העמיד עדים על השבעה זו].
ולכן זוכה המחזיק בטלית בכולה, כיון **דאמרינן ליה** לשני: **עד השתא חשדת ליה בגזלן**, עד עתה החזקת שהוא חשוד על הגזילה, שהרי טענת שהטלית היא שלך ולא שלו, **והשתא מוגרת ליה בלא סהדי**!? ואילו עתה השכרת לו את חלקך בטלית בלי עדים!? וכיון שנהגת כך, הרי זו ראיה כדבריו, שהטלית כולה היתה שלו, כי אין אדם משכיר את טליתו ללא עדים לאדם שתקף אותה ממנה. [156]
ואיבעית אימא, יש להעמיד את הברייתא **כדקתני**, כמו שהיא נשנית, **דאתו לקמן כי תפיס לה חד מינייהו**. רק אחד מהם בא לפנינו כשהוא תפוס בטלית אחיזה גמורה,

[156] ואם יטען השני שביציאה מבית דין הוא תקפו, והלה טוען שהוא מכר לו את חלקו בטלית, לדעת התוספות הוא נאמן, ואין הוא נקרא מוציא מחבירו, שהרי עד עתה הם התעמתו על הטלית בפנינו, ואין לאחיזתו של האחר בטלית תוקף של מוחזק או תפוס. ואילו לדעת הרמב"ם הוא אינו נאמן להוציא מן התפוס בטלית.

ואידך, והשני **מסרך בה סרוכי**, "מסתרך" בה, נאחז בה קצת, כשהוא מנסה לתופסה ולהחזיק בה, אך הוא אינו אחוז בה כמו שאחוז בה הראשון.
והחידוש של הברייתא אינו לפי חכמים, כי לדבריהם פשוט הדבר שהמסתרך בטלית בלי שיאחז בה אין לה זכות בה. אלא החידוש הוא -
ואפילו לסומכוס, **דאמר** "**ממון המוטל בספק**, **חולקין** ללא צורך בשבועה", כאן, המסתרך בטלית, אינו יכול ליטול אפילו בשבועה. לפי שאין זה ממון המוטל בספק, כי אין הסתרכותו בטלית יוצרת מצב של ספק לגבי בעלותו, ולכן **מודה סומכוס** שכל הטלית שייכת לזה שאוחז בה, היות **דסירכא** של השני, **לאו כלום היא**! [157]
ועתה, לאחר שדחתה הגמרא את ראייתו של רב נחמן מהברייתא, נשארה בעייתו של רבי זירא בעינה, האם כשתקף האחד את הטלית בפנינו, והלה שתק בשעת התקיפה ואחר כך צווח, האם מועילה התקיפה להשאיר את הטלית בידי התוקף, או לא.
וממשיכה הגמרא ומבארת כיצד יש לדון לפי שני צידי הבעיה:
אם תימצי לומר, לפי הצד הראשון בספק של רבי זירא, שאם **תקפה אחד בפנינו** [ואפילו אם שתק הלה ואחר כך צווח] **מוציאין אותה מידו**, לפי שלא מועילה תקיפה בפני בית דין לשנות את המצב, אלא בית הדין מתערב ומחזיר את המצב לקדמותו, של שנים אוחזים בטלית, הרי פשוט הדבר שאם **הקדישה** אחד מהם לטלית, בלא שתקף אותה, [158] הטלית **אינה מקודשת**, היות ומסירת הטלית לגבוה על ידי ההקדשה, אינה יכולה להיות חזקה יותר מתקיפת הטלית כדי לקחתה לעצמו. [159]

[157] ואף על גב שסומכוס סובר שממון המוטל בספק חולקים אפילו במקום שיש אחד התפוס בממון, זה רק כשיש ספק ברור לפנינו, ולא כאשר טוען אחד שנסרך בבגד על בעלותו עליו, כי באופן כזה לא מתעורר אצלנו ספק.
[158] כך ביאר רש"י. ומשמע בפשוטו, שרש"י סבור שאם יתקוף ויקדיש, יחול ההקדש [לכל הפחות מספק] אף על פי שאם תקף מוציאין מידו. ואף על פי שבכל מקום מי שטוען על ממון חבירו שהוא שלו וגוזלו מידו אין הוא יכול להקדישו, כאן הדין שונה היות ואין הוא גוזל את הטלית מהשני המוחזק בה, אלא רק תוקף אותה ממי שרק תופס את הטלית מצידה השני, יחד עמו. ושתי מעלות יש לתקיפה שכזאת, האחת, אין הצד שכנגדו "מוחזק" בטלית לבדו, אלא שניהם מחזיקים בה כאחת, והחזקתו מערערת את תוקף החזקת חבירו. והשנית, תפיסתו של התוקף היא בטלית שהוא כבר תפוס בצידה האחד, כך שהוא מושך אליו בכח דבר שהוא אחוז בו ממקודם! ולכן, על אף שאם הוא תוקף לעצמו, מתערב בית הדין ומוציא מידו, בכל זאת, אם תקפו והקדישו בשעה שהוא מחזיק בידו, חל ההקדש מספק, שמא הטלית היא אכן שלו. ואין הדין ש"תקפה מוציאים מידו" יכול למנוע את הקדשתו של הדבר מספק כאשר הוא מחזיקו בידו ויתכן שהוא שלו. עיין בשיעורי רבי שמואל ובאילת השחר. אך המהר"ם שיף והבית הלוי ביארו את דעת רש"י שגם הוא סבור שלפי הצד שמוציאים מידו הוא אינו יכול להקדיש אפילו כשהיתה הטלית בידו.
[159] רש"י. והיינו, כיון שמהות ההקדש היא מסירת הדבר המוקדש לגבוה, והמסירה לגבוה נעשית באמצעות אמירה גרידא, הרי לא יתכן שלמסירה לגבוה, הנעשית על ידו, יהיה תוקף יותר מאשר לקיחת הטלית לעצמו בכח. וכיון שאם היה לוקח את הטלית לעצמו בכח היו מוציאין אותה מידו, כך גם המסירה להקדש אינה נחשבת מסירה, לפי שאין אדם יכול למסור דבר להקדש כשאינו יכול ליטלו לעצמו.

ולפי הצד הזה בבעיית רבי זירא, פשוט הדבר, שלא חל הקדשו. [160]

אך **אם תמצי לומר** כפי הצד השני בבעיית רבי זירא, שאם **תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו** [כאשר הלה שתק ואחר כך צווח], יש מקום לספק: [161] **הקדישה** אחד מהם לטלית, **בלא תקפה**, **מהו**?

וצדדי הספק הם: **כיון דאמר מר "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי"**, הרי בהקדשת הטלית **כמאן דתקפה דמי**.

שהרי המהות של "הקדשת" דבר היא: מסירתו להקדש על ידי אמירה שהוא הקדש, ואין צורך למוסרו להקדש בידים, אלא באמירה בלבד מתבצעת המסירה. והרי אילו היה תוקף ממש את הטלית ואחר כך מקדיש אותה, היה מועיל הקדשו, ואם כן, אמירתו, שנחשבת כמסירה להקדש, תועיל כאילו היה תוקף את הטלית בידים ומוסר להקדש. וכמו שלא מוציאים מידו לאחר תקיפה, כך לא מוציאים מידי הקדש אחר שהוא "מסר" [באמירתו] את הטלית להקדש.

ואין כאן את החסרון של "אינו ברשותו", המונע את הקדשת הטלית, היות וזכות התקיפה שלו [באם ישתוק הלה ואחר כך יצווח], דיה להחשיב את הטלית כאילו היתה ברשותו.

או דילמא, **השתא**, **מיהא**, **הא לא תקפה**, הרי עתה, לפני שהקדישה, אין הטלית מצויה כולה בידו, שהרי עדיין לא תקפה.

וכתיב [ויקרא כז] לגבי הקדש: "**ואיש כי יקדיש את ביתו קדש**". **וגומר**.

והכתוב "ביתו" מלמד כי האפשרות להקדיש היא רק כאשר יש לבעל הדבר את הבעלות המוחלטת, כמו שיש לו בעלות מוחלטת על ביתו:

מה ביתו, כמו שביתו של אדם הוא **ברשותו**, **אף כל** דבר שאדם מקדיש צריך להיות **ברשותו! לאפוקי האי דלא ברשותו**. [162]

והיינו, שמפסוק זה התמעטה האפשרות להקדיש דבר "שאינו ברשותו". ולכן, גם בשניים אוחזים בטלית, למרות זכות התקיפה שיש לו, אין הוא יכול להקדיש את כל

[160] יש הסוברים שלא חל הקדשו על החצי של חבירו, ויש הסוברים שלא חל אפילו על החצי שלו [לפני שנשבעו] כיון שגם חבירו תפוס בצד השני. עיין במאירי.

[161] עיין היטב בהקדמה לסוגיה שבהערה, כי לאור זאת תבואר כל הסוגיה.

[162] ויש לעיין, האם הספק הוא לגבי הקדש בלבד, או שמא הוא ספק גם לגבי מקח וממכר, כגון אם ימכור אחד מהם את חלקו בטלית [בקנין חליפין], או לגבי קונם, אם יאסרנו בנדר. התוספות במסכת מנחות עא א מבארים שמדובר כאן [לגבי מסותא, בהמשך הגמרא] בקונם ולא לגבי הקדש, כי להקדש יש פתרון בפדיון! ועיין בדברי הגרנ"ט כאן הסובר שבנדר פשוט לו שיכול לאסור את הטלית מספק. וכמו כן, הרשב"א מבאר, שהחסרון של אינו ברשותו הנלמד מהפסוק של הקדש הוא רק לגבי הקדש ולא לגבי מכר, ולכן הוא סבור שהגזלן [לאחר יאוש הבעלים מהגזילה] יכול למכור את החפץ הננגזל, ואין החסרון של אינו ברשותו מפריע למכירה [ואם כי החפץ עדיין אינו שלו, אנו אומרים ששינוי הרשות וקנייתו לעצמו באים כאחד].

הטלית, לפי שלא כל הטלית מצויה ברשותו, כיון שיש אדם אחר התפוס בחציה השני, ולכן לא חל הקדשו, אפילו לא בתורת "ספק הקדש". [163] ולכן הסתפק רבי זירא, האם יש ללמוד מהפסוק של "איש כי יקדיש את ביתו", שאפילו במצב כזה יש חסרון של "אינו ברשותו". או שמא נאמר, כיון שיש לכל אחד מהם זכות תקיפה, שתשאיר את הטלית בידו אם הלה ישתוק בשעת התקיפה ורק אחר כך יצווח, ומנגד אין כאן קניני גזילה של השני, לכן אין כאן את החסרון של "אינו ברשותו". [164] ומביאה הגמרא ראיה ממעשה שהיה, בשניים שלא היו אוחזים בטלית, אלא שנחלקו ביניהם על בעלות של מרחץ, ואף אחד מהם לא היה תפוס בו, אלא היה דינו "כל דאלים גבר", דהיינו, שמצד

[163] **הקדמה** הראשונים מבארים, שרבי זירא, וכן הגמרא שדנה בדבריו, אכן ידעו את היסוד שאין אדם מקדיש "דבר שאינו ברשותו", ולא בכך הסתפק רבי זירא. אלא כל ספיקו הוא רק כאן, בשניים אוחזים בטלית, האם גם כאן יש את החסרון הזה, שאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, או לא. אלא שנחלקו הראשונים מה הוא יסוד הספק של רבי זירא, וכיצד פשטה הגמרא את ספיקו. ביאור מהלך הסוגיה להלן הוא לפי מה שנראה לעניות דעתנו בשיטת רש"י, לפי דברי רבותינו, אם כי רבים מרבותינו האחרונים הסבירו את שיטתו בכמה וכמה אופנים חלוקים. ויש להקדים ולומר, שמצינו שני כללים העוסקים בענין "אינו ברשותו". א. דינו של רבי יוחנן, שגזל ולא נתייאשו הבעלים, שניהם אינם יכולים להקדיש, הגזלן אינו יכול להקדיש לפי שאינה שלו, והנגזל אינו יכול להקדיש לפי שאינה ברשותו. רבי יוחנן עצמו לא הביא ראיה לדבריו מהפסוק של "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש", ומשמע שהוא סבר שדבר שאינו ברשותו הוא "חסרון בעלות" מסברא גרידא. הגדרת ה"אינו ברשותו" בגזל, נובעת מקניני הגזילה שיש לגזלן בחפץ, שהרי יש לגזלן זכות לזכות בחפץ על הצד שיארע בו שינוי, וכמו כן מוריש הגזלן את הגזילה ליורשיו. ולכן, על אף שיש לנגזל את הזכות לתקוף מן הגזלן את ממונו הגזול, אין הוא יכול להקדישו, כיון שמנגד יש לגזלן קניני גזילה בממונו. ב. דינו של רב נחמן, שכל ממון שאין אתה יכול להוציאו בדיינים, הקדישו אינו קדוש. דינו של רב נחמן הוא אפילו במקום שאין לצד שכנגדו קניני גזילה בדבר, אלא עצם העובדה שאין אתה יכול להוציא את הממון בדיינים היא המונעת את האפשרות להקדיש, אפילו לא הקדש מספק. גם רב נחמן לא הסתמך בדבריו על הפסוק של "איש כי יקדיש את ביתו קודש", אלא אמר זאת מסברא. האופן שהסתפק בו רבי זירא, בשניים אוחזים בטלית והקדיש אחד מהם את כל הטלית, חלוק משני הכללים הללו, וכפי שיבואר. ולכן הסתפק בו רבי זירא, תוך שהוא מביא את הפסוק של "איש כי יקדיש את ביתו קדש", ודן האם הוא מלמד שגם כאן יש חסרון של אינו ברשותו. ספיקו של רבי זירא חלוק מהכלל של רבי יוחנן בגזל בשתי נקודות: ראשית, כאן אף אחד מהשניים אינו נחשב לגזלן, שהרי אף אחד מהשניים לא משך עדיין את הטלית לרשותו בצורה בלעדית, אלא שניהם אוחזים בה, ואין לאף אחד מהם בה קניני גזילה. ושנית, כאן כל אחד מהשניים אחוז בצידיה של הטלית, בעוד שבמקרה של גזל, הנגזל אינו אוחז בה כלל. כמו כן, חלוק ספיקו של רבי זירא גם מהכלל של רב נחמן. כי רבי זירא נסמך על אפשרות התקיפה של המקדיש [אם שתק הלה ואחר כך צווח], במקום שהתקיפה היא של אדם המחזיק בצידה של הטלית, ואילו כללו של רב נחמן, יתכן והוא נאמר רק כאשר אין למקדיש אחיזה כל שהיא בדבר. ולבסוף, פשטה הגמרא את הספק ממעשה שאירע במרחץ, שהיו שניים חלוקים על בעלותו, וקם אחד מהם והקדישו, ופסקו שם את דינו לפי הכלל של רב נחמן, שכל ממון שאין אתה יכול להוציאו בדיינים, אין אתה יכול להקדישו. ושם מדובר במרחץ בנוי. והרי קרקע אינה נגזלת אלא בחזקת בעליה היא עומדת, ונמצא שמוחזקתו של הבעלים האמיתי בקרקע אינה פחותה מהמחזיק בטלית במקרה של רבי זירא, וכאן יש זכות לכל אחד מהטוענים לבעלות על המרחץ לתוקפו [מדין כל דאלים גבר], ובכל זאת פסקו שם שאין ההקדש חל, ולמדו זאת מדינו של רב נחמן, שכל ממון שאין אתה יכול להוציאו בדיינים, אין אתה יכול להקדישו. ואם כן, גם במקרה של רבי זירא, לא חל ההקדש, כיון שאין המקדיש יכול להוציאו בדיינים, זאת, אף על פי שהוא מחזיק בצידה של הטלית.

[164] זו היא כאמור, שיטת רש"י. אך שאר הראשונים ביארו, ששאלת הגמרא היא האם שתיקתו של השני נחשבת כאן להודאה, היות ויתכן שהוא שותק מחמת שיודע שאין ההקדש חל, ואין לו סיבה למחות. אך נאמרו בדבריהם כמה הסברים חלוקים, עיין בדברי התוספות ותוספות הרא"ש, וכן בשיטות הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א.

אחד לא היו בו קניני גזילה, ואילו מצד שני היה לכל אחד זכות תקיפה, שאם יתקוף לא יוציאו מידו.

ומדמה הגמרא את דין שניים אוחזים בטלית לדין זה, כפי שיבואר להלן בגמרא בסיום הסוגיה:

תא שמע, בוא ושמע כיצד יש לפשוט מה היא ההלכה בספק זה ממקום אחר:

דף ו:

דההיא (תחילת העמוד) **מסותא**, מרחץ, **דהוו מנצו עלה בי תרי**, ששני אנשים רבו עליו למי הוא שייך: **האי אמר "דידי היא"**, **והאי אמר "דידי היא"**. כל אחד מהם טען שהמרחץ שייך לו, ולא היתה לאף אחד מהם ראיה לדבריו. [165]

קם חד מינייהו, **אקדשה**. הקדיש אחד מהם את המרחץ.

פרשי מינה, חדלו מלרחוץ בו, **רב חנניה ורב אושעיא**, **וכולהו רבנן**, מחשש שמא זה שהקדיש הוא אכן בעל המרחץ, וחל הקדשו, על אף שלא תקפו. [166]

אמר ליה רב אושעיא לרבה: **כי אזלת**, בשעה שתלך **קמיה דרב חסדא**, למקום הנקרא "**כפרי**", **בעי מיניה**, שאל אותו מה דינו של מרחץ זה, האם מותר או אסור לרחוץ בו.

הלך רבה, ובדרכו ל"כפרי" הוא עבר דרך סורא, מקום שהיה בו רב המנונא.

כי אתא, כאשר הגיע רבה **לסורא**, שאל את דין המרחץ מרב המנונא.

אמר ליה רב המנונא: הפשיטות של בעיה זו, **מתניתין**, משנה [המתבארת בברייתא] **היא**!

דתנן במסכת טהרות [ד יב]: **ספק בכורות**, כגון, אם ילדה בהמה ולד, ויש ספק אם הוא ולדה הראשון, ויש לו דיני בכור, או שכבר ילדה בעבר, ואין הוא בכור.

אחד בכור אדם, וכגון שהפילה אמו בעבר נפל, ואין ידוע אם היה זה ולד, והוא היה הבכור, וזה שנולד אחריו אינו בכור, או שמא היה הנפל ההוא "רוח" בעלמא, דהיינו, שלא היה דבר הראוי להקרא "ולד". ונמצא, שיש ספק אם חייב הולד הזה בפדיון הבן או לאו.

ואחד בכור בהמה, **בין טהורים**, שקדושים בקדושת קרבן "בכור", **ובין טמאים**, דהיינו, פטר חמור, שצריכים לפדות אותו בשה וליתנו לכהן, וכל זמן שאין פודים אותו אסור להשתמש בו. והיה הבכור הזה "ספק בכור".

---

[165] וכאן הדין הוא "כל דאלים גבר", ואם יתקוף ממש, הוא יכול להקדישו כשהוא בידו.

[166] כאן לא הזכיר רש"י שמדובר באופן שהשני שתק ואחר כך צווח, כי הרי כאן יש לו זכות תקיפה גם אם הלה לא ישתוק כלל אלא יצווח מיד, מדין כל דאלים גבר, וכל הנידון הוא על הקדש מחמת זכות תקיפה! אך עיין במהרש"א שלמד אחרת בדברי רש"י. ועיין גם בדברי הריטב"א כאן.

הדין הוא, ש**המוציא מחבירו - עליו הראיה!**
והניח רב המנונא, שאם מחזיק הבעלים הישראל בספק בכור, צריך הכהן להביא ראיה שהוא בכור, כדי ליטלו.
ואם הכהן תקפו מידי הישראל, והישראל שתק ולבסוף צווח, [167] צריך הישראל להביא ראיה שאינו בכור כדי להוציאו מידי הכהן התוקף.
והיינו, שבמשנה זו מבואר שתקיפת הכהן מועילה לתפוס ממון שיש ספק אם הוא של הישראל או שלו, כיון שבשעת התקיפה לא צווח הישראל, אלא רק לאחר מכן.
וממשיך רב המנונא את ראייתו לענין הקדש:
ותני עלה, ושנינו על דברי המשנה הללו בברייתא: **אסורים** בכורות הספק הללו [בכור בהמה טהורה ופטר חמור] **בגיזה ובעבודה**, כמו שאסורים בכור ודאי ופטר חמור ודאי, כי שמא קדושים הם בקדושת בכור.
והניח רב המנונא, שהיות והבכורות הם מעשרים וארבע מתנות כהונה, הרי גם קדושתם נובעת רק מכח היותם "מתנות כהונה". אך אם אין בהם דין נתינה לכהן, אין בהם כל קדושה.
ולכן, הוכיח מכאן רב המנונא את פשיטות הספק במסותא:
והא הכא, **דאמר** "**תקפו כהן**, **אין מוציאין אותו מידו**", **דקתני**, שהרי שנינו במשנה שם, "**המוציא מחבירו עליו הראיה**", ומשמע, שאם ספק הבכור נמצא עתה בידי הכהן [משום שהוא תקפו מיד הישראל, והישראל שתק ולבסוף צווח], צריך הישראל להביא ראיה כדי להוציאו מידו. ומוכח, שסוברת המשנה הזאת, שתקיפת הכהן בספק הבכור, משאירה את הבכור בידו.
ועל דברי המשנה הללו הוסיפה הברייתא, שגם **כי לא תקפו** הכהן, אלא עדיין הוא בידי הישראל, בכל זאת **אסורין** ספקי הבכורות **בגיזה ובעבודה**.
וכיון שלפי הנחת רב המנונא תלויה קדושת הבכור בכך שהוא "מתנות כהונה", ואם אין בו דין נתינה לכהן. אין בו גם קדושת בכור, הרי מוכח שאפשרות התקיפה של הכהן, היא הנותנת לספק הבכור את קדושתו, והיא האוסרת אותו בגיזה ובעבודה, כי אפשרותו לתקוף ולהשאיר את הספק בכור בידו, היא המגדירה את ספק הבכור כמתנות כהונה,

[167] כאן כתב רש"י שמדובר דוקא בשתק הישראל ואחר כך צווח, כי כאן אין לכהו זכות תקיפה אם יצווח הישראל, שהרי עתה הוא תפוס בספק בכור, ואם תוקף הכהן ממנו והוא צווח, בית דין מוציא אותו מידי הכהן התוקף, ולכן נקט כאן רש"י שמדובר בשתק ולבסוף צווח, שבאופן כזה אם תקף הכהן אין מוציאים מידו. אך במסותא, אין צורך להעמיד כך, כי שם יש לו זכות תקיפה מצד הדין של כל דאלים גבר.

ולולי זאת, הוא לא היה כלל קדוש. ומוכח, שאף על פי שכרגע אין הבכור ברשות הכהן, בכל זאת אפשרות התקיפה מחילה עליו קדושה.

ומכאן אתה למד גם לענין המסותא, שיש ספק למי מבין השניים היא שייכת, והקדישה אחד מהם, שזכות התקיפה שלו [מדין כל דאלים גבר], צריכה לאפשר לו להקדיש את המסותא, כמו שמצינו בספק בכור, שזכות התקיפה של הכהן היא הגורמת לקדושת בכור, ואין כאן חסרון של מקדיש דבר שאינו ברשותו, כי חסרון זה נאמר רק במקום שאין לו זכות תקיפה או במקום שיש לגזלן קניני גזילה בחפץ הנגזל.

אמר ליה רבה לרב המנונא: וכי מהדין של **קדושת בכור קאמרת** להביא ראיה להקדשת המסותא!?

הרי שתי קדושות חלוקות הן לגמרי:

כי **לעולם**, **אימא לך**, אומר לך, שאפילו אם תאמר **תקפו כהן** לספק בכור **מוציאין מידו**, ואין לו זכות תקיפה כלל, הרי, **ואפילו הכי אסורים** ספקי הבכורות **בגיזה ובעבודה**, משום **דקדושה הבאה מאליה**, **שאני!**

והיינו, טענת רבה היא, שאין להשוות בין קדושת בכור, שהיא קדושה הבאה מאליה, והיא חלה על הבכור גם אם לא יקדישו אותו בקדושת פה, ובין הקדשת המסותא שנעשית רק מכח הבעלים, כשהוא מקדישה בפיו.

ולכן קדושת הבכור חלה מספק, אפילו אם אין לכהן כל זכות תקיפה. ומאידך הקדשת המסותא אינה יכולה לחול אפילו אם נאמר שיש לו למקדיש זכות תקיפה, כי אין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו [וכמו הצד שהביאה הגמרא בעמוד הקודם לגבי הקדשת טלית ששנים אוחזים בה]. וכאן, כיון שהטוען לבעלות על המסותא הקדיש בלי שתקף, אין הוא יכול להקדיש ממון שעדיין אינו ברשותו.

ולכן, אי אפשר לפשוט מהמשנה ומהברייתא לגבי ספק בכורות את בעיית הגמרא בשנים שחלוקים על בעלות המסותא והקדיש אחד מהם את המסותא, כפי שרצה לפשוט רב המנונא.

אמר ליה רב חנניה לרבה: **תניא** [מצינו משנה] **דמסייע לך**, המסייעת לדבריך, שתקפו כהן מוציאים מידו, כי מצינו משנה שמוכח ממנה שמוציאין את ספק הבכור מידי הכהן התוקף. [168]

[168] לדברי רוב הראשונים נשארת הגמרא למסקנה שתקפו כהן מוציאים מידו, אבל הרמב"ם פסק שאין מוציאים מידו, ונאמרו הסברים רבים בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים להתאים את דבריו לפי מהלך סוגייתנו.

וכיון שמאידך שנינו במשנה: ספק בכורות אסורים בגיזה ובעבודה. הרי בהכרח, שאין קדושת הבכור תלויה באפשרות התקיפה. אלא אפילו אם אין לכהן כל זכות תקיפה, בכל זאת חלה הקדושה של ספק הבכור, לאוסרו בגיזה ובעבודה.

וכך מוכיח רב חנניה את דבריו, שבספק בכור אומרים "תקפו כהן מוציאין מידו": דתנן [במסכת בכורות ט א]: **הספיקות**, טלאים שפדו בהם ספקי פטר חמור, והנקראים "ספקות של פדיון פטר חמור", **נכנסין לדיר להתעשר**.

והיינו, אם היה ספק פטר חמור, שאין ידוע אם ביכרה אמו או לפני לידתו אם לאו, צריך הישראל לפדות אותו בטלה, אך אין צריך ליתן את הטלה לכהן, כיון שאין בטלה הזה כל קדושה, אלא יש בו רק דין נתינה של ממון לכהן, וכיון שהוא ספק פדיון, אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, והוא נשאר בידי הישראל.

ולכן, אם היו לישראל עוד כמה טלאים, וחייב הוא לעשרם כדין "מעשר בהמה" [169] יכול הטלה המסופק הזה להצטרף למנין הטלאים [היוצאים מהדיר אחד אחד כדי לעשר את הטלה היוצא עשירי], ולא אכפת לנו אם יחול שם מעשר בהמה על הטלה הזה, כי אין הוא נחשב ממון הכהן, היות והוא נשאר בידי הישראל, מדין "המוציא מחבירו, עליו הראיה".

וטוען רב חנניה: **ואי סלקא דעתך** שיש לכהן זכות לתקוף את הטלה הזה, שאם **תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו**, **אמאי נכנסין** הספיקות הללו **לדיר** להתעשר יחד עם שאר הטלאים?

והרי אם ייצא הטלה המסופק מן הדיר בתור העשירי במנין היוצאים, יחול עליו שם "מעשר בהמה", **ונמצא זה**, הישראל **פוטר ממונו**, את יתר טלאיו, מחיוב קרבן מעשר בהמה, **בממונו של כהן**.

כי היות ויש לכהן זכות תקיפה בטלה, הרי הוא נחשב, במידת מה, גם "ממון הכהן", ולא יתכן שהישראל יפטור את ממונו [שאר הטלאים] מחיוב מעשר, על ידי הפרשת טלה זה לקרבן מעשר בהמה, לפי שטלה זה הוא ממון הכהן!

אלא, בהכרח, אין לכהן כל זכות תקיפה בספק בכור, ואם תקפו כהן מוציאין מידו, ושפיר נחשב הטלה המסופק כממון הישראל בלבד.

ומוכיח רב חנניה, כיון שתקפו כהן מוציאין מידו, הרי בהכרח שהמשנה האומרת שספקי בכורות אסורים בגיזה ובעבודה, טעמה הוא משום שקדושת בכור אינה תלויה

[169] שהוא קרבן לגבוה, והוא שייך לישראל, בעליו.

בזכות הכהן לתפוס את הבכור, אלא היא קדושה שחלה מאליה, בכל ענין, ולא כהנחתו של רב המנונא שקדושת הבכור תלויה בדין נתינתו לכהן.

אמר ליה אביי לרב חנניה: **אי משום הא**, אם משום דברי המשנה, שהספקות נכנסים לדיר להתעשר, **לא תסייעיה למר!** אין זה סיוע לרבה [רבו של אביי] שתקפו כהן מוציאים מידו!

אלא אפשר לומר, שתקפו כהן אין מוציאים מידו, ובכל זאת לא יקשה כיצד הספק בכור נכנס לדיר להתעשר, והרי יש לחשוש שהוא ייצא עשירי ונמצא הישראל פוטר עצמו בממון כהן:

כי **הכא**, [במשנה הזאת] **במאי עסקינן**, **כגון דלית ליה** לישראל **אלא תשעה** טלאים, **והוא**, הטלה המסופק. והטלה הזה הוא המשלימם לעשרה טלאים, שאז מתחיל חיוב מעשר בהמה.

ולכן, גם אם תאמר שתקפו כהן אין מוציאין מידו, אין זה נחשב שהוא פוטר ממונו בממון כהן.

דממה נפשך: **אי** טלה זה **בר חיובא הוא**, שאין הוא פדיון פטר חמור, והוא בר חיוב במעשר בהמה, הרי **שפיר קא מעשר** אותו בעליו, כשהוא יצא עשירי מהדיר, בתורת קרבן מעשר בהמה, ואינו פוטר את ממונו בממון כהן.

ואי לאו בר חיובא הוא במעשר בהמה, משום שהוא פדיון פטר חמור, והוא ממון הכהן, הרי גם אם יפרישנו הישראל בתורת מעשר בהמה, אין הוא פוטר ממונו בממון כהן, כי אין ממונו של הישראל בר חיוב במעשר בהמה, שהרי אין לו תשעה טלאים שלו, ואילו העשירי הוא טלה של הכהן, ו**תשעה** טלאים - **לאו בר עשורי נינהו!** אין הם חייבים כלל במעשר בהמה!

ואם כן, אין להוכיח מכאן שתקפו כהן מוציאין מידו!

הדר, לאחר מכן, **אמר אביי**: **לאו מילתא היא דאמרי**, אין זה נכון מה שאמרתי שאין סיוע לדברי רבה ממה ששנינו "הספיקות נכנסים לדיר להתעשר", והעמדתי שמדובר בתשעה טלאים והוא, ומעשרים אותו ממה נפשך.

זאת, היות **דספיקא**, כל מקום שיש ספק במעשר בהמה, **לאו בר עשורי הוא** כלל, אין כל חיוב לעשרו, ואין מעשרים אפילו מעשר "ממה נפשך".

ואם אומרת המשנה שהספיקות נכנסים לדיר להתעשר, בהכרח שהספיקות נחשבים לממון ישראל גמור, ואין כל ספק לגבי חיוב המעשר שלהם. כי אם היה לכהן צד של זכיה מספק בטלה הזה, נמצא שכל שאר הטלאים הם "ספק חייבים במעשר בהמה,

ספק פטורים". ובמצב שכזה, הם פטורים לגמרי מן המעשר, ואין כלל צורך לעשרם בממה נפשך. וכפי שמוכיח עתה אביי מהמשנה בבכורות, שספק "בר חיוב" במעשר בהמה, פטור לגמרי מן המעשר.

דתנן [במסכת בכורות נח ב]: מי שהיו לו בדיר טלאים רבים, והוציאם מפתח הדיר אחד אחד, ומונה אותם לפי הסדר כדי לעשר את כל היוצא עשירי במנין, ועד שלא הגיע למנות את העשירי, אירע ש**קפץ אחד מן המניין** [שיצאו ונמנו] **לתוכן**, לתוך הטלאים המרובים שהיו בדיר, ועדיין לא יצאו ולא נמנו.

הרי הדין הוא, **שכולן**, בין הטלאים שכבר יצאו ונמנו, ובין הטלאים שנשארו בדיר ולא יצאו ולא נימנו, **פטורין** מחובת מעשר בהמה, ואפילו היו אלף טלאים בתוך הדיר!

כי אותן הטלאים שכבר יצאו ונמנו, פטורים הם מחיוב מעשר בהמה על אף שבסופו של דבר לא הפרישו עליהם את העשירי למנין, משום שנאמר "כל אשר יעבור תחת השבט", מלמד הכתוב, שכל טלה אשר עבר במנין תחת השבט כדי לעשר את העשירי מעשר בהמה, הרי הוא פטור מחיוב מעשר בהמה, גם אם בסופו של דבר לא עישרו את העשירי מעשר בהמה.

והטלאים המרובים שנשארו בדיר, פטורים הם ממעשר בהמה היות ומעורב בהם הטלה שקפץ לתוכן, והוא עצמו פטור מחיוב היות והוא כבר עבר תחת השבט ונמנה במנין הראוי לפוטרו מחיוב מעשר בהמה. ונמצא שכל אחד מהטלאים יש בו ספק שמא הוא הטלה הפטור, ולכן אי אפשר למנותם כלל, אלא נפטרו כולם מחיוב מעשר בהמה, כיון שאי אפשר למנותם ולעשרם.

ומעתה, טוען אביי: **ואי סלקא דעתך** לומר כמו שהנחתי תחילה, שגם **ספיקא**, דהיינו, ספק בר חיוב במעשר בהמה, **בעי עשורי**, צריך לעשרו מצד "ממה נפשך", באופן שאמרתי, שאם יש תשעה טלאים חייבים במעשר בהמה ואחד ספק, צריך לעשר את כולם מספק, תיקשי, מדוע נפטרו כל הטלאים שבדיר מחמת שיש ספק על כל טלה וטלה שמא הוא הטלה הפטור שקפץ פנימה?

לעשר ממה נפשך!

יעבירו את כל הטלאים שנשארו בדיר, וימנו אותם אחד אחד, ויעשרו את כל טלה העובר עשירי מעשר בהמה, ובכך נפטור את כל הטלאים, ממה נפשך:

דאי הטלה היוצא עשירי הוא אכן **בר חיובא**. שלא היה הטלה הפטור בתוך תשעת הטלאים שיצאו לפניו, הרי **שפיר** הוא **מעשר** אותו, וחל עליו שם מעשר בהמה, ונפטרו תשעת הטלאים שיצאו לפניו.

ואי הטלה היוצא עשירי **לאו בר חיובא הוא**, משום שבתוך תשעת הטלאים שיצאו לפניו היה הטלה הפטור, שאינו נכלל במנין עשרת הטלאים, ונמצא שהטלה היוצא עשירי אינו העשירי למנין אלא הוא תשיעי בלבד, ואין חיוב להחיל עליו שם מעשר בהמה, בכל זאת **נפטרו** כל הטלאים היוצאים **ב"מנין הראוי"**.

דהיינו, כיון שבשעה בה נמנו הטלאים היוצאים, היו בדיר עוד טלאים הראויים להצטרף עמהם למנין עשרה טלאים, הרי עצם מנייתם והעברתם תחת השבט פוטרם מחיוב מעשר בהמה -

דאמר רבה: מנין הראוי - פוטר!

וכגון, אדם שהיו לו עשרה טלאים, והתחיל למנותם אחד אחד כדי לעשר את הטלה היוצא עשירי מעשר בהמה, ולאחר שיצאו חמשה טלאים מפתח הדיר, מת אחד מן הטלאים שבתוך הדיר, ואין לו עתה טלה עשירי כדי לעשרו, הרי חמשת הטלאים שכבר נמנו במנין תחת השבט כדי לעשרם, נפטרו מחובת מעשר בהמה בעצם העברתם ומנייתם "תחת השבט". כי מנין הראוי למעשר בהמה, פוטר את הטלאים שנמנו, גם אם לבסוף לא הפריש את העשירי למעשר.[170] ואם כן, מדוע אם קפץ חזרה אחד מן המנויים לתוך הדיר, כולן פטורים? והרי אפשר למנותם ולעשרם ממה נפשך?!

דף ז.

אלא, בהכרח, **מאי אית לך למימר**? שספק בר חיובא במעשר הרי הוא פטור מכח היותו ספק! ולכן, אין חובה לעשרו ממה נפשך, כי רק מי שהוא "**עשירי**" **ודאי**, **אמר רחמנא** שצריך לעשרו, **ולא** מי שהוא **עשירי ספק**, וכאן, כל מי שיוצא עשירי מהדיר הוא אינו ודאי עשירי, כי שמא יצא הפטור בתוך עשרת הטלאים, והוא אינו מן המנין, ונמצא שהוא אינו עשירי אלא תשיעי!

ואם כך, טוען אביי, **הכא נמי**, לגבי ספק פדיון פטר חמור, שהעמדתי באופן שיש תשעה טלאים מחוייבים במעשר, והעשירי הוא ספק פדיון פטר חמור, אין כאן חובת מעשר כלל, כי העשירי אינו יכול להתקדש היות ורק היוצא "**עשירי ודאי**" **אמר רחמנא** שיתקדש בקדושת קרבן מעשר בהמה, **ולא עשירי ספק**.

שהרי כאן יש לנו ספק שמא הטלה המסופק הוא אכן פדיון פטר חמור, והוא ממון כהן, ואינו מצטרף עם תשעת הטלאים. ונמצא שהעשירי היוצא מהדיר הוא ספק מעשר ספק אינו מעשר, ואם אינו מתקדש כלל בקדושת מעשר בהמה.

[170] ואילו ארבעת הטלאים שבדיר, יצטרפו לטלאים האחרים שיוולדו לו, ויימנו אז אתם. אך אין צורך לחזור ולמנות שוב את הטלאים שכבר נמנו, כי הם כבר נפטרו במנין הראוי. רש"י

ולכן, אין לומר שיעשרוהו ממה נפשך, כי כל מקום שיש ספק, אין כלל חיוב מעשר בהמה.
ולכן, שפיר הוכיח רבה מהדין שהספיקות של פדיון פטר חמור נכנסים לדיר להתעשר, כיון שאין לכהן צד של זכיה בהם, אלא אמרינן "תקפו כהן מוציאין מידו", ואין הישראל פוטר את ממונו בממון כהן.
ועתה חוזרת הגמרא לדון בדברי המשנה במסכת טהרות, שהספיקות נכנסים לדיר להתעשרי.
אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא:
מאי "ספיקות"? באלו ספק בכורות עוסקת המשנה?
אילימא ספק בכורות עצמן, שמדובר בוולדות של בהמות טהורות, שיש ספק אם הם נולדו בכורות, או שקדמו להם לידות קודמות.
הרי זה לא יתכן שהם יכנסו לדיר להתעשר במעשר בהמה.
כי "העשירי **יהיה קודש**" **אמר רחמנא** [ויקרא כז לב]. והיינו מי שעתה, בשעה שהופרש למעשר בהמה, הוא מתקדש בפעם הראשונה בקדושת קרבן, הוא הראוי להעשות מעשר בהמה, **ולא** יהיה קדוש בקדושת מעשר מי **שכבר** היה **קדוש** בקדושת קרבן. וכגון בכור, שהוא קדוש כבר משעה שנולד, ואי אפשר להחיל עליו קדושה נוספת של קרבן מעשר בהמה.
אלא, בהכרח, מדובר כאן בטלה שהוא **ספק פדיון פטר חמור**. והיינו, שהיה לישראל ספק פטר חמור, והוא פדה אותו בטלה כדי להוריד ממנו את קדושתו, ובטלה הזה אין שום קדושה, ולכן מספק הוא נשאר בידי הישראל.
וטלה שכזה, כיון שהוא ממון ישראל בודאי, הרי הוא נכנס לדיר להתעשר במעשר בהמה, **וכדרב נחמן**.
דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: **ישראל שיש לו עשרה ספק פטרי חמור בתוך ביתו**, **מפריש עליהן עשרה שיין**, כדי להוריד מהם את ספק קדושתם ולהתירם בגיזה ובעבודה, **ומעשרן** מעשר בהמה, **והן**, כולם **שלו**, לפי שהמוציא מחבירו עליו הראיה. אלא שהעשירי הוא קרבן מעשר בהמה, והוא מקריבו, ואוכלו.
ועתה, לאחר שדחה רבה את הראיה של רב המנונא לפשוט את הספק במסותא [מהמשנה של ספק בכורות, שאסורים בגיזה ובעבודה], ולאחר שסייע רב חנניה לרבה [מהמשנה שהספיקות נכנסים לדיר להתעשר], חוזרת הגמרא לדון מה עלה בשאלה שהסתפקו לגבי המסותא:

מאי הוי עלה דמסותא? מהו פתרון הבעיה האם מותר לרחוץ במסותא זו, ששנים טוענים לבעלות עליה, ואחד מהם הקדישה.

תא שמע, בוא ושמע ראיה לפשוט את הספק, מהא **דאמר** רבי **חייא בר אבין**:

הוה עובדא, אירע מעשה שכזה, והובאה שאלה שכזאת, **בי**, לפני **רב חסדא**, ורב חסדא הביא את השאלה הזאת, **בי**, לפני **רב הונא**.

ופשטה רב הונא לשאלה זו, **מהא**, מהכלל **דאמר רב נחמן**: **כל ממון שאין** הטוען לבעלות עליו **יכול להוציאו בדיינין**, לפי שאין לו ראיה לבעלותו עליו, הרי אם **הקדישו - אינו קדוש**!

וכאן, כיון שלאף אחד משניהם אין כל ראיה לבעלותו על המסותא, אין אחד מהם יכול להקדישה!

והיינו, שפשט רב הונא את הספק במסותא מהכלל של רב נחמן, שגם במצב שהחפץ אינו גזול, וגם כאשר יש למקדיש זכות לתוקפו [במקרה זה הוא מדין כל דאלים גבר], וגם כאשר מדובר בקרקע, אשר בכל ענין היא עומדת בחזקת בעליה, אפילו אם נגזלה על ידי אחר היושב בה, בכל זאת אין הוא יכול להקדישו, משום החסרון שאינו יכול להוציאו בדיינים, שמחשיבו כמי ש"אינו ברשותו".

ההבנה הזאת בכלל של רב נחמן, היא חידוש של רב הונא.

כי אילולי דבריו, היה מקום לומר, כי במקום שיש זכות למקדיש לתקוף, והוא נחשב כמחזיק בדבר [כמו בשנים אוחזים בטלית, שהוא מחזיק בצידו האחד של הבגד, או כמו במקדיש קרקע, שבכל מקום היא מוחזקת לבעליה], הוא כן יכול להקדיש, וכמו שהניח רבי זירא בצד אחד של הספק לעיל. ולא אמר רב נחמן את הכלל שלו אלא במקום שהוא לא נחשב כמחזיק, כמו מסותא מטלטלי שלא נגזלה, [וכמו כן, כיון שאין בחפץ קניני גזילה, אז לא קיים הכלל של רבי יוחנן, אלא רק הכלל של רב נחמן].

ומעתה, לפי ההבנה של רב הונא בכלל של רב נחמן, נפשט גם ספיקו של רבי זירא בתחילת הסוגיה, שגם בשניים אוחזים בטלית אין אחד מהם יכול להקדיש, על אף שיש לו זכות תקיפה [בשתק הלה ובסוף צווח], והוא מחזיק בצידה של הטלית, כיון שהוא ממון שאין אתה יכול להוציאו בדיינים.

אך הניחה עתה הגמרא הנחה, שהכלל של רב נחמן הוא, שהגדרת "אינו ברשותו" תלויה אך ורק ביכולת של הבעלים להביא ראיה על בעלותו. ולכן גם הניחה הגמרא, שרב הונא פשט מדברי רב נחמן שני דינים, לשני הצדדים:

האחד, שכל ממון אשר אתה יכול להוציא בדיינים, יכול הבעלים להקדישו, ואפילו הנגזל, יכול להקדיש את הדבר הגזול, עוד לפני שהוציאוהו מידי הגזלן, כיון שיש לו ראיות על בעלותו.

והשני, שממון אשר אין אתה יכול להוציאו בדיינים, אין הבעלים יכולים להקדישו, אפילו אינו נמצא עתה בידי הגזלן, ואפילו אין אדם אחר תפוס בו כלל, כמו במסותא, שאין אחד תפוס בה, ואפילו אם יש לו זכות תקיפה [מדין כל דאלים גבר], ואפילו אם מדובר בקרקע, שנחשבת כעומדת בידי בעליה בכל מקום, גם אם אחר גזלה ויושב בה, כיון שהוא אינו יכול להוציא את ממונו בדיינים.

ולפי ההנחה הזאת, תמהה הגמרא על הדין הראשון:

הרי משמע, כי, **הא**, אם היה הנגזל **יכול להוציאו** לממון זו **בדיינין**, שהיתה לו ראיה על בעלותו, והקדישו, היה **הקדישו קדוש**, **אף על גב דעדיין לא אפקיה**, שעוד לא עמד בדין והוציאו, בכל זאת היה חל הקדשו!?

כי כאמור, מלשונו של רבי חייא בר אבין משמע, שרב הונא פשט את הבעיה מהכלל של רב נחמן לשני הצדדים, באומרו שהכל תלוי ביכולת המקדיש להוציאו בדיינין: אם הוא יכול להוציאו בדיינין חל ההקדש מיד, עוד לפני שהוציאו, ואם הוא אינו יכול להוציאו, לא חל ההקדש.

והרי לא יתכן לומר שאם יכול להוציא בדיינים חל ההקדש אפילו כשלא הוציאו:

והאמר רבי יוחנן: מי **שגזל** ממון מחבירו, **ולא נתייאשו הבעלים** מהחפץ הנגזל, **שניהם אינם יכולים להקדישו**, לא הבעלים ולא הגזלן. **זה**, הגזלן אינו יכול להקדישו לפי **שהגזילה אינה שלו**. **וזה**, הנגזל, אינו יכול להקדישה, **לפי שאינה ברשותו**.

וסתם גזילה, הרי יש לבעליה ראיה שהיא שייכת לו, והוא יכול להוציאה בדיינים, ובכל זאת אמר רבי יוחנן, שאינו יכול להקדישה, כי חפץ גזול נחשב "אינו ברשותו", ולכן אינו יכול להקדישו, אפילו אם יש לו ראיה על בעלותו ויכול להוציאו בדיינים.

ועל קושיה זו מתרצת הגמרא:

מי סברת שבמסותא מטלטלין עסקינן, כגון גיגית, שמתרחצים בה, שיתכן לגוזלה, ובא רב הונא לפשוט מדברי רב נחמן שאפילו אם גזלה אחד מהם מהשני, יכול השני להקדישו אם היתה לו ראיה, כיון שהוא ממון שאתה יכול להוציאו בדיינים, ולכן הקשת על כך מדברי רבי יוחנן?! לא כך הוא.

אלא, הכא **במסותא מקרקעי עסקינן**, במרחץ הבנוי על הקרקע, והוא אינו בר גזילה, כי קרקע אינה נגזלת, כיון שגם אם יושב בה גזלן, כמצויה ברשות בעליה היא נחשבת.

וכלפי מרחץ שכזה, שפיר פשט רב הונא מדברי רב נחמן גם את הצד השני, **דכי יכול** הבעלים **להוציאה בדיינין**, יכול הוא להקדישה גם אם תקפה השני והחזיק בה, כיון **דברשותיה** של בעליה האמיתי, שיש לו ראיות, **קיימא!** [171]

סיכום סוגיית "תקפו כהן", לפי שיטת רש"י.

א. רבי זירא הסתפק, האם כאשר שנים אוחזים בטלית, יכול אחד מהם להקדישה מכח זכותו לתפוס [כגון, כאשר השני שותק ולבסוף צווח].

ב. רבי זירא ידע את שני הכללים, של רבי יוחנן, שנגזל אינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, ושל רב נחמן, שממון אשר אין יכול להוציאו בדיינים אינו קדוש, ובכל זאת הוא הסתפק במקרה של שניים אוחזים בטלית, כי שמא זכות התקיפה [בשתק ואחר כך צווח], כאשר הוא אוחז בצידיה של הטלית, גורמת שאין כאן חסרון שאינו ברשותו. [ואת הצד השני, שבכל זאת הוא אינו ברשותו, למד רבי זירא מדרשת הפסוק "ואיש כי יקדיש את ביתו קדש", בעוד שרבי יוחנן ורב נחמן אמרו את שני הכללים שלהם מסברא!]

ג. ומביאה הגמרא את הבעיה במסותא, שאחד משני הטוענים לבעלות עליה הקדישה, ויש שם זכות של תקיפה מדין כל דאלים גבר, ויש ספק אם חל ההקדש.

ומנסה הגמרא לפשוט את הבעיה של מסותא מהדין של קדושת ספק בכור, מתוך הנחה שקדושת הבכור נובעת מזכות הכהן לתקוף מהישראל [בשתק הישראל ולבסוף צווח].

ד. ודוחה הגמרא, שקדושת בכור באה מאליה, ואינה תלויה בזכות הכהן לתפוס, וכמו כן מוכיחה הגמרא את הכלל ש"תקפו כהן מוציאין מידו".

[171] עיין בגליון הש"ס, שהבין רבי עקיבא איגר את דברי הגמרא, שלמסקנה, במסותא מטלטלים אינו יכול להקדישו אפילו אם יכול להוציאו בדיינים, ואפילו לא תקף אותה השני. והקשה מדוע כאן לא יוכל להקדישו, והרי אין כאן כל קניני גזילה במסותא, ויש לו ראיה שהיא שלו, ורק יש כאן אדם אחר שטוען לבעלות מבלי שתהיה לו ראיה לדבריו, ואם כן, מה מונע אותו להקדישו!? והחזון איש תירץ, שהחסרון הוא בכך שהשני יכול לתקפו ולהעלימו לפני שהוא יצליח להוציאו בדיינים, ודבר זה כשלעצמו עושה את המסותא המטלטלים לדבר שאינו ברשותו. אלא שעדיין יש לתמוה מהיכן למדנו דין זה, והרי בשני הכללים של רבי יוחנן ורב נחמן לא נרמז דין זה!? ולפי ביאורנו בגמרא [המבוסס על לשון רש"י בד"ה "מקרקעי", שרב הונא בא לפשוט מדברי רב נחמן גם את הצד שאם אתה יכול להוציאו בדיינים הקדישו הקדש, והעמידה הגמרא את הצד הזה דוקא במסותא מקרקעי, שגזלה אחד מהם, וחל הקדשו משום שקרקע אינה נגזלת], הרי במסותא מטלטלים אם אכן לא גזל בידים, אלא רק היה דין ודברים ביניהם, ויש למקדיש ראיה שהיא שלו, גם רב הונא מודה שהוא יכול להקדישו, וכטענתו של רבי עקיבא איגר! ולא קשה קושייתו. והאילת השחר תמה על תירוץ החזון איש, שלפיו החילוק בין מסותא מטלטלי ובין מסותא מקרקעי הוא רק בכך שמסותא מטלטלי יכול השני להבריחם ולהעלימם, ולפי זה תמוה מה שכתב רש"י, בד"ה מקרקעי "דכל היכא דאיתיה, ברשות מריה קיימא, דקרקע אינה נגזלת, ושפיר פשיטנא מהא דאי הוה ליה ראיה עלה, הקדישו הקדש". כי לאיזה צורך אמר רש"י שהקרקע ברשות מריה קיימא כל היכא דאיתיה, והרי גם אם לא היתה הקרקע ברשות בעליה היה אפשר להקדישה משום שקרקע א אפשר להעלימה.

ה. ולבסוף מביאה הגמרא את פשיטות הבעיה מדברי רב הונא, שהוא סבור שהכלל של רב נחמן, שכל ממון שאין אתה יכול להוציאו בדיינים אין אתה יכול להקדישו, אמור גם במסותא, על אף שיש לו זכות תקיפה, ואפילו במסותא מקרקעי, שמצויה היא בידי בעליה.

ולדבריו, גם במקרה של רבי זירא, אינו יכול להקדישה כיון שאינו יכול להוציאה בדיינים.

תני רב תחליפא בר מערבא קמיה דרבי אבהו: שנים שהיו **אדוקים בטלית** שהיו אוחזים בה בידיהם, **זה נוטל עד מקום שידו מגעת, וזה נוטל עד מקום שידו מגעת, והשאר חולקין בשוה.**

מחוי ליה הראה לו, היינו, רמז לו **רבי אבהו** כלפי מעלה, באצבעותיו, שיש לו להוסיף ולומר "**ובשבועה**", שהחלוקה היא רק כשנשבעים, וכמבואר במשנתנו. [172]

אך תמהה הגמרא על מה ששנה רב תחליפא שכל אחד נוטל עד מקום שידו מגעת:

אלא מתניתין, משנתנו, **דקתני** בה **דפלגי בהדדי**, שהם חולקים את הטלית בשוה, **ולא קתני** בה "**זה נוטל עד מקום שידו מגעת**", **היכי משכחת לה**?

אמר רב פפא: משנתנו מדברת בכגון **דתפיסי בכרכשתא**, בחוטי האריג הנמשכים מהבגד בקצהו, שאינם מחזיקים בבגד עצמו.

אמר רב משרשיא: **שמע מינה** ממה ששנה רב תחליפא "זה נוטל עד מקום שידו מגעת", ומשמעותו היא שדבר הנתון בידיו של אדם הרי הוא שלו, גם אם חלקו האחר של אותו דבר נתון בידי אדם אחר, כי בדומה לזה, גם לגבי קנין חליפין, הנעשה באמצעות נתינת "סודר" מהקונה למקנה, די בכך שיתפוס המקנה בידיו חלק מן הסודר, כדי שייחשב הדבר שאותו חלק כבר קיבל המקנה מן הקונה, ובכך נקנה החפץ שברצונו להקנות לקונה, ואין צורך שיתפוס המקנה את כל הסודר.

[172] ומבואר בגמרא שכל אחד נוטל עד מקום שידו מגעת, והשאר חולקין. ומיהו נחלקו הראשונים במה שאמר רבי אבהו "ובשבועה", האם השבועה היא על השאר, כלומר, על חלק הבגד שבו הם לא תפוסים או שנשבע על הכל, אפילו על מה שתחת ידו. ובתוס' שם לא גרסו "והשאר בשבועה". ומבארים הטעם, כיון שנתקנה השבועה שלא יהא כל אחד הולך ותוקף, הרי מטעם זה משמע שיש לו להשבע אף במה שהוא תופס בידו. אלא ששיטת הרמב"ם בהל' טוען ונטען פ"ט ה"ט דלא כהתוס', אלא שהשבועה מעיקר הדין היא רק על השאר. וזה לשונו שם: זה נוטל עד מקום שידו מגעת, וזה נוטל עד מקום שידו מגעת, והשאר חולקין בשוה אחר שנשבעין, ויש לכל אחד לגלגל על חבירו שכל מה שנטל, בדין נטל. מבואר מדבריו, שרק על השאר יש שבועה, ממה שכתב והשאר חולקין בשוה אחר שנשבעין, משמע שהשבועה היא על השאר בלבד, אלא שהוסיף בדבריו שכל אחד יכול לגלגל על חבירו שבועה אפילו על מה שתפס. הרי שמעיקר התקנה של שבועה בשנים אוחזין, היא אינה על מה שתפס, אבל מכל מקום מדין גלגול, יכול לגלגל עליו שבועה גם על מה שתפס. אבל בשיטת התוס' וכן המגיד משנה שם מביא, שכן הוא שיטת הראב"ד הרמב"ן והרשב"א שנשבע על הכל, אפילו על מה שתפוס מעיקר התקנה.

ולכן, **האי סודרא**, ה"סודר" [שהוא בגד או אריג קטן, כמו מטפחת], המשמש לקנין חליפין, אם הושיט הקונה את הסודר למקנה כדי שבמשיכת המקנה יקנה הקונה את החפץ של המקנה, **כיון דתפיס ביה** המקנה בחלק מן הסודר בגודל של **שלש** אצבעות **על שלש** אצבעות, [שהוא שיעור הראוי להקרא בגד בפני עצמו], **קרינן ביה** את דברי הכתוב האמור במגילת רות לגבי קנין חליפין "**ונתן לרעהו**", משום דחלק זה של הסודר התפוס בידו, **כמאן דפסיק דמי**, כאילו הוא נחתך מהבגד [לגבי בעלותו על אותו חלק], **וקני** המקנה את הסודר, ובכך הוא מקנה את החפץ שהקונה קונה ממנו. [173]

אך תמהה הגמרא: **ומאי שנא** דין זה **מדרב חסדא**? **דאמר רב חסדא**: הנותן גט לאשתו, והיה חוט קשור לגט, ונתן את הגט לאשה, אך היה ה**גט בידה ומשיחה** [הקצה האחר של החוט] **בידו** של הבעל, הרי **אם** היה החוט חזק דיו עד כדי **שיכול** הבעל למשוך בכח את החוט, **ולנתקו** לגט מידי האשה, **ולהביאו אצלו**, אז היא **אינה מגורשת**.

ואם לאו, אם החוט לא היה חזק עד כדי שיכול הבעל למשוך את הגט מן האשה, הרי היא **מגורשת**.

והניחה הגמרא, שאינה מגורשת כשיכול הבעל למשוך את הגט אליו משום שנאמר בנתינת הגט "ונתן בידה", ומוכיחה הגמרא, שכל עוד יש בידי הנותן למשוך את הדבר הניתן אליו, אין זו "נתינה". ולכן היא מקשה, מדוע לגבי נתינת הסודר נחשב הדבר לנתינה, על אף שהנותן יכול למשול אליו!?

ומחלקת הגמרא: **התם**, בגט, אין החסרון בנתינה, אלא שם החסרון הוא משום ש"**כריתות**" **בעינן**, יש צורך שנתינת הגט תהיה באופן של הבדלה גמורה בין הבעל לאשה, **וליכא**! אם יכול הבעל למשוך אליו את הגט, אין בכך הבדלה גמורה ביניהם.

הכא, לגבי סודר, **נתינה בעינן**, **והא איכא**.

[173] בגמרא מבואר דבגד שיש לאדם אחיזה בג' על ג' אצבעות נקנה הבגד ונחשב כאילו הבגד כולו בידו. ולמד כן מדקתני זה נוטל עד מקום שידו מגעת, אם כן משמע שאם יש בידו גע"ג מהבגד, קנוי ל, ו ולא צריך את כל הבגד בידו. ומה שצריך שיהיה בידו ג' אצבעות על ג', כי בפחות מזה אין למה שבידו חשיבות בגד, וכמו שכתב רש"י, שבפחות משלש אצבעות לאו בגד הוא. אבל בהא דתפיסי בכרכשתא דיחלוקו, כתב הרא"ש, פירוש, בשפת הבגד שאין ביד אחד ג' על ג' שיהא דבר חשוב שיטלנו קודם חלוקה. ומבאר הש"ך בסימן קל"ח סק"ד דהכלל שזה נוטל עד מקום שידו מגעת נאמר תמיד. אבל אם יש בידו ג' על ג', הרי יש בידו אחיזה חשובה כדי שנאמר שיטול קודם מה שתחת ידו, והשאר יחלוקו. אבל אם יש בידו פחות מג' על ג' אין ראוי לומר על מה שתחת ידו שיטלנו קודם חלוקה. אבל ודאי אם ירצה ליטלו קודם, אף שהוא פחות מג' על ג', יכול ליטלו קודם חלוקה. וברע"א שם על השו"ע מביא דעת הפרישה שחולק, וסובר שאם אוחז בטלית בפחות מג' על ג', יד שניהם שוה, ואין רשות לאחד ליטול מה שתחת ידו קודם חלוקה. ואם כן יתבאר הבדל בין הש"ך ברא"ש לדעת הרע"א, לפי הרא"ש גם על אחיזה בפחות מג' יש שם אחיזה, רק שאין חשיבות של בגד במה שהוא אוחז תחת ידו וכמו שכתב רש"י. ולכן, אם רוצה מכל מקום ליטול מה שתחת ידו לפני שחולקין, יכול לתבוע כן. אבל לפי רע"א אין שם אחיזה על פחות מג' על ג', ולא חשיב אחיזה כדי שיהא נחשב שיש כאן בגד תחת ידו. ולכן חולקין הכל בשוה.

אמר רבא: שנים שהיו אדוקים בטלית, אפילו **אם היתה טלית מוזהבת**, **חולקין** אותה בשוה.

ותמהה הגמרא: **פשיטא**!?

ומתרצת: **לא צריכא**, **דקאי דהבא בי מצעי**. שנמצא הזהב באמצע הטלית, ובכל זאת חולקים את החלק המוזהב בשוה, אף על פי שהטלית הזאת אינה מתחלקת לגמרי בשוה, שהרי כל אחד מקבל את החלק שאגוד בו לעצמו, ורק החלק שאינם אגודים בו מתחלק ביניהם.

אך תמהה הגמרא: **הא נמי פשיטא**!? שהרי החלק שאינם אגודים בו מתחלק בשוה!

ומשנינן: **לא צריכא**, **דמיקרב** החלק המוזהב **לגבי דחד**.

מהו דתימא, **דאמר ליה** זה שאגוד בטלית בקרבת החלק המוזהב, לשני: **פלוג הכי**, יש לחלק את הטלית לרוחבה, ואני זכאי לקבל את החלק המוזהב הקרוב אלי.

קא משמע לן דאמר ליה הלה: **מאי חזית דפלגת הכי**, לרוחבה, **פלוג הכי**, לאורכה, והזהב יתחלק בין שנינו. [174]

תנו רבנן: **שנים** שהיו **אדוקין בשטר** חוב, המלוה והלווה.

מלוה אומר: **שלי הוא**, **ונפל ממני**, **ומצאתיו**, ועדיין לא פרעת את חובך.

ולוה אמר: **שלי הוא**, **ופרעתיו לך**, ולכן החזרת לי אותו, וממני נפל -

יתקיים השטר בחותמיו, **דברי רבי**.

והניחה הגמרא שכוונתו לומר, שאם יבואו עדים ויאשרו את החתימות שעל השטר, ויאמרו זו היא חתימת ידינו, הרי השטר בחזקתו, כשטר כשר לגבות בו, שעדיין לא נפרע.

---

[174] "אם היתה טלית מוזהבת חולקין פשיטא וכו'" הגמרא מיישבת שאיירי שהזהב היה קרוב לאחד מהם והו"א דיחלקו הטלית לאורכה כך שהזהב יפול לאחד מהם קמ"ל שחולקין הטלית לרוחבה. בקוב"ש ח"ב סימן ט' ס"ק ו' מסתפק בדין שנים אוחזין אם כל אחד נחשב מוחזק בכולו או שכל אחד נחשב מוחזק בחצי, ושם בס"ק י"ט דן בגמרא הנ"ל מה שהגמרא אומרת מאי חזית דפלגת הכי. שלכאורה אם כל אחד מוחזק בכולה, שייך לומר מאי חזית, אבל אם כל אחד מוחזק בחציה, הרי בפשיטות הוא מוחזק בחצי הסמוך אליו, ואם כן מה שייך לומר מאי חזית, הרי בפשטות כל אחד מקבל החצי הסמוך לו. וע"כ רצה הגרא"ו בקוב"ש לחדש, כ י מה שכל אחד נחשב מוחזק בחציה זה לא משום שהוא אוחז במקצת הבגד והשני אוחז בקצה השני ולכן כל אחד מוחזק בחצי, אלא הוא משום שיש דין יחלוקו, וכמו כל ממון המוטל בספק שחולקין, שנחשב כל אחד מוחזק בחצי מחמת דין חלוקה ולא מחמת האחיזה שהם מוחזקין. וכיון שדין החלוקה עושה אותם למוחזקים שפיר, שייך לומר מאי חזית. אמנם במהרש"א כאן העיר, מדוע לא קתני טלית מוזהבת חולקין בשבועה. ותירץ שמדובר כאן ששניהם מודים שהגביהו ולכן לא שייך שבועה. אבל לפי דברי המהרש"א, כששניהם מגביהים יחד, שניהם מוחזקים מכח הגבהתם. ואם כן חוזרת קושיית הקוב"ש למקומה, אם כששניהם מגביהים שניהם נחשבים מוחזקים, וכל אחד מוחזק בחצי, אם כן כל אחד מחזיק בחצי הקרוב לו, ומאי שייך לומר מאי חזית.

[175] ולמסקנא במקויים, לכולי עלמא יחלוקו. יש להקשות לשיטת רש"י ב ב, שכל היכא דאיכא ודאי רמאי לא אמרינן יחלוק, ו אם כן כאן הרי יש ודאי רמאי, ומדוע אמרינן יחלוקו, ולא יהא מונח, כמו בזה אומר אני ארנתיה,

רבן שמעון בן גמליאל: יחלוקו. [175] **נפל ליד דיין**, [לקמן תבאר הגמרא שהכוונה היא, שיש בו אישור של בית דין על נכונות החתימות], **לא יוציאו עולמית.**

רבי יוסי אומר: הרי הוא בחזקתו שאינו שטר פרוע, וגובה בו המלוה.

אמר מר, רבי אמר בברייתא: **יתקיים השטר בחותמיו.**

ותמהה הגמרא: **וכי גבי ליה מלוה כוליה** לכל החוב הכתוב בשטר!?

ולית ליה, וכי לא סבור רבי את האמור ב**מתניתין "שנים אוחזין** בטלית, יחלוקו"!?

[176] ומשנינן: **אמר רבא אמר רב נחמן**: אכן, **בשטר מקוים**, שיש בו אישור בית דין על החתימות, **דברי הכל**, **יחלוקו**, וכשיטת משנתנו.

שלשיטת רש"י אומרים יהא מונח, ואם כן גם בשנים אדוקין בשטר נאמר כן. עיין בפנ"י כאן שהקשה על שיטת רש"י ותירץ דבריו בתירוצו וכן הובא לעיל בשיטה, שכאן לא שייך לומר יהא מונח, ממה נפשך: אם נאמר יהא מונח על דמי החוב, דהיינו שנוציא ממון מיד הלוה ונניחו עד שיבוא אליהו, זה לא מצאנו שנוציא ממון ע"י דין יהא מונח. ורק ממון שבין כך לא נמצא ברשות אף אחד והשאלה למי ליתנו אז אמרינן יהא מונח. אבל להוציא ממון ולהניחו עד שיבוא אליהו, זה לא שמענו. ואם נאמר שהשטר יהא מונח, אם כן לא מתקיים כאן דין יהא מונח, כי הלוה ירויח בזה שלא יגבו ממנו את החוב, ושמא הוא הרמאי. לכן כאן אומרים יחלוקו.

[176] לכאורה יש להבין, הרי נחלקו האחרונים במשנתינו אם גדר החלוקה במשנה הוא מספק או מדין ודאי, וכמשמעות לשון התוס' לעיל בדף ב ב. ואם נאמר שהדין יחלוקו במשנתינו הוא מספק, אם כן מה שייך לומר בשנים אדוקין בשטר יחלוקו, דהיינו שהלוה ישלם חצי מהחוב, והאיך אפשר להוציא מספק ממון מחזקתו? והרי הלוה מוחזק, ואמאי יחלוקו!? ותירץ האבי עזרי בטו"נ פ"ט ה"ז קמא, עפ"י קושית רשב"א, כשיש "תרי ותרי" לעניין חוב, הדין הוא שיחלוקו. והקשה הרשב"א אמאי יחלוקו, נימא אוקי ממונא בחזקת מריה? ותירץ, כיון שגם למלוה וגם ללוה יש חזקה, שהרי למלוה יש חזקת חוב קודם שנולד הספק של תרי ותרי, כי היה הלוה מחוייב למלוה, אם כן יש כאן חזקת חיוב למלוה, ואילו ללוה יש כנגדה חזקת ממון של אוקי ממונא בחזקת מריה, ולכן יחלוקו. ואע"פ שבאומר הלוה "איני יודע אם פרעתיך" הוא חייב, שם אין רגלים לדבר שפרעו, אבל כאן נולד ספק זה לפניך, ולכן יחלוקו. ולפי"ז תירץ האבי עזרי, שגם כאן, כשיש ודאי חיוב וספק אם היה פרעון, ויש ספק לפנינו על ידי ששניהם אדוקין בשטר, הרי ע"י התפיסה של שניהם נעשה לפנינו ספק אם פרע או לא, ובכהאי גונא הדין הוא שיחלוקו. וכתב האבי עזרי שכל הדין בגמרא כאן הוא רק אם טוען הלוה פרעתי. אבל אם היה טוען ששטר שלי הוא לפי שכתבתי ללוות ולא לויתי, שאז הוא לא מודה כלל בחיוב, אז הלוה מוחזק, ואין מוציאין מידו, ולא יהיה דין יחלוקו. עוד יש להקשות, מדוע בשנים אדוקין בשטר אמרינן יחלוקו? הרי כל מה שלוה אינו נאמן לטעון פרעתי נגד שטר הוא משום שיש למלוה ראיה והוכחה נגד טענת הפרעון, "שטרך בידי מאי בעי". ואם כן, כששניהם אדוקין בשטר, ניחזי אנן: אם אכן כאן בתפיסת המלוה יש הוכחה של "שטרך בידי מאי בעי", מדוע לא שלם הלוה את הכל? ואם אין כאן הוכחה של " שטרך בידי מאי בעי", מדוע לא יהיה נאמן הלוה על הפרעון. והנה, הגר"ח הוכיח מדברי הרמב"ם שהגדר של "שטרך בידי מאי בעי" אינו הוכחה וראיה שהלוה לא פרע. שכך כתב הרמב"ם בפי"א מהל' מלוה ולוה: המלוה את חבירו בשטר, צריך לפורעו בעדים. לפיכך, אם טען ואמר פרעתי שטר זה, אינו נאמן. אלא, אומרים לו, הבא עדים או עמוד ושלם לו חובו! ולכאורה הסדר ברמב"ם לא מובן כי אם שטרך בידי מאי בעי הוה הוכחה, אם כן, הרמב"ם היה צריך לומר: לפיכך המלוה חבירו בשטר צריך לפורעו בעדים, כיון ששטרך בידי מאי בעי! אלא, מוכח מהרמב"ם, שיש דין במלוה בשטר שצריך לפרוע בעדים, ורק לכן לא נאמן הלוה לטעון פרעתי כנגד השטר, וכמו המלוה חבירו בעדים ואמר לו במפורש: אל תפרעני אלא בעדים! שהרי יש כאן תנאי שהתנה המלוה שיפרע בעדים, ופרעון שלא בעדים לא ייחשב פרעון. וזהו דינו של הלוה. ובדומה לזה בשטר, נתחדש שיש למלוה זכות שיפרעהו דוקא בעדים, וכל עוד לא עשה כן, הרי שהמלוה נאמן על הפרעון. דהיינו, כל עוד שהשטר בידו, קיים החוב אלא אם כן פרעו בעדים. ולפי יסוד זה, "שטרך בידי מאי בעי" אין זה הוכחה שלא פרע, אלא כיון שהשטר בידי, יש לי הזכות של נאמנות על הפרעון, ואם כן, בשנים אדוקין בשטר, מובן היטב מדוע יחלוקו. כי באמת מה שתפוס המלוה אין זה הוכחה שלא פרע הלוה, ואעפ"כ, כיון שהוא אדוק בשטר, הרי הוא מוחזק על זכות הנאמנות בפרעון, וכששניהם מוחזקים, בזה שייך לומר יחלוקו.

כי פליגי, בשאינו מקוים.[177]

רבי סבר, אם **מודה** הלוה **בשטר**, **שכתבו**, עדיין המלוה **צריך לקיימו**, וכל עוד אינו מקיימו, נאמן הלווה לטעון פרוע הוא, וכפי שתבאר הגמרא להלן את טעמו.

ואי מקיים ליה, **פליג**, ולכן, כאן ששניהם אחוזים בו, מתחלקים המלוה והלוה בסכום החוב, כדין שנים אוחזים בטלית. כי היות והתקיים השטר, שוב לא נאמן הלוה לטעון פרוע, אך מאידך, זכאי הוא להפטר ממחצית החוב כיון שהוא אחוז בו וטוען שממנו הוא נפל.

ואי לא מקיים המלוה **ליה**, לשטר, **לא פליג**, לא זוכה המלוה במחצית החוב, אלא הלווה נאמן לטעון פרוע הוא.

[177] מבואר בגמרא, שאם שניהם אדוקין בשטר מקויים לכולי עלמא יחלוקו. כי פליגי רבי ורשב"ג בשטר שאינו מקויים, דמלוה אומר ממני נפל, ולוה טוען שפרעו, ונאמן הלוה, וצריך המלוה לקיימו. וזהו דקאמר יתקיים בחותמיו, ורשב"ג סובר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, ואין נאמן לומר הלוה פרעתי, והלכך הוה כשטר מקויים ששניהם אדוקין בו, ויחלוקו. יעויין בבית הלוי ח"ג סימן מ"ב סק"ג, שעומד על לשון הגמרא המאריכה בביאור הטעם מודה בשטר צריך לקיימו, שאמרה "מאי טעמא? חספא בעלמא הוא, מאן קא משוי ליה להאי שטרא, לוה, הא קאמר דפרע", ולא מצאנו בשום מקום שמאריכה הגמרא לבאר מדוע מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו. ומבאר הבית הלוי, שיש לעיין, למה נאמן הוא כאן לטעון פרוע במיגו שהיה יכול לטעון מזוייף? והרי הוא ירא לטעון מזוייף פן יאמתו את השטר, ולא הוה מיגו. כי מגו הוא כאשר אדם טוען טענה ורוצים אנו להאמינו בזה שיכל לטעון טענה יותר טובה, אם היה רוצה לשקר. אבל אם הוא ירא לטעון את הטענה ההיא, לא הוה מיגו. ואם כן, כאן, שטוען פרוע, מדוע הוא נאמן במיגו דמזוייף, והרי הוא ירא לטעון מזוייף פן יבואו העדים ויכחישוהו. לכן מבאר בית הלוי, כי כל מה שנאמן לטעון פרוע, זה רק עד שיבואו עדים, אבל אם יבואו עדים ויקיימו את השטר, לא יהיה נאמן לטעון פרוע. וכן טענת מזוייף, הוא נאמן רק עד שיבואו עדים, אבל אם יבואו עדים ויקיימוהו, לא יהיה נאמן יותר, ולכן בכהאי גונא הוה מיגו, כי הרי אינו מפסיד כלל במה שטוען פרוע יותר מאם יטען מזוייף, ולכן זה לא נחשב מיגו דירא. ושאל הגר"ח, הרי כאן בשנים אדוקין בשטר, לרבי נאמן הלוה בטענת פרוע במיגו דמזוייף. ויש לעיין, הרי במה שטוען פרוע, הוא מסתכן פחות מאשר אם יטען מזוייף. כי אם יבואו לאחר מכן עדים ויקיימו את השטר, הרי אם הוא טען תחילה פרוע, בכהאי גונא ששנים אדוקין בשטר, כיון שעתה הוא מקויים, הדין הוא שיחלוקו, ויצטרך לשלם רק חצי. אך אם הוא טען תחילה שהשטר מזוייף, הרי הוא כמי שטוען לא לויתי כלל, וכל האומר לא לויתי דינו כאומר לא פרעתי (לחלק מן הפוסקים שגם בטענת מזוייף נחשב כאומר לא לויתי). ואם כן, אם יתקיים השטר, יצטרך לשלם הכל, כיון שטען תחילה מזוייף. ובכהאי גונא, שבטענה השניה, שיכל לטעון, יש סכון גדול יותר מאשר בטענה הנוכחית שהוא טוען, לא אמרינן מיגו, כי זה בכלל מיגו דירא. ואם כן, מדוע הוא נאמן כאן? ומתוך כך אומר הבית הלוי, מובן היטב מדוע הגמרא דוקא כאן, בשניים אדוקים בשטר, מאריכה לבאר את טעם היותו נאמן יותר מכל מקום. כי בכל מקום שהלווה טוען על שטר שהוא פרוע יש לו מיגו שהיה יכול לטעון מזוייף, כי הסיכון שהוא נוטל על עצמו שווה בשני הטענות. וזה עצמו סיבה להאמינו בטענת פרוע. אבל כאן זה לא מיגו טוב, משום שירא לטעון מזוייף פן יפסיד הכל אם יבואו העדים, ואילו אם יטען פרוע הוא יקבל חצי, אם יבואו העדים ויקיימוהו. לכן הגמרא כאן מבארת נאמנותו אפילו בלא מיגו, אלא משום שיש כאן נאמנות של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". כי הרי בלי שום טענות הלוה, השטר הזה שנפל הוא חספא בעלמא, ובלא הודאת הלוה, אפילו אם רק ישתוק, השטר הוא לא כלום. והשטר נהיה שטר רק על ידי טענת הלוה, במה שהוא טוען שהשטר נפרע, ולזה אמרינן: הפה שאסר ואמר שהשטר הוא שטר, הוא הפה שהתיר, שנאמן גם לומר שהשטר נפרע. ולפי"ז יוצא, שהנאמנות של הפה שאסר היא לא מטעם מיגו, וגם כשאין מיגו יש לו נאמנות של הפה שאסר. וזהו הטעם של רבי. ולכן הגמרא כאן מאריכה לבאר את הטעם מדוע מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו כאן, בשונה בשאר מקומות בש"ס, שאפשר להסתפק בהם בטעם של מיגו בלבד.

ומבארת הגמרא [ביאור מיוחד כאן, כמבואר בהערה] מדוע לא זוכה המלוה במחצית החוב למרות שהוא מחזיק במחצית השטר בידו:

מאי טעמא? היות והשטר הזה, כל זמן שלא קויים, **חספא** חרס **בעלמא הוא**.

מאן קא משוי ליה להאי שטרא לשטר הגון? - **לוה**.

והלוה **הא קאמר דפריע**! [והוא נאמן מדין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", כמבואר בהערה].

ורבי שמעון בן גמליאל סבר, **מודה בשטר שכתבו**, **אין צריך** המלוה **לקיימו**, כי לדעתו, אין נאמנות של הפה שאסר שיש ללוה, יכולה לגבור על כח השטר שיש למלוה, כי ברגע שהתקיים השטר על ידי הלוה, יש לו למלוה עדים על החוב הכתוב בו, ושום נאמנות אינה יכולה לגבור על עדות עדים.

ולכן, כאן ששניהם אחוזים בשטר, **אף על גב דלא מקיים ליה**, **יחלוקו**. וממשיכה הגמרא לדון בדברי הברייתא: **נפל ליד דיין**, **לא יוציאו עולמית**.

דף ז:

מאי שנא נפל **ליד דיין**, ממה שמצאו אדם אחר?

אמר רבא: **הכי קאמר**: ואדם **אחר שמצא שטר ש**"**נפל ליד דיין**", **והיכי דמי** נפילה ליד דיין, **דכתב ביה הנפק** [שהיה בו אישור בית דין על החתימות], **לא יוציאו עולמית**.

וכך אמר התנא: **לא מיבעיא לא כתב ביה הנפק**, שלא אישרו בית הדין את נכונות החתימה, **דאיכא למימר** שמא הלוה **כתב** את השטר כדי **ללות** בו, **ולא לוה**, ולכן דבר פשוט הוא שלא יחזירנו למלוה.

אלא, **אפילו כתב ביה הנפק**, **דמקוים** הוא, ובודאי לוה, כי אין מקיימים את השטר אלא לאחר ההלואה, בכל זאת, כאן, שנפל השטר ומצאו אדם זה, **לא יחזיר**, **דחיישינן לפירעון**. כי אם לא היה השטר פרוע, מסתבר שהיה המלוה שומרו שלא יאבד ממנו, ולכן יש לחוש שפרעו הלוה, ומיד הלווה הוא נפל.

ורבי יוסי אומר: **הרי הוא בחזקתו**, **ולא חיישינן לפירעון**. היות שיש הוכחה נגדית, שלא נפל השטר מהמלוה אלא מהלוה, כי אין הלוה מחזיק את השטר לאחר שפרעו, אלא מיד קורע אותו. וכאן, שנמצא השטר, מוכח שהוא בר תוקף, ולא נפרע, אלא נפל מהמלוה.

ותמהה הגמרא: **ולא חייש רבי יוסי לפירעון**!?

והתניא: **מצא שטר כתובה בשוק**, **בזמן שהבעל מודה** שעדיין לא פרע את כתובתה, **יחזיר לאשה**.

אין הבעל מודה, **לא יחזיר לא לזה ולא לזה**.

רבי יוסי אומר: אם האשה **עודה תחת בעלה**, שעדיין לא התגרשה ולא התאלמנה, ולא חל חיוב פרעון הכתובה, **יחזיר לאשה**, כי אין דרכו של הבעל לפרוע לה את תשלום החוב של כתובתה לפני שנוצר חיוב הפרעון.

אך אם **נתארמלה או נתגרשה**, שהגיע מועד פרעון הכתובה, **לא יחזיר לא לזה ולא לזה**. ומוכח שרבי יוסי חושש לפרעון!

ומתרצת הגמרא: **איפוך**! הפוך את השיטות בברייתא הקודמת, וכך יש לשנות אותה: **נפל ליד דיין**, **לא יוציאו עולמית**, **דברי רבי יוסי**. היות וחוששים לפרעון.

וחכמים אומרים: **הרי הוא בחזקתו**. לפי שלא חוששים לפרעון.

אך תמהה הגמרא: **אי הכי**, ששנית בברייתא, שלדברי רבנן אין חוששים לפרעון, **קשיא דרבנן אדרבנן**, שלדבריך, בברייתא הראשונה הם אינם חוששים לפרעון, ואילו בברייתא השניה הם כן חוששים לפרעון!

ומשנינן: הברייתא האחרונה של **שטר כתובה**, **כולה רבי יוסי** ולא נזכרת בה כלל שיטת רבנן, **וחסורי מחסרא** בה, **והכי קתני**:

אין הבעל מודה, **לא יחזיר לא לזה ולא לזה**, לפי שחוששים לפרעון, וכמו שסובר רבי יוסי בברייתא הראשונה, לאחר שהפכנו את שיטתה.

במה דברים אמורים, *שיש* לחשוש לפרעון, **כשנתארמלה או שנתגרשה**, **אבל עודה תחת בעלה**, **יחזיר לאשה**, כיון שאין דרך לפרוע אז, ולכן לא חוששים אז לפרעון.

שרבי יוסי אומר: **עודה תחת בעלה**, **יחזיר לאשה**. **נתארמלה או שנתגרשה**, **לא יחזיר לא לזה ולא לזה**.

ושיטת רבנן לא הוזכרה כלל בברייתא זאת, כך שאי אפשר להקשות סתירה מברייתא זאת על הקודמת.

רב פפא אמר: **לעולם לא תיפוך** את השיטות בברייתא הראשונה, ורבי יוסי אכן לא חושש לפרעון, ובכל זאת לא תהיה לכך סתירה מדברי רבי יוסי בברייתא האחרונה.

כי **רבי יוסי**, **לדבריהם דרבנן קאמר להו**:

לדידי, **אפילו נתארמלה או נתגרשה**, **נמי לא חיישינן לפירעון**, לפי שהאשה קורעת מיד את כתובתה משעה שנפרעה.

לדידכו, **אודו לי מיהת בעודה תחת בעלה**, **דיחזיר לאשה**, **דלאו בת פירעון היא**. **ואמרו ליה רבנן**: בכל זאת יש לנו לחוש לפרעון, כי **אימור**, **צררי**, מעות צרורות, **אתפסה**, התפיס בידיה כמשכון לגביית כתובתה, כדי שלא תטרח לגבותם מהיורשים.

ואילו **רבינא אמר**: **לעולם איפוך קמייתא**, ורבנן הם הסוברים שאין לחוש לפירעון.

ובכל זאת אין סתירה מדברי רבנן כאן החוששים לפרעון, היות **וטעמא דרבנן הכא**, הוא **משום דחיישינן לשתי כתובות**.

שלא מדובר כאן שטוען הבעל פרעתי את כתובתה, שעל כך הוא אינו נאמן כי אין לחוש לפרעון, אלא הוא טוען שאכן היא איבדה את כתובתה [כיון שהיא לא נפרעה], ולכן הוא כתב לה כתובה נוספת, ועתה נמצאה הכתובה הראשונה, ואם תקבל אותה האשה לידה היא תוכל לגבות ממנו תשלום של שתי כתובות, וכגון שתגבה פעם אחת מיורשיו, ואחר כך תוציא את השטר השני, ותחזור ותגבה מהם.

ורבי יוסי לשתי כתובות לא חייש.

ועתה באה הגמרא לדון בדברי רבי שמעון בן גמליאל בברייתא [בעמוד הקודם], שאם היו שנים אחוזים בשטר, יחלוקו.

אמר רבי אלעזר: "**מחלוקת**", אימתי הם חולקים ביניהם את הסכום הכתוב בשטר, **בששניהם אדוקים בטופס ושניהם בתורף**. [178]

אבל אחד אדוק בטופס, **ואחד אדוק בתורף**, **זה נוטל טופס וזה נוטל תורף**. ולקמן תבאר הגמרא את משמעות החלוקה הזאת מבחינת השיווי הכספי שיש לכל אחד מהם בשטר.

ורבי יוחנן אמר: **לעולם חולקין**,

ותמהה הגמרא על רבי יוחנן: וכי **אפילו אחד אדוק בטופס ואחד אדוק בתורף** אמר רבי יוחנן שמתחלקים ביניהם בשוה!?

והתניא לעיל, שבשנים אוחזים בטלית באופן כזה, **זה נוטל עד מקום שידו מגעת**!?

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא**, **דקאי תורף בי מצעי**, באמצע השטר, ולכן מתחלקים בו בשוה.

ותמהה הגמרא: **אי הכי**, **מאי למימרא**!?

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא**, **דמקרב** התורף **לגבי דחד** מהם.

מהו דתימא, **אמר ליה**: **פלוג הכי**! לרוחב השטר, ויהיה התורף ביד מי שקרוב אליו, **קא משמע לן דאמר ליה**: **מאי חזית דפלגת הכי**, **פלוג הכי**! חלק את השטר לאורכו, ושנינו שותפים שוים בכל השטר.

אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: **לרבי אלעזר**, **דאמר זה נוטל טופס וזה נוטל תורף**, **למה ליה**? איזה ערך יש לכל אחד מהם לבדו!? **וכי** נייר **לצור על פי צלוחיתו הוא צריך**!? **אמר ליה**: צריך הוא **לדמי** השטר.

[178] בכל שטר יש שני חלקים, בחלק העליון, הנקרא "תורף", מלשון "גילוי", נמצאים עיקרי הפרטים שבשטר, כמו הסכום והתאריך, ושמות הלוה והמלוה, ואילו בחלק התחתון של השטר הנקרא "טופס", נמצאים שאר הלשונות הנהוגים לכתוב בשטר.

דאמר הכי: **שטרא דאית ביה זמן** [המופיע בתורף] **כמה שוי**, **ודלית ביה זמן כמה שוי** [אך שאר הפרטים המופיעים בתורף, הם חוזרים ונכתבים בסוף הטופס].
והרי **בשטרא דאית ביה זמן**, **גבי ממשעבדי**. **ואידך לא גבי ממשעבדי**.
ולכן, **יהיב ליה**, נותן הזוכה בטופס לזוכה בתורף את **היאך**, הפרש השוויות **דביני ביני**, בין שטר שיש בו זמן לשטר שאין בו זמן, ואת שאר השיווי של השטר הם חולקים ביניהם.
והוסיף ואמר רב אחא: **ו"יחלוקו" נמי**, **דאמרן**, שאמר רבי שמעון בן גמליאל בשניים שהיו אדוקים יחד בשטר, **לדמי**, שחולקים ביניהם את שיווי השטר להמכר בשוק, ולא את הסכום הכתוב בו.
דאי לא תימא הכי, אלא חולקים את הסכום שבשטר עצמו, אם כן, לגבי **שנים אוחזין בטלית**, האם תאמר ש**הכי נמי דפלגי**, שחולקים את הטלית עצמה, כמו שכאן חולקים את הסכום הכתוב בשטר עצמו!?
והרי בטלית לא יתכן שיהיו חולקים כך, כי אם יחלקו את הטלית עצמה, **הא אפסדוה**!
ודוחה הגמרא את הראיה מטלית: **הא**, **לא קשיא**.

דף ח.

אלא אפשר לומר שחולקים את הטלית עצמה מבלי להפסידה, היות **דחזיא** חצי טלית **לקטנים**.
ומביאה הגמרא ראיה אחרת, מטלית: **והא דאמר רבא** "**אם היתה טלית מוזהבת**, **חולקין**", האם תאמר ש**הכי נמי דפלגי לה**? **הא אפסדוה**!
הא לא קשיא, **דחזיא** חצי טלית מוזהבת **לבני מ לכים**.
ומביאה הגמרא ראיה ממקרה אחר במשנה: **והא דתנן** "**היו שנים רוכבין על גבי בהמה** ו**כו**'", [יחלוקו], האם **הכי נמי דפלגי לה** לבהמה עצמה!? **הא אפסדוה**!
בשלמא טהורה, ניתן לחלקה לאחר שישחטוה, שאז היא **חזיא לבשר**.
אלא בהמה **טמאה**, האיך יחלקוה, **הא אפסדוה**!
אלא בהכרח כוונת המשנה היא חלוקה **לדמי**, **הכא נמי** בשטר חוב הכוונה בחלוקה היא **לדמי**, לערך השטר להמכר, ולא החוב הכתוב בשטר עצמו.
ועתה באה הגמרא לדון במה שהתבאר במשנה ששנים שהגביהו ביחד מציאה קנאוה שניהם, כיון שכל אחד הגביה לדעת שיקנה בה חבירו מחצה.
אמר רמי בר חמא: **זאת אומרת** [ולקמן תבאר הגמרא היכן נאמר דבר זה במשנה]: אדם **המגביה מציאה** בכוונה להקנותה בהגבהה זו **לחבירו**, **קנה חבירו**. והחידוש הוא שיכול

אדם לזכות במציאה לחבירו אפילו כאשר הוא חב בכך לאנשים אחרים, ששוב לא יוכלו לזכות בה [אך אם לא היה זה מציאה, אלא בא לתפוס דבר שמפסיד חבירו האחר בפועל, מודה רמי בר חמא שלא מועילה זכייתו כשהוא חב בכך לאחר].

דאי סלקא דעתך שהמגביה מציאה לחבירו **לא קנה חבירו**, כיצד זכו בה שניהם כשהגביהוה ביחד, זה מצידה האחד, וזה מצידה השני?

והרי כל אחד מהם לא הגביה אלא את צידה האחד, ולא הגביה מהקרקע את צידה השני, ואם כן, **תיעשה זו**, תיחשב לגביו צידה השני של הטלית, שאותה הוא לא הגביה אלא חבירו הגביהה, **כמי שמונחת על גבי קרקע**, וכמו כן לגבי חבירו, תיחשב **זו**, צידה של הטלית שהגביה הראשון, לגבי השני, **כמי שמונחת על גבי קרקע**, שהרי כל אחד מהם לא הרים אלא רק צד אחד של הטלית, ואם הוא מגביה אותה רק לעצמו, אין ההגבהה מתייחסת לחבירו.

וכיון שאף אחד מהם לא הגביה את כל הטלית, וצידה השני נחשב לגביו כמונחת על הקרקע, **לא יקנה לא זה ולא זה! אלא**, **לאו**, **שמע מינה**, **המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו**. ולכן קנו שניהם היות וכל אחד מהם הגביה עבור שניהם, והועילה ההגבהה המשותפת עבור שניהם.

אמר רבא: **לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו**, היות ואי אפשר לו לאדם לזכות בדבר לחבירו כאשר הוא חב בכך לאנשים אחרים [וכאן הוא חב להם בכך שהם לא יוכלו לזכות במציאה].

והכא, **היינו טעמא** שזכו שניהם [למרות שאם הגביה רק אחד מהם עבור חבירו הוא לא יקנה], כיון שכל אחד מהם עושה כאן הגבהה גם עבור עצמו, ואז אין את החסרון שהוא חב לאחרים כאשר הוא זוכה לחבירו הזה, כי **מגו דזכי** כל אחד מהם בהגבתו, **לנפשיה**, **זכי נמי לחבריה**.

והיינו, לא נאמר החסרון שאין אדם יכול לזכות לחבירו במקום שהוא חב לאחרים, אם באותו הפעולה של הזכיה הוא גם זוכה לעצמו, וכאן הרי כל אחד מהם הגביה גם עבור עצמו, ואם כן, הועילה גם הגבהתו לגבי חבירו, שלא תיחשב חציה של הטלית שהוא מגביה כמונחת על גבי קרקע כלפי חבירו, אלא היא נחשבת כמוגבהת מעל גבי הקרקע גם עבור חבירו.

ומוכיח רבא את דבריו, שאפילו אם תאמר שהמגביה מציאה רק לחבירו לא קנה, בכל זאת במקום שמגביה גם לעצמו, קנה גם חבירו מצד היסוד של מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה:

תדע שכך הוא: **שאילו אמר** אדם **לשלוחו** "**צא וגנוב לי**", **וגנב** שלוחו עבורו, **פטור** המשלח, היות ואין שליח לדבר עבירה. [179]

ואילו שותפין שגנבו, וכגון ששלח אדם את חבירו לגנוב עבורו, וגנב השליח עבור שניהם, **חייבין** שניהם. [180]

מאי טעמא חייב המשלח, והרי אין שליח לדבר עבירה!

לאו, **משום דאמרינן**: **מגו דזכי לנפשיה**, **זכי נמי לחבריה**. ולכן גם כאן, כיון שהגנב עשה קניני גניבה בחפץ הנגנב עבור שניהם, הרי כיון שעשה את קנין הגניבה גם עבור עצמו, יכול הוא לעשותו גם עבור חבירו, על אף שאין שליח לדבר עבירה.

ומסקינן: אכן **שמע מינה**.

אמר רבא: **השתא דאמרי**, **אמרינן מיגו**, והיינו, רבא לדעתו, שאומרים מיגו דזכי לנפשיה זכי לחבריה:

יש לנו לומר, **שחרש ופקח שהגביהו מציאה**, **מתוך שקנה חרש**, **קנה פקח**.

אם חרש ופקח הגביהו מציאה, הרי אף על פי שהגבהת חרש אינה קונה לו מעיקר הדין, ורק רבנן תקנו לו קנין בהגבהתו מפני דרכי שלום, מכל מקום, אם החרש והפקח הגביהו יחד מציאה, קונה החרש בקנין גמור, משום "מיגו דזכי לנפשיה". דהיינו, הגבהת הפקח מועילה הן לעצמו והן לחרש! כי הפקח, במה שהוא הגביה, מועילה הגבהתו לחרש כדי שגם הוא יזכה. ומעתה, מתוך שקנה החרש, קנה גם הפקח.

ודנה הגמרא: **בשלמא חרש קנה**, משום **דמגבה ליה בן דעת**.

אלא, **פקח במאי קנה**?

מדוע שניהם קנו? בשלמא החרש קנה, היות ולגביו יש הגבהה על כל החפץ. כי הפקח, במה שהוא אוחז, הוא מגביה גם את החצי השני עבור החרש, והחרש עצמו, קונה את מה שהוא מגביה מפני דרכי שלום. אבל לגבי הפקח, הרי הגבהת החרש לא מועילה, כי רק לגבי קנינו של החרש לעצמו תקנו חכמים שתועיל לו הגבהתו מפני דרכי שלום, אבל לגבי אחרים לא מועילה הגבהתו, ואם כן, פקח האיך יקנה, והרי הוא לא מגביה את כל הטלית, והגבהת צידה השני על ידי החרש, אינה נחשבת כלפיו הגבהה, אלא הצד הזה של הטלית נחשב לגביו כמי שמונח על הקרקע!

אלא, בהכרח, **אימא**, כך יש לנו לומר: **חרש קנה**, **פקח לא קנה**.

[179] רש"י מבאר שהפטור הוא מתשלומי כפל, וכוונתו לומר, שאת הקרן, שנמצאת עתה ברשות המשלח, הוא חייב לשלם, ורק מתשלומי כפל הוא פטור.

[180] כך מבאר רש"י אך התוספות מבארים שמדובר בשניים שגנבו ביחד.

ושמא תאמר, אם כן, **מאי "מיגו"**, שלפי זה קשה, במה קנה החרש? הרי אם לא קנה הפקח שוב אין לומר שמועילה הגבהתו עבור החרש מצד "מיגו דזכי לנפשיה", כי הפקח לא זוכה לעצמו, ואם כן, אין כאן "מיגו דזכי לנפשיה זכי לחבריה", ומדוע החרש קנה? תשובתך: **מיגו דשני חרשין בעלמא קנו, הא נמי קנה**. כי כמו שאמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, כך גם אמרינן מיגו נוסף: מיגו דשני חרשין בעלמא קנו, כלומר, באם שני חרשין היו מגביהין לטלית, הם היו קונים שניהם מצד "מיגו דזכי לנפשיה", אם כן, מתוך ששני חרשים שמגביהים הם קונים, כמו כן חרש ופקח שהגביהו קנה החרש.

אך תמהה הגמרא: **האי, מאי!**?

הרי אפילו **אם תמצא לומר "המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו", הני מילי**, במה דברים אמורים, **היכא דקא מגבה לה אדעתיה דחבריה**, זה דווקא כשהגביה עבור חבירו, כדי שיזכה בה. אבל **הא**, חרש המגביה עם פיקח, הרי הפיקח, **אדעתא דידיה מגבה**. ואם **איהו לא קני** בהגבהתו זו לעצמו, וכי **לאחרני מקני**!?

והיינו, חרש ופקח שהגביהו יחד הרי הפקח מגביה בעיקר עבור עצמו ולא עבור חבירו, ואם כן, מדוע החרש קנה, והרי הן מטעם "מגביה מציאה לחבירו" לא יקנה, כי הפיקח לא מגביה רק עבור החרש, והן מטעם "מיגו דזכי לנפשיה" הוא לא יקנה, כי כאן הרי הפיקח לא זוכה לעצמו. ואם כן, הגבהת הפקח אינה הגבהה, והמציאה היא כמי שמונחת על גבי קרקע, וממילא גם הגבהת החרש לא הוה הגבהה, כי הוא מגביה רק צד אחד של הטלית, ומדוע קנה החרש.

אלא, בהכרח, **אימא**, כך יש להעמיד את דברי רבא: **מתוך שלא קנה פקח, לא קנה חרש**. ולמסקנת הגמרא, חרש ופקח שהגביהו מציאה ביחד, אף אחד מהם לא קנה.

וכי תימא, מאי שנא משני חרשין? אם תבוא להקשות מדוע שני חרשין שהגביהו מציאה, קנו שניהם, והרי גם שם אין הגבהה עבור חבירו, וממילא אין גם הגבהה של כל המציאה עבור עצמו?

יש לך להשיב ולחלק: **התם, תקינו ליה רבנן**, כי היכי **דלא ליתי לאנצויי**. אבל **הכא, מימר אמר** החרש: אם **פקח לא קני**, וכי **אנא אקני** לעצמי.

בשני חרשים שהגביהו, הם קונים משום תקנת חכמים כדי שלא יבואו לידי מריבה באם יבוא שלישי ויחטוף מהם, ולכן תקנו להם שהם שניהם יזכו. אבל כשיש חרש ופקח, שהגבהת הפקח לא מועילה לעצמו, ואז הוא אינו מתכוין לקנות אף עבור חבירו,

לא תהיה מריבה על המציאה כיון שאין כאן הגבהה כלל, ולכן כאן לא תיקנו חכמים שיזכה החרש.

אמר ליה רב אחא בריה דרב אדא לרב אשי: דיוקיה דרמי בר חמא, מהיכא!?

רמי בר חמא, שדייק ממשנתנו "**זאת אומרת** המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו", מהיכן דייק ולמד את חידושו שמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו.

אי נימא מרישא, שמא תאמר שלמד זאת מהאמור ברישא, "**שניים אוחזין בטלית**, יחלוקו", ומוכח שהגבהתו מועילה גם עבור חבירו, שיזכה בחצי השני, כי אחרת, אם הגביהו שניהם, שניהם אינם זוכים.

אי אפשר לומר כך. כי **התם**, בדברי המשנה, הרי מדובר באופן ש**האי**, זה, **אמר כולה שלי, ואנא אגבהתה כולה. והאי**, וזה, **אמר כולה שלי, ואנא אגבהתה כולה**. ונמצא שלפי טענותיהם אף לא אחד מהם הגביה עבור חבירו, אלא להיפך, כל אחד בא בטענה שהכל שלו, כי הוא הגביה את כל הטלית עבור עצמו.

אלא, שמא תאמר, שלמד זאת רמי בר חמא, **מהא דקתני** בהמשך המשנה, "**זה אומר כולה שלי, וזה אומר כולה שלי**". ודייק: **הא תו, למה לי**!?

והיינו, הוא למד זאת מיתור הלשון במשנה, דקתני תחילה "זה אומר אני מצאתיה", ואחר כך מוסיפה המשנה ואומרת שהוא גם טוען "וכולה שלי".

והרי פשיטא שהטוען "אני מצאתיה" טוען שכולה שלו. אלא מכאן יש ללמוד, שאמרינן יחלוקו משום הטעם שמא שניהם הגביהו ביחד, וכל אחד הגביה גם עבור חבירו.

כי אם נאמר שכל אחד מגביה רק עבור עצמו, ומה שחולקים זה מדין ספק מי קדם, הרי זאת כבר שמעינן מהטענה הראשונה "זה אומר אני מצאתיה", ולאיזה צורך המשיך התנא ואמר "וכולה שלי".

אי אפשר לומר כן. כי **הא אוקימנא רישא במציאה, וסיפא במקח וממכר**. הרי כבר התבאר כי אין זה ייתור לשון, משום שהרישא ["זה אומר אני מצאתיה"] מדברת בשניים שהגביהו מציאה, ואילו בהמשך המשנה, בטענה "וכולה שלי", מדובר במקח וממכר, שהיו שניים רבים ביניהם מי קנה את החפץ. וגם בזה משנתנו באה להשמיע שיחלוקו. ונמצא שאין יתור בדברי המשנה.

אלא, שמא תאמר, שלמד רמי בר חמא את דינו מהיתור של דברי המשנה ב**סיפא**, לפי ששנינו בה "**זה אומר כולה שלי, וזה אומר חציה שלי**", הרי זה נוטל שלשה רבעים, והלה נוטל רבע.

וכך דייק רמי בר חמא: **הא תו, למה לי!**? הרי דין זה, שחולקים את הממון השנוי בויכוח ביניהם, נאמר כבר ברישא, וגם כאן הם חולקים את מחצית הטלית שעליה הם מתווכחים.

אלא, ממשנה יתירה, שמע מינה, דייק רמי בר חמא, שיחלוקו את החצי השנוי בויכוח, משום שמדובר באופן שאת החצי הגביהו כל אחד עבור עצמו ועבור השני

אך תמהה הגמרא על הדיוק:

וממאי דהסיפא מדברת **במציאה**?

דלמא חלק זה של המשנה, עוסק **בטענות** של **מקח וממכר!**?

והיינו, מנין לנו בכלל שהסיפא מדברת באופן שהגביה מציאה? אולי מדובר בסיפא באופן שניהם רבים ביניהם על קניית חצי הטלית, והויכוח הוא סביב השאלה למי מהם מכר המוכר את הטלית, ואין זה שייך כלל לענין של המגביה מציאה לחברו.

וכי תימא, שמא תתרץ, שאי אפשר להעמיד את דברי המשנה כך, כי **אי במקח וממכר, מאי למימרא!**? אם מדובר במקח וממכר, מה באה המשנה הנוספת להשמיענו? אין זה תירוץ, כי **איצטריך**, יש צורך בדברי המשנה הללו כדי להשמיענו חידוש נוסף ...

סלקא דעתך אמינא, האי דקאמר "חציה שלי", ליהוי כ"משיב אבידה", וליפטר מהשבועה.

והיינו, יש חדוש בסיפא, משום שהיה מקום לומר שאת החצי יחלוקו בלא שבועה, משום שהיה יכול לומר השני "כולה שלי", והוא אמר רק "חציה שלי", והרי הוא כ"משיב אבידה", דהיינו יש לו "מיגו" להוכיח את טענתו, והיינו אומרים שנפטור אותו מהשבועה.

לכן, **קא משמע לן, דהאי, איערומי קא מעכב**. באה המשנה להשמיע שיחלוקו את החצי בשבועה ואין לו נאמנות של מיגו, כי שמא טענתו "חציה שלי" היא בגדר ערמה, שהוא **סבר, אי אמינא "כולה שלי" בעינא אשתבועי**, ולכן **אימא הכי, דאהוי כ"משיב אבידה", ואיפטר**.

דהיינו, שמא הוא מכוין בדווקא לומר חציה שלי, ביודעו שאם יגיד כולה שלי אז הוא יצטרך להשבע, ולכן הוא אומר "חציה שלי", כדי שיראה כמי שמשיב אבידה ותהיה לו לו נאמנות של "מיגו". ולכן המשנה משמיעה לנו שיחלוקו את החצי הטלית בשבועה.

אלא מהא: היו שניים רוכבין על גבי בהמה.

הא תו, למה לי!?

והיינו, הייתור הוא בכך ששנתה המשנה את דין שניים שהיו רוכבין על גבי בהמה, יחלוקו, שלכאורה הוא דין מיותר.

אלא, ממשנה יתירה שמע מינה, שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו.

ודוחה הגמרא: **ודלמא, הא קא משמע לן, דרוכב נמי קנה.** שמא משנתנו אינה מיותרת אלא היא באה להשמיענו שרכיבה הוה מעשה קנין, וקנה על ידה אף על פי שאין כאן משיכה, אלא אפילו כשהבהמה לא זזה ממקומה, בכל זאת הוא קנאה על ידי מעשה קנין של רכיבה.

אלא, מסיפא של המשנה למד רמי בר חמא את דינו, כי לכאורה היא מיותרת:

ששנינו בה: **בזמן שהן מודין, או שיש להם עדים, חולקים בלא שבועה.**

במאי? אם במקח וממכר, צריכה למימר!? הרי זה פשוט שאם שניהם מודים שקנו את הטלית יחד, שיחלוקו בלא שבועה.

אלא לאו, במציאה. בהכרח שמדובר כאן במציאה, ששניהם מודים שהגביהו יחד עבור שניהם, **ושמע מינה,** ובאה המשנה להשמיענו את החידוש של רמי בר חמא, שהם קנו את הטלית, מהטעם ש**המגביה מציאה לחבירו, קנה חבירו.**

ורבא, אמר לך: מיגו דזכי לנפשיה זכי לחבריה.

כלומר, אכן, ממשנתנו זאת רמי בר חמא חידש את דין המגביה. אך רבא חולק עליו, וסובר שלא קנה אלא רק אם המגביה התכוין לזכות גם עבור עצמו, ואז, מיגו דזכי לנפשיה זכי לחבריה. כי בכדי שיזכה הוא עצמו בטלית, חייב להיות שהגבהתו תהיה גם עבור חבירו, כי אחרת, כיון שכל אחד מרים רק חציה, אין כאן הגבהת כל הטלית. וכיון שכל אחד התכוון לקנות גם לחבירו, לכן קנו שניהם, מצד מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, ויחלוקו.

שנינו במשנה: **היו שניים רוכבין:**

אמר רב יוסף, אמר לי רב יהודה:

דף ח:

שמעית מיניה דמר שמואל, תרתי. רב יהודה שמע משמואל שתי הלכות בשני אופנים חלוקים של קניית בהמה.

הלכה אחת הוא אמר לגבי האופן שהיה הקונה **רכוב** על הבהמה, והלכה שניה לגבי האופן שהיה הקונה **מנהיג** אותה.

באופן אחד, **קני** את הבהמה, ובאופן אחד **לא קני.**

והוסיף רב יהודה ואמר לרב יוסף: **ולא ידענא הי מינייהו**, איני יודע לגבי איזה אופן אמר לי שמואל שמועיל הקנין, ובאיזה אופן אין זה מעשה קנין.

ודנה הגמרא בדבר:

היכי דמי? **אילימא** אם נאמר ששמואל דיבר בשני אופנים חלוקים, האחד, שהיה הקונה **רכוב לחודיה**, והשני, שהיה הקונה **מנהיג לחודיה**, והיינו, שאחד רכוב על בהמה מבלי שהאחר ינהיגו וכן אחד מנהיג בהמה מבלי שאחר רוכב, ובזה אמר שמואל שיש מעשה קנין אחד שמועיל לקנין ומעשה קנין אחר שלא מועיל.

אין זה יתכן, כי **מנהיג לחודיה**, **מי איכא למאן דאמר לא קני**!?

לא יתכן שרב יהודה שמע משמואל שחד מועיל וחד לא מועיל, ולא ידע איזה הוא. שהרי ודאי הוא שהמנהיג לחודיה מהני, דהרי כשמנהיג את הבהמה, זה הוא קנין משיכה, וקיימא לן שבהמה נקנית במשיכה.

אלא בהכרח, **אי איכא למימר דלא קני**, **רכוב הוא דאיכא למימר**. אם בזה הוא שמע שחד קני וחד לא, ודאי הוא, שקנין על ידי הנהגה, קונה ועל ידי רכיבה לא קונה, ולא בכך הסתפק רב יהודה.

אלא, **רכוב במקום מנהיג איבעיא ליה**. כל הספק הוא כשאחד היה רכוב על גבי בהמה והשני היה מנהיג את הבהמה, ושניהם באים לפנינו, וכל אחד אומר אני מצאתיה וכולה שלי. מעשה קנין של מי מהם עדיף, האם של הרוכב או של המנהיג.

וכך הסתפק רב יהודה: **מאי**? האם **רכוב עדיף**, **דהא תפיס בה**, **או דילמא מנהיג עדיף**, **דאזלא מחמתיה**.

וכך הם צדדי הספק: מעשה קנין של מי מהם עדיף, של הרוכב על גבי הבהמה כי הוא תפוס בבהמה עצמה בשעת הקנין, או שמא מעשה הקנין של המנהיג חשוב יותר, כי מחמתו הבהמה הולכת ממקומה. ובאופן הזה שמע רבי יהודה משמואל שאחד קונה ואחד לא, ולא ידע מי מהם.

אמר רב יוסף: הוסיף **ואמר לי רב יהודה**: **נחזי אנן**, אפשר לפשוט את הספק שלי ממימרא אחרת של שמואל, וממנה נדע האם מנהיג קונה או רוכב קונה.

דתנן במסכת כלאיים [ח ג], לגבי האיסור להנהיג כלאיים, שור וחמור יחדיו:

המנהיג שור וחמור יחדיו, **סופג את הארבעים** על עבירת הנהגה של כלאיים.

וכמו כן, **היושב בקרון** שמנהיגים אותו שור וחמור יחדיו, גם הוא **סופג את הארבעים**.

רבי מאיר פוטר את היושב בקרון.

והיינו, שנחלקו רבי מאיר ורבנן אם גם היושב בקרון לוקה. לרבנן גם היושב בקרון פועל משהו בהנהגת החמור והשור יחדיו, וחייב על כך. ולרבי מאיר רק המנהיג חייב.

ומדאפיך שמואל ותני "חכמים פוטרין את היושב בקרון", שמואל שנה את דברי החולקים הברייתא בהיפוך, דהיינו, רבי מאיר מחייב את שניהם, ורבנן פוטרים את היושב בקרון ומחייבים רק את המנהיג, **שמע מינה**, לדעת שמואל, שהפך את השיטות, **שרכוב לחודיה לא קני**.

ואם כן, כל שכן רכוב במקום מנהיג!

והיינו, מזה ששמואל הפך את השיטות במשנה, והעמיד את מה שהרוכב פטור כרבנן, שהם רבים והלכה כמותם, מוכח, שלדעתו רוכב לא נחשב כמי שפועל משהו בהנהגת החמור. ורק רבי מאיר סובר שרוכב הוא כמנהיג, מוכח שלדעת שמואל המנהיג הוא הפועל בהנהגת החמור יותר מאשר הרוכב, ולכן אם היה אחד רוכב ואחד מנהיג, המנהיג קנה.

אמר ליה אביי לרב יוסף: הא זמנין סגיאין אמרת לן: נחזי אנן! ולא אמרת לן משמיה דרב יהודה. הרבה פעמים הוכחת מהמשנה של יושב בקרון שמנהיג במקום רוכב עדיף, ולא אמרת זאת משמיה דרב יהודה. אלא אמרת בשמך את הפשיטות הזאת.

אמר ליה רב יוסף לאביי: **איברא**! האמת היא, שרב יהודה עצמו פשט מהיה יושב בקרון **ודכרנן נמי, דאמרי ליה: היכי פשיט מר רכוב מיושב**, וזכורני שאמרתי לרב יהודה: היאך אתה פושט מדין היה יושב בקרון לגבי הספק ברכוב ומנהיג? והרי יש חילוק ביניהם בצורת הרכיבה, כי **היושב** בקרון **לא תפיס במוסירה**, ואילו **רכוב, תפיס במוסירה**. היושב בקרון אינו מחזיק בחבל הקשור לצוארי הבהמה, ואילו רכוב, יש צד לומר שקונה משום שהוא תפוס במוסירה.

ואמר לי רב יהודה: **הכי תנא אידי** [שם של חכם]: **רב ושמואל, דאמרי תרוייהו: מוסירה, לא קני!**

והיינו, רב יהודה דחה את דברי, כי מה לי בכך שרוכב תפוס במוסירה, והרי מה שתפוס במוסירה במציאה, אינו קונה אלא רק כשיש עקירת יד ורגל. אבל תפיסת מוסירה לבד אינה קונה. ואם כן, רכוב הוה כמו יושב בקרון.

איכא דאמרי, כך **אמר ליה אביי לרב יוסף**:

היכי פשיט מר רכוב מיושב, והרי **יושב לא תפיס במוסירה**, ואילו **רכוב תפיס במוסירה**.

אמר ליה רב יוסף: **הכי תנא אידי, מוסירה לא קני**.

אתמר נמי: אמר רבי חלבו אמר רב הונא: קנין הנעשה בבהמה על ידי החזקה **במוסירה** - אם היה זה מעשה של קנין **מחבירו, קנה**. אבל אם היה זה קנין **במציאה, ובנכסי הגר**

[שמת בלא יורשים ונכסיו הם הפקר] - **לא קנה**. לפי שקנין מסירה מועיל רק במכירה או במתנה, שיש שם בעלים המקנים את הבהמה במסירה לחבירו, ולא במציאה, שאין שם בעלים שיכול למסור את המציאה.

ומבארת הגמרא מדוע מועיל קנין מוסירה רק מחבירו ולא במציאה.

כי **מאי**, מהו **לשון "מוסירה"**?

אמר רבא: **אידי אסברה לי**, הסביר לי מדוע נקראת המוסירה בשם זה, כי היא נקראת על שם קנין מסירה המתבצע בה, שמשמעותו היא, **כאדם המוסר דבר לחבירו**. ולכן, שמה של המוסירה מורה על מהות קנין מסירה, שהוא מסירת דבר מיד ליד.

ולכן, **בשלמא**, **מחבירו קנה** במסירה, **דקא מסר ליה חבריה**. **אלא במציאה ובנכסי הגר**, **מאן קא מסר ליה דליקני**!?

במכירה או בנתינה מחבירו, מתקיימת המסירה מהמוכר לקונה. אבל במציאה או בנכסי הגר, שהם הפקר לאחר מותו כשאין לו יורשים, אין מסירה מיד ליד, ולכן לא יתכן שם קנין מסירה.

ואם כן, למסקנא, רוכב על בהמה שהיא מציאה, גם אם היה אוחז את החבל הקרוי מוסירה, אין זו מעלה, משום דהוה מציאה, שאין בה מסירה מיד ליד, וממילא נפשוט מהיה יושב בקרון, שמנהיג קנה ורכוב לא קנה.

מיתיבי קושיה לרב יהודה ממשנתנו, ששנינו בה: **היו שניים רוכבין על גבי בהמה**, **או שהיה אחד רכוב ואחד "מנהיג"** [על ידי שקורא לה או הולך בסמוך לה, או שמכה אותה בשבט. אך אינו מושכה בחבל, כי אז הוא "מושך" ולא "מנהיג"] , **יחלוקו**. ומוכח, שרכוב הוה מעשה קנין גם במקום מנהיג, שהרי המשנה אומרת יחלוקו.

ומוכיחה הגמרא מדברי המשנה שהם להלכה. כי **מני**? לפי מי הולכת משנתנו?

אי רבי מאיר, שסובר היושב על הקרון לוקה עם המנהיג, אין זה אפשרי! **כי השתא**, **יושב קני**, **רכוב מיבעיא**!? אם יושב בקרון, לדבריו, הוה מעשה הנהגה של שור וחמור יחדיו ולוקים עליו, ולפיו הוא גם קונה על ידי ישיבה בקרון, הרי כל שכן שרכוב על הבהמה עצמה קונה, ואם כן לא היה צורך למשנה להשמיענו את דין הרכוב.

אלא לאו, **רבנן**. בהכרח, שמשנתנו באה לחדש אליבא דרבנן, **ושמע מינה רכוב קני**. שבאה משנתנו לומר, שאף על גב שהיושב בקרון לא לוקה, מכל מקום, רכוב קונה. ואם כן, קשה על רב יהודה, האיך פשט על רכוב שלא מועיל קנינו, מהיושב בקרון? והרי במשנתנו אנו רואים שרכוב מהני אפילו במקום מנהיג.

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן, במנהיג ברגליו**. אין ראיה מהמשנה נגד הפשיטות של רב יהודה מקרון, כי באמת רכוב לבד לא קונה במקום שאחר מנהיג. ומה שבמשנה נאמר אחד רכוב ואחד מנהיג יחלוקו, שם הרכוב גם מנהיג את הבהמה קצת, בכך שבועט בה ברגליו ועל ידי כך היא הולכת מחמתו. ואז קנין על ידי רכיבה מועיל גם כשאחד מנהיג. ותמהה הגמרא: **אי הכי, היינו מנהיג!** אם הרכוב במשנה הוא גם מנהיג, היתה המשנה צריכה לומר "היו שניים רוכבים או שניים מנהיגים".

ומתרצת: **תרי גווני מנהיג**. ישנם שני סוגים של מנהיג בהמה, ולכן אם היה נאמר במשנה "היו שניים מנהיגים, יחלוקו", לא היינו יודעים שגם כאשר אחד רוכב ומנהיג ברגליו והשני רק מנהיג, יחלוקו.

כי **מהו דתימא, רכוב עדיף, דהא מנהיג ותפיס בה, קא משמע לן**. הייתי חושב שרכוב ומנהיג, מעשה הקנין שלו עדיף על מי שמנהיג לבד, כי הוא גם מנהיג את הבהמה ועושה משיכה וגם תפוס בה, לכן באה משנתנו לחדש שאפילו הכי רכוב ומנהיג לא עדיף על פני מנהיג, ויחלוקו שניהם.

ומעתה, שפיר אמר רב יהודה שהרכוב גרידא, מבלי שמנהיג ברגיו, אינו קונה.

ועתה מביאה הגמרא ראיה לדברי רב יהודה:

תא שמע ממה ששנינו בברייתא: **שניים שהיו מושכין בגמל, ומנהיגין בחמור. או שהיה אחד מושך ואחד מנהיג** -

דף ט.

אם אכן נעשה הקנין **במדה זאת, קנו!**

קנין בהמה נעשה על ידי שמזיז את הבהמה ממקומה. ויש חילוק בין הבהמות, כי גמל, מוליכים אותו על ידי משיכה, ואילו חמור, אין צורך למושכו בחבל, אלא די בכך שמנהיגים אותו על ידי שקוראים לה והיא באה, או על ידי הכאתה, או על ידי הליכה לידה. וזהו שאמרה הברייתא, שלפי תנא קמא, שניים שמשכו גמל או הנהיגו חמור, קנו. וכן אם היה אחד מושך ואחד מנהיג, לדעתו, קנה.

רבי יהודה אומר: לעולם לא קנה, עד שתהא משיכה בגמל והנהגה בחמור. רבי יהודה חולק על תנא קמא בדין היה אחד מושך ואחד מנהיג, ולדעתו לא קנה אלא רק אם היתה משיכה בגמל או הנהגה בחמור.

קתני מיהת, או שהיה אחד מושך ואחד מ נהיג.

מדייקת הגמרא מדברי תנא קמא, שהוסיף דווקא אם היה אחד מושך והשני מנהיג ולא הזכיר שהיה האחד רכוב, שרק **מושך ומנהיג, אין, אבל רכוב, לא** קנה הרוכב.

ודוחה הגמרא: **הוא הדין דאפילו רכוב**. באמת גם אם היה אחד רכוב ואחד מנהיג קנו שניהם, ואין ראיה שרכוב במקום מנהיג לא קני.

והא דקתני רק **מושך ומנהיג** ולא כתב רוכב ומנהיג, כוונתו היא **לאפוקי מדרבי יהודה, דאמר עד שתהא משיכה בגמל והנהגה בחמור**. והיינו, להוציא מדברי רבי יהודה, הסובר שאפילו אחד מושך ואחד מנהיג לא קנה הרוכב, אלא רק אם שניהם מושכים בגמל או שניהם מנהיגים בחמור, **קא משמע לן דאפילו איפכא נמי קני!** אפילו אם יעשו משיכה בחמור והנהגה בגמל, קנו. כי אף על פי שלא זו הדרך להוליכם, בכל את קנו, ולכן היה אחד מושך ואחד מנהיג קנה.

אך תמהה הגמרא: **אי הכי**, שסובר התנא שמשיכה והנהגה מועילה בין בחמור ובין בגמל, **לערביניהו וליתנינהו**, מדוע חילק התנא ואמר שניים שהיו מושכין בגמל, ומנהיגין בחמור, ולא כלל אותם בכלל אחד: **שניים שהיו מושכין או מנהיגין בין בגמל ובין בחמור**.

ומתרצת הגמרא: התנא לא עירב הנהגה ומשיכה בשניהם, משום ש**איכא חד צד דלא קני**. באחד מהם, חמור או גמל, לא מועיל שני הקנינים יחד, אלא רק אחד מהם, או בהנהגה או במשיכה

איכא דאמרי, משיכה בחמור.

ואיכא דאמרי, הנהגה בגמל.

יש האומרים שמשיכה בחמור לא מועילה. ולפיהם בחמור מועילה רק הנהגה, ובגמל מועילים שניהם. ומה שאמר התנא "היה אחד מושך ואחד מנהיג קנו שניהם", זה בגמל. ויש האומרים שהנהגה בגמל לא מועילה. וממילא, בחמור דווקא מועילה הנהגה או משיכה, ובו נאמר "היה אחד מושך ואחד מנהיג קנו". ולכן התנא לא עירב משיכה והנהגה על שניהם.

ואית דמותיב מסיפא, יש שהקשו על רבי יהודה, שפשט שרכוב במקום מנהיג לא קונה מהסיפא, ששנינו בה: **במדה זו, קנה**.

"**במדה זו**", **למעוטי מאי**? **לאו, למעוטי רכוב**. בלשון הברייתא נאמר שאם היתה הנהגה ומשיכה בגמל או בחמור, דווקא "במידה זאת קני". וההדגשה ב"מידה זו" באה למעט רכוב. ומוכח שרכוב במקום מנהיג לא קנה.

ועל זה דחתה הגמרא: **לא** בא התנא למעט רכוב אלא **למעוטי איפכא**. התנא בא לומר כי משיכה בגמל והנהגה בחמור דווקא קונה, וזהו "במידה זו", אבל להיפך, משיכה בחמור או הנהגה בגמל, לא קנה.

ותמהה הגמרא: **אי הכי, היינו רבי יהודה!** אם מבארים את דברי תנא קמא שאמר "במידה זו", שכוונתו לומר שדווקא משיכה בגמל והנהגה בחמור מועילה ולא להיפך, אם כן, תיקשי, במה חולק תנא קמא על רבי יהודה, והרי כך היא שיטתו של רבי יהודה!?

ומשנינן: **איכא בינייהו צד חד, דלא קנה.**

אית דאמרי משיכה בחמור. ואית דאמרי הנהגה בגמל.

שיטת תנא קמא שונה משיטת רבי יהודה בכך, שלדברי תנא קמא דווקא נקט באחד מהם, או בחמור או בגמל. כשיש האומרים הנהגה בחמור דווקא מועילה אבל משיכה לא, ויש האומרים שדווקא משיכה בגמל מועילה ולא הנהגה. ואילו רבי יהודה אמר להיפך.

תא שמע ראיה מברייתא כנגד רב יהודה בשם שמואל:

דתניא: היה **אחד רכוב** על גבי **חמור, ואחד** היה **תפוס במוסירה** של החמור, **זה קנה חמור, וזה קנה מוסירה.**

שמע מינה, רכוב קנה! מברייתא זאת מוכח שהרכוב על החמור קונה את החמור.

וכמו כן מוכח מכאן, שאם רכוב קונה הכל, אזי רכוב במקום מנהיג קונה את חצי הבהמה. [181] ודוחה הגמרא: **הכא נמי, במנהיג ברגליו.** אין מכאן ראיה, כי זה שהרכוב קונה את הבהמה, הוא משום שמדובר כאן באופן שמלבד מה שהוא רוכב על הבהמה הוא גם מנהיג אותה ברגליו, ולכן הוא קונה אותה בקנין משיכה.

אך מקשה הגמרא: **אי הכי,** אם מדובר שהרכוב גם מנהיג ברגליו, דהיינו שהוא עושה קנין משיכה, אם כן, **ניקני נמי רכוב במוסירה!**

שיקנה גם את המוסירה, כי משיכה מועילה לקנות מטלטלין, וכשמושך הבהמה הרי הוא מושך גם את המוסירה.

ובשלמא אם היה מדובר ברכוב לבד, ואינו מנהיגה ברגליו, הרי אף שהוא תפוס במוסירה, בכל זאת הוא לא היה קונה אותה, משום שקנין "מסירה" לא מועיל במטלטלין אלא רק בבהמה [ואילו קנין מטלטלים נעשה במשיכה או בהגבהה].

אבל אם מדובר כאן שמלבד מה שהוא רוכב הוא גם מנהיגה ברגליו, הרי הוא עושה קנין משיכה, וזה מועיל גם למטלטלין שעל הבהמה, ומדוע שלא יקנה את המוסירה במשיכתו!? [182]

[181] רש"י. עיין במהרש"א ובמהר"ם שיף ביאור דבריו. ועיין עוד בתוספות הרא"ש.

[182] לפי ביאור התוספות. אך רש"י ביאר שהמוסירה שבראש החמור נחשבת כתכשיט לו, והוא טפל לחמור, ומשום כך הוא נקנה לו יחד עם החמור. ועיין בריטב"א שלפי רש"י אין גורסים אי הכי, אלא זו קושיה בפני עצמה, שיקנה את המוסירה מצד שהיא בטילה אל החמור.

ומתרצת הגמרא: **אימא** כך: **זה קנה חמור וחצי מוסירה, וזה קנה חצי מוסירה**. באמת מדובר שהרכוב גם הנהיגה ברגליו, ואכן הוא קנה גם חצי מוסירה, משום שאת המוסירה שניהם קנו: הרוכב, שהנהיג ברגליו, קנה בקנין משיכה, [183] ואילו השני, התפוס במוסירה, קנה בקנין הגבהה מעל גבי הקרקע, ולכן הם חולקים אותה ביניהם.
אך מקשה הגמרא, כיצד מועילה הגבהתו של התפוס במוסירה, והרי שנים שהגביהו מציאה אינם קונים אותה אלא אם כן כל אחד מהם הגביה אותה לדעתו ולדעת חבירו, ואילו כאן, הרי הרוכב לא הגביה את חלק המוסירה התלוי בצואר החמור, אלא רק התפוס במוסירה הגביה את הרצועה [הנמשכת ונסרכת] מצדה השני, [מעל הקרקע], ואם כן, כיצד מועילה הגבהת התפוס במוסירה לקנות את חציה לעצמו.
שהרי המוסירה, יש בה גם רצועה ארוכה, שמצד אחד היא תלויה בראש החמור, ומצדה השני היא מסתרכת על גבי הקרקע, וכל זמן שלא הוגבהה כל הרצועה מעל גבי הקרקע, לא יכול אחד מהם לקנותה בקנין הגבהה. ולכן יש לתמוה:
בשלמא רכוב קני את חלקו במוסירה, כיון שמשכה כאשר משך את החמור, על ידי שהנהיגו ברגליו.
וגם אם לא משך, שפיר קנאו בקנין הגבהה, כאילו הגביהו, כי מצידו, אין חסרון בכך שחצייה השני מונח על גבי קרקע, היות דהשני, התפוס עתה ברצועה, **קא מגבה ליה**, לחצי השני של המוסירה, הרי הוא **בן דעת**, והגביה את רצועת המוסירה בכוונה לקנותה עבור עצמו וגם עבורו.
אלא תפוס במוסירה, במאי קני!?
והיינו, שעתה דנה הגמרא לגבי קנין ההגבהה, גם על הצד שנאמר שקנין המשיכה אינו מועיל [וכשם שיתבאר להלן שיש צד לומר שלא מועיל קנין משיכה בבהמה כדי לקנות כלים שעליה], וטוענת, שאמנם הרכוב עושה קנין במוסירה בכך שהוא תפוס במוסרה, ולגביו, נחשב שהחפץ כאילו נעקר ממקומו והוגבה על ידו. אבל התפוס במוסירה, היאך הוא קונה במה שהוא מגביה? הרי החלק השני נחשב לגביו כאילו הוא מונח על גבי קרקע, כיון שהשני, הרוכב, אינו מגביה את המוסירה והיא נשארת מונחת במקומה. ואם כן, לגבי התפוס במוסירה, קיים החסרון שהגבהה של חלק אחד מהמציאה אינו מועיל, עד שיגביה את הכל מן הקרקע.
ומשנינן: **אימא, זה קנה חמור וכוליה מוסירה, וזה קני מה שתפוס בידו!**

[183] עיין בהערה הקודמת, שלפי התוספות קונה בקנין משיכה, ואילו לפי רש"י הוא קונה משום שהמוסירה בטילה לגבי החמור, ובקנין החמור נקנית המוסירה מאליה.

והיינו, אכן זה שתפוס במוסירה לא קנה את חציה בקנין הגבהה, אלא קנה רק מה שנמצא בתוך ידו, וקנה אותו ב"קנין יד", כי מה שתפוס החפץ בתוך ידו, נחשב אותו חלק כאילו הגביהו מן הקרקע.

אך עדיין תמהה הגמרא: **האי מאי**!?

כיצד זה יתכן שתועיל הגבהת התפוס במוסירה כלפי הרוכב, שיקנה את חציה, ולא כלפי עצמו!?

והרי אפילו **אם תימצי לומר שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, הני מילי, היכא דקא מגבה ליה אדעתא דחבריה**.

אבל **האי**, התפוס במוסירה, הרי **אדעתא דידיה קא מגבה ליה**, ואם **איהו לא קני** לעצמו, וכי **לאחריני מקני**!?

והיינו, מקשה הגמרא, הרי זה שהרוכב קנה את המוסירה בהגבהה, הרי בהכרח הוא משום שהשני, התפוס במוסירה, הגביה את המוסירה גם עבורו, ומדין המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. אבל זה ניחא במקום שהוא מגביה גם עבור חבירו. אבל כאן, הרי התפוס במוסירה מגביה עבור עצמו, ואם לעצמו לא מועילה ההגבהה, כי לגביו לא הוגבה כל החפץ מהמקום שהיה מונח בו על גבי הבהמה, הרי ברור שאין הוא מגביה עבור חבירו הרוכב בלבד, ואם כן, אמאי קנה הרוכב את המוסירה.

אמר רב אשי: זה קנה חמור ובית פגיה, וזה קנה מה שתפוס בידו. והשאר, לא קנה לא זה ולא זה.

אכן הרוכב על החמור קנה רק את החמור ואת "בית פגיה", שהוא חלק המוסירה הנמצא על החמור עצמו, שהוא נקנה לו מכח קניית החמור, כיון שהוא נחשב כטפל לו. ולכן, אפילו אם היה רכוב ומנהיג ברגליו, הוא לא קנה יותר מכך.

ואילו השני, שתפוס במוסירה, קנה רק החלק שנמצא תחת ידו. ושאר המוסירה, אף אחד מהם לא קנה, ואם יבוא אדם אחר ויחטפנה, יזכה הוא בחלק המוסירה שאינו תחת ידו של התפוס במוסירה.

רבי אבהו אמר: לעולם כדקתני, הואיל ויכול לנתקה ולהביאה אצלו.

רבי אבהו דוחה, וסובר שהרכוב קנה רק את החמור בלבד, ואילו בעל המוסירה קנה את כל המוסירה, אף את בית פגיה שעל החמור. והטעם הוא, כי מי שתופס במוסירה, כיון שעל ידי אחיזתו הוא יכול לנתק ולהביא את כל המוסירה אליו, נחשב הדבר כאילו יש לו אחיזה בכל המוסירה, וגם בבית פגיה, כיון שיכול לנתקו מהחמור. ואם כן, הם מונחים רק ביד התפוס במוסירה, ואינם בטלים לחמור.

והא דרבי אבהו - ברותא היא!

מה שרבי אבהו סובר, שאפילו כשאינו מגביה התפוס את כל החפץ, בכל זאת אם מגביה בצורה שיכול לנתק ולהביא את כל החפץ לידיו נחשב כאילו הגביה את כולו, זה אינו נכון!

דאי לא תימא הכי, טלית שהיא מונחת חציה על גבי קרקע וחציה על גבי עמוד, ובא אחד והגביה חציה מעל גבי קרקע, ובא אחר והגביה חציה מעל גבי עמוד, האם **הכי נמי** נאמר **דקמא קני ובתרא לא קני, הואיל** והראשון היה **יכול לנתק ולהביא אצלו!**?

והיינו, לגמרא היה פשוט, ללא חולק, שאם היתה טלית מונחת חציה על גבי קרקע וחציה על גבי עמוד, והגביה אחד את חציה שהיה על גבי קרקע, והחצי השני נשאר על גבי העמוד ולא נעקרה הטלית כולה ממקומה, עדיין לא קנה המגביה את חציה, ואם בא אחר כך השני והגביה את חציה שנשאר על גבי העמוד, קנו אז שניהם, כי הגבהת הטלית נעשתה אז על ידי שניהם.

ואם נאמר כדברי רבי אבהו, שהגבהה בחלק אחד של הטלית בצורה שיכול למשוך כל הטלית ולהביאה אצלו נחשבת הגבהה בכל הטלית, אם כן, כאן שהיה חצי הטלית מונח על גבי העמוד, יכול המגביה את חציה של הקרקע למשוך אליו בקלות את החצי השני המונח על גבי העמוד. וכיון שבשעה שהראשון הגביה חציה הוא יכל אז למשוך ולנתק גם את חציה המונח על גבי העמוד, ולהביאה אצלו. צריך להיות הדין שהראשון יקנה כולה.

ותיקשי, שלא מצאנו שום תנא המחלק בדין שניים אוחזין בטלית, שיחלוקו, בין אם היתה הטלית כולה על גבי קרקע, ובין אם היתה חציה על גבי קרקע וחציה על גבי עמוד.

אלא בהכרח, **הא דרבי אבהו, ברותא היא!** דברי רבי אבהו לא נכונים. ובהכרח צריך לומר בברייתא "זה קנה חמור ובית פגיה, וזה שתפוס במוסירה קנה רק במה שהוא תפוס, והשאר לא זה קנה ולא זה קנה".

תא שמע ראיה ממה ששנינו בברייתא:

דתניא: **רבי אליעזר אומר: רכוב בשדה ומנהיג בעיר קנה.** אם היה רכוב על בהמת הפקר בשדה, קונה את הבהמה על ידי שהוא רכוב בה. אבל אם מנהיג את הבהמה, קונה אף בעיר ולא רק בשדה.

ומוכח שרכוב מועיל לקנות בהמה, על כל פנים, בשדה. ואם רכוב לבד מועיל לקנות בהמה, אם כן, כשזה רכוב וזה מנהיג, יחלוקו.

ודנה הגמרא: **הכא נמי במנהיג ברגליו**. מה שרבי אליעזר אומר שרכוב מועיל לקנות, זהו ברכוב ומנהיגה ברגליו. דהיינו, שעושה גם משיכה בבהמה על ידי שמנהיגה ברגליו והיא הולכת.

ותמהינן: **אי הכי**, **היינו מנהיג**! אם רכוב מדובר שגם מנהיגה ברגליו אם כן, זהו מנהיג. ואילו בברייתא כתוב "רכוב ומנהיג".

ומשנינן: **תרי גווני מנהיג**. שני סוגי מנהיג נקט רבי אליעזר, ויש הבדל בדין ביניהם, וכפי שיתבאר.

אך טוענת הגמרא: **אי הכי**, **רכוב בעיר**, **מאי טעמא לא קני**!?

אם מדובר שרכוב היינו שמנהיגה ברגליו, מדוע רכוב קנה דווקא בשדה ולא בעיר!?

בשלמא אם הייתי אומר שרכוב הכונה רכוב בלבד ולא מנהיגה ברגליו, הייתי אומר חילוק בין שדה לעיר, כי בשדה אין אנשים, והילוך הבהמה שם הוא רק מחמת הרוכב, ונחשב הדבר כאילו מושך אותה בהנהגתו על ידי רכיבתו. אבל בעיר, שיש עוד אנשים בדרכים, אין הבהמה הולכת מחמת הרוכב אלא מחמת עצמה, לכן לא קנה הרוכב. אבל אם מדובר שרוכב וגם מנהיגה ברגליו, אזי ודאי הוא זה שמוליכה, ואין היא הולכת מחמת עצמה, ואם כן, מדוע בעיר לא קנה, והרי הוא עושה בה מעשה משיכה.

אמר רב כהנא: **לפי שאין דרכן של בני אדם לרכוב בעיר**. אמנם מדובר שהוא רוכב וגם מנהיג ברגליו, ויש בזה משיכה, מכל מקום לא קונה אלא רק בשדה ולא בעיר, משום שאין דרך לרכוב בעיר, משום צניעות. ולכן, משיכה בצורה שאין דרך לעשות כך, המשיכה לא קונה. ורק על ידי הנהגה בלבד הוא קונה בעיר.

אלא מעתה, **הגביה ארנקי בשבת**, **שאין דרכן של בני אדם להגביה ארנקי בשבת**, **הכי נמי דלא קני**. אם באנו לחדש שבעיר לא קנה משום שאין דרך בני אדם למשוך על ידי רכיבה, וזה מעכב את הקנין, אם כן, אדם שיגביה ארנק בשבת, שאין דרך להגביה בשבת ארנקים, אפילו שזה מחמת השבת, כמו שאין דרך אנשים לרכב בעיר משום צניעות, לא יקנה הארנק בהגבהה זו. ולא מצאנו כן לגבי גניבה בשבת.

אלא מאי דעבד עבד. **הכי נמי**, **מאי דעבד עבד וקני**.

אלא בהכרח, אף על פי שאין דרך להגביה בשבת, מכל מקום, אם הגביה קנה. כמו כן, ברכיבה בעיר, אף על פי שאין דרך לרכב בעיר, מכל מקום, אם רכב קנה. ומדוע אם כן, לרבי אליעזר, רכוב בעיר לא קנה.

אלא במקח וממכר עסקינן, וכגון **דאמר ליה**: **קני כדרך שבני אדם קונין**!

מתרצת הגמרא, מה שרבי אליעזר אמר שרכוב הוא קנין בשדה ולא בעיר, היינו במקח וממכר דווקא, ומדובר שהמוכר התנה עם הקונה שיעשה מעשה קנין כדרך שבני אדם קונים, ולכן, אף אם היה רכוב ומנהיג ברגליו, מכל מקום, כיון שאין דרך בני אדם לקנות בצורה זו משום שאין זה דרך צניעות, לא קנה בעיר. אלא אם הוא מנהיג את הבהמה.

דף ט:

ומוסיפה הגמרא: **ואי רשות הרבים הוא, קני**.

והיינו, לפי מה שהעמדנו עתה, שמדובר במקח וממכר ואמר לו המוכר קני כדרך שבני אדם קונים, הרי אם היה רוכב ברשות הרבים, קנה. כי שם זו היא הדרך, לרכוב ולא להנהיג, כדי שלא יפסיקו עוברי דרכים בינו לבין הבהמה, ולכן הוא מוליכה על ידי רכיבה.

ואי אדם חשוב הוא, קני. אדם חשוב אין דרכו להוליך בהמה על ידי הנהגה אלא דרך כבוד הוא לרכוב על הבהמה. ולכן הוא קונה ברכיבה, כי זו היא הדרך באדם חשוב.

ואי אשה, קניא. אשה אין דרכה להנהיג בהמה משום שאין לה כח למושכה פן תינתק הבהמה ממנה, ולכן היא מנהיגה בהמה על ידי רכיבה. ואם כן, גם באשה זו היא הדרך.

ואי איניש זילא הוא, קני. אדם פחות, שדרכו לרכוב לפני כל אדם, ואין הוא צנוע, קונה ברכיבה כי זו היא דרכו.

נמצא למסקנא, שרכוב בעיר לא קני רק אם זה היה בסמטא בעיר, ורק אם היה הרכוב איש, והוא לא היה אדם חשוב ולא אדם נחות דרגה, אלא בינוני, שאינו נחשב לעשיר, שהוא אינו מתבייש להוליך בהמה ברגליו, ולכן אין דרכו לרכב, ואם רכב בסימטא לא קנה.

בעי רבי אלעזר: האומר לחבירו: משוך בהמה זו, לקנות כלים שעליה, מהו? אדם הרוצה למכור לחבירו את הכלים שעל גבי הבהמה בלא הבהמה, האם יכול הקונה לקנות את הכלים על ידי מעשה המשיכה של הבהמה, כשאת הכלים עצמם הוא לא עוקר ממקומם.

ותמהה הגמרא: "**לקנות**"!? **מי אמר ליה** "**ק ני**"!?

דהיינו, הגמרא סברה שאומר לו "משוך את הבהמה, כדי לקנות את הכלים שעליה", ומשמעות האמירה הזאת היא: אתה אמנם תמשוך בכוונה לקנות, אבל אני המוכר, לא מקנה לך! ואם כן, היאך יקנה כשאין כאן דעת מקנה.

אלא, יש לתקן את לשון הבעיה של רבי אלעזר כך: האומר לחבירו: **משוך בהמה זו, וקני** במשיכה זו את ה**כלים שעליה**, **מהו**? שאומר לו משוך בהמה זו כדי שתקנה, ובדעתי אכן להקנות לך.

מי מהניא משיכה דבהמה לאקנויי כלים, או לא. הספק הוא האם נקנים הכלים במשיכת הבהמה. וזה ודאי, שאם יאמר לו "משוך תיבה זו, וקנה כלים שבתוכה", שקונה הכלים במשיכת התיבה. אבל בכלים שעל גבי בהמה, הוא אמנם מושך את הבהמה, אבל הבהמה הולכת מעצמה. ואם כן, יש מקום לומר שלא תועיל המשיכה לכלים, כיון שלמעשה הכלים נגררים בגלל הילוך הבהמה ולא בגלל מעשה המשיכה של הקונה בבהמה.

אמר רבא: **אי אמר ליה** "**קני בהמה, וקני כלים**", **מי קני כלים**? הרי הבהמה, **חצר מהלכת** היא, **וחצר מהלכת לא קנה!** [184] דהיינו, רבא מדייק מזה שהספק של רבי אלעזר הוא דווקא כשמוכר לו כלים בלבד, משמע, שאם ימכור לו את הבהמה יחד עם הכלים, אז ודאי קנה הכלים. ותמה רבא, כיצד הוא יקנה את הכלים יחד עם הבהמה, על הצד שמשיכת בהמה לא מועילה לכלים?

ואין לומר שקנה אותם בקנין חצר, משום שהכלים נמצאים על גבי הבהמה, והבהמה היא כמו חצרו, וכיון שקנה את הבהמה במשיכה, נקנים לו הכלים המונחים בה בקנין חצר. כי זה לא יתכן, היות והבהמה היא "חצר מהלכת", וחצר מהלכת אינה קונה.

וכי תימא בשעמדה, אולי נאמר כי מה שהוא קונה הכלים על גבי בהמה בקנין חצר מדובר כשעמדה, גם זה לא יתכן, היות **והא** כלל הוא בקנין חצר: **כל שאילו** בהיותו **מהלך לא קנה** בקנין חצר, גם בהיותו **עומד ויושב לא קנה**. והיינו, כל חצר שראויה לילך, אף שלא הולכת עתה היא נחשבת כחצר מהלכת. והלכך, גם בהמה עומדת, כיון שראויה לילך, לא הוה חצר לקנות.

ומסקנת הגמרא היא: **והלכתא**, **בכפותה**! מה שקונה הכלים שעל גבי בהמה בקנין חצר, דהיינו שהבהמה נחשבת לחצרו, זהו דווקא כשהבהמה כפותה, שאז היא לא יכולה לילך, ורק אז הוא קונה את הכלים שעל גביה.

נמצא, שאם מוכר לו את הבהמה והכלים שעליה, קנה את שניהם, דווקא אם משך את הבהמה ואחר כך [או בשעה שמשכה] היא היתה כפותה, שאז קונה כלים שעל גביה

[184] מקשה הר"ן, הרי קנין החצר הוא משום שהיא נחשבת לידו של האדם, ויד האדם הרי היא מהלכת עם גופו!? ותירץ, שהיד עצמה מהלכת לדעת האדם, ואילו החצר המהלכת, מהלכת לדעתה ורבי עקיבא איגר בגליון הש"ס למסכת בבא מציעא ט ב תירץ, שהיד מהלכת עם הבעלים, ואילו חצר מהלכת מהלכת מן הבעלים.

בקנין חצר. אבל לקנות כלים שעל גבי בהמה במשיכת הבהמה מבלי לקנות את הבהמה עצמה, זהו הספק שהסתפק רבי אלעזר.

אמרו ליה רב פפא ורב הונא בריה דרבי יהושע לרבא: **אלא מעתה**, לדבריך, שכל דבר שאינו עומד על מקומו אלא נע ונד הוא נחשב לחצר המהלכת, וחצר מהלכת אינה קונה, אם כן, מי **שהיה מהלך** [נוסע] **בספינה**, **וקפצו דגים ונפלו לתוך הספינה**, **הכי נמי**, האם גם כאן נאמר **דחצר מהלכת היא**, **ולא קני** בעל הספינה את הדגים בקנין חצר, כי הספינה היא "חצר מהלכת"!?

אמר ליה: **ספינא מינח נייחא**, **ומיא הוא דקא ממטו לה**. ספינה אינה נחשבת לחצר מהלכת משום שספינה עומדת במקומה, ורק המים הם המוליכים אותה, מה שאין כן בהמה, שהיא מוליכה את עצמה.

ועוד מקשה הגמרא על דברי רבא:

אמר ליה רבינא לרב אשי: **אלא מעתה**, שחצר מהלכת אינה קונה, אם היתה **היתה מהלכת ברשות הרבים**, שאינה רשות האשה, **וזרק לה** בעלה **גט לתוך חיקה**, **או לתוך קלתה**, סל הנתון על ראשה, האם **הכא נמי**, אם נתן את הגט לסל, תאמר **דלא מגרשה** בו האשה כיון שהסל הוא חצר המהלכת!? והרי המשנה בגיטין [עז א] אומרת: זרק לה גיטה לתוך חיקה או לתוך קלתה, מגורשת!

אמר ליה: **קלתה מינח נייחא**, **ואיהי דקא מסגיא מתותה**. סל שנמצא על ראשה אינו חצר מהלכת, וכמו בספינה, כי הסל מונח, ורק האשה שתחתיו זזה, אבל הסל עצמו לא זז ממקומו ולכן לא הוה חצר מהלכת.

מתניתין:

מי **שהיה רוכב על גבי בהמה**, [185] **וראה את המציאה** מוטלת על הארץ, **ואמר לחבירו** שהלך לידו: **תנה לי**, הרם את המציאה, ותננה לי ! **נטלה** חבירו, **ואמר**: **אני זכיתי בה** לעצמי ! **זכה בה** חבירו.

אבל, **אם משנתנה לו**, רק לאחר שנתן לו את המציאה, **אמר** חבירו: **אני זכיתי בה תחלה** מיד, כי בשעה שהרמתי אותה התכוונתי לזכות בה לעצמי, **לא אמר כלום!** שהרי ממה נפשך, אם נאמין לו שהוא אכן זכה במציאה מלכתחילה לעצמו, הרי נתנה אחר כך לחבירו הרוכב במתנה. וכל שכן אם לא נאמין לו, אלא נאמר שהתכוון באמת לכתחילה לזכות לחבירו את המציאה, ואחר כך התחרט, הרי קנאה חבירו מיד עם הגבהתו.

[185] לכך נקטה המשנה שהיה רוכב על גבי בהמה, מפני שאז אינו קונה בקנין ארבע אמות, לפי שיטת הראב"ד שהמהלך אין לו קנין ארבע אמות, ורכוב כמהלך דמי. שאם היה קונה בארבע אמות, לא היה יכול חבירו לזכות בה בהגבהתו. חידושי הרי"ם.

ואפילו אם נאמר שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו [ראה בגמרא], הרי המציאה הזאת היא הפקר בינתיים עד שתגיע ליד חבירו, ואז זכה בה.

גמרא:

תנן התם במסכת פאה: **מי שליקט את הפאה**, אדם שנכנס לתוך שדה חבירו, [186] וליקט את הפאה,) **ואמר**: **הרי זו לפלוני עני**.

רבי אליעזר אומר: **זכה לו** לאותו עני את הפאה.

וחכמים אומרים: לא זכה אותו עני בפאה, ולכן **יתננה** את הפאה שלקט **לעני הנמצא ראשון**.

[186] כך כתב רש"י. שאם היה בעל השדה עצמו לא היה אומר רבי אליעזר שהוא יכול ללקוט עבור חבירו העני, שהרי אין כאן שום מיגו, שגם אילו היה מפקיר נכסיו ונעשה עני אינו רשאי ללקוט פאה משדה שלו, כמו שדרשו בגמרא "לא תלקט לעני", להזהיר עני על שלו. ובשיטה מקובצת הביא ראשונים שחולקים על רש"י, משום שיש לו מיגו שאם היה מפקיר כל נכסיו הרי גם שדה זו בכלל, וממילא כבר אינו בעל השדה ויכול ללקוט עבור עצמו. [אלא שכתבו שמכל מקום פירושו של רש"י נכון, שלא מדובר בבעל השדה עצמו, מהמשך דברי הגמרא שמעני לעני דברי הכל זכה לו. ואם היה בעל השדה עצמו, הרי שוב אנו צריכים לומר פעמיים מיגו. מיגו שהיה מפקיר שדה, ואחר כך מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, שכל זמן שלא יפקיר שדהו אי אפשר לומר מיגו דזכי לנפשיה, שהרי הוא מוזהר על שלו, ולמה מודים חכמים]. ועוד כתבו הראשונים, שרש"י סובר שאף אם יפקיר שדהו יאסר ללקוט מאותה שדה, דאזלינן בתר זמן לקיטת עיקר השדה, שאם אז היה שלו שוב אינו יכול ללקוט פאה מאותה שדה לעולם, אף אם בשעת לקיטת הפאה כבר אינה שלו. וכתב בקהלות יעקב [יד] לבאר מחלוקת הראשונים עם רש"י. שרש"י סובר שיסוד האיסור שלא ילקט עני משלו הוא השלמה וחיזוק למצות עשה של נתינת פאה לעניים, שלכן הזהירה התורה שבעל השדה לא ילקט לעצמו. אפילו אם הוא עני. ולפי זה הכל תלוי בשעת חלות החיוב של הפאה, דהיינו בשעת קצירת עיקר השדה, שאם אז היה חייב בפאה זו, הוא נשאר לעולם בחיובו, גם אם יהיה עני אחר כך. ואילו הראשונים סוברים, שיסוד האיסור משום שבעל השדה לעולם נחשב עשיר לגבי פאה זו, כיון שעיקר השדה הוא שלו, אף על פי שבעצם הוא עני. ולכן אזלינן בתר שעת לקיטת הפאה, שכל שבשעת לקיטת הפאה כבר הפקיר את השדה שוב הוא נחשב עני לגבי אותה פאה ומותר ללוקטה. שהרי זה ודאי, שמי שהפקיר כל נכסיו מותר מיד בכל פאה שבעולם, אפילו באותה פאה שנתפסה לשם פאה כשהיה עדיין עשיר. ובדרך אחרת כתב הקהלות יעקב לבאר שיטת הראשונים, שחלוק דין העשיר שאסור לו ללקוט פאה בכלל מדין העני שאסור רק בשדה שלו. שהעשיר יסוד דינו הוא מצד גזל, שהפאה אינה שלו, ולכן הוא אינו יכול ללקוט עבור עני אחר, כי כשם שהוא אינו יכול לזכות לעצמו בממון אחרים שלא מדעתו, כך אינו יכול לזכות לאחרים, אף שהם זכאים לממון הזה, שאיך יזכה בממון שאינו שלו. מה שאין כן בעל השדה שהוא עני, שיש לו זכות בפאה דעלמא, הרי מה שאינו יכול ללקוט פאה בשלו אינו מדין גזל, אלא שמוטלת עליו מצוה שיניח את הפאה לעניים אחרים. ומצוה זו הוא יכול לקיים גם אם יזכה לעצמו רק שיתננו אחר כך לעני בתורת נתינת דבר משלו ויקיים בזה מצות פאה. וכיון שיש לו על כל פנים תורת זכייה בפאה זו באופן שיזכה לעצמו על מנת שיתננו אחר כך לעני, שוב אמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, ולכן יכול לזכות בפאה זו עבור עניים אחרים. [ביאור זה הוא על פי הירושלמי. שהרי בבבלי מבואר שמעשיר לעני צריך שני מיגו ואילו לדבריו די במיגו אחד]. והפני יהושע כתב, שרש"י סובר שעל בעל השדה לא שייך לומר מיגו שהיה מפקיר גם את שדהו, היות שאז היה מפקיע מעצמו מצות פאה ומעשר, ולמה יעשה כן בשביל אותו עני שרוצה לזכות לו, ואדרבה, קיימא לן דניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה, ולאחר שיפקיר שדהו שוב לא הוי ממונו. ובכתבי הגר"ח מובא בביאור שיטת רש"י, שלעשיר דעלמא שמלקט פאה שלא כדין יש רק משום גזל עניים, אבל בעל השדה שליקט לעצמו יש עוד איסור של "לעני ולגר תעזוב אותם". ומיגו אינו מועיל רק על דין גזל, שעל דין ממון שייך מיגו, שנקרא שיש לו זכות ממונית על ידי המיגו. אבל לדין איסור לא מועיל המיגו. ולכן בבעל השדה לא אמרינן מיגו דאי בעי הוי מפקיר גם שדהו, שהרי לגביו יש גם איסור ולא רק דין ממון.

אמר עולא אמר רבי יהושע בן לוי: מחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא רק **מעשיר לעני**, שאותו אדם שליקט את הפאה היה עשיר, שאינו רשאי ליטול פאה לעצמו, והתכוון לזכות אותה לאדם עני, שרשאי ליטול פאה.

דרבי אליעזר סבר: אומרים פעמיים "מגו":

האחד, **מגו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזי ליה**, מתוך שהיה יכול העשיר להפקיר את נכסיו ויהא עני, ואז היה מותר לו ללקוט פאה לעצמו, **השתא נמי חזי ליה**, אנו אומרים שגם עתה שעדיין הוא עשיר, כאילו הוא עני ומותר לו ללקוט פאה לעצמו. ולכן הוא רשאי גם ללקוט לעני אחר; כי **ומגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה** מתוך שהוא יכול ללקוט לעצמו הוא יכול גם ללקוט לחבירו העני. שפ [187]

ורבנן סברי: חד מגו אמרינן, תרי מגו לא אמרינן. אומרים רק מגו אחד ולא פעמיים. ולכן, רק הלוקט היה בעצמו עני, הוא יכול לזכות לחבירו העני מכח "מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה". אך אם הוא עשיר, אינו יכול לזכות לחבירו מכח המגו הנוסף של "מגו דאי בעי מפקר נכסיה".

אבל מעני לעני, אם הלוקט הוא גם עני, **דברי הכל: זכה לו** לחבירו העני. שהרי גם חכמים מודים שאומרים מגו אחד, והיינו **דמגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה**.

אמר ליה רב נחמן לעולא: ולימא מר, מדוע אינך אומר שאפילו **מעני לעני מחלוקת**!? שלדעת רבנן אפילו אם הלוקט עצמו עני אינו יכול ללקוט עבור עני אחר, כי אפילו מגו אחד לא אמרינן? [188]

וראיה לדבר שרבנן חולקים אפילו מעני לעני: **דהא "מציאה", הכל** בגדר **עניים** הם **אצלה**, שכל אחד יכול לזכות במציאה, כפי שעניים יכולים לזכות בפאה.

ותנן במשנתנו: **היה רוכב על גבי בהמה, וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי. נטלה ואמר אני זכיתי בה, זכה בה.**

וסוברת הגמרא עתה, כי מה שהוא אומר "אני זכיתי בה", כוונתו היא, שאמנם כשהגביה את המציאה התכוון לזכות בה עבור חבירו אלא שעתה הוא מתחרט ורוצה לזכות בה לעצמו. ובכל זאת לא קנה חבירו את המציאה, משום שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו.

---

[187] כי לולי המיגו לא היה יכול לזכות עבור חבירו כמבואר לקמן בגמרא [י א] דהוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים.

[188] הקשה בקצות החשן [ריב ד]: אם כן למה אמרו חכמים שיתננה לעני הנמצא ראשון הרי הוא עצמו יכול ליטול את הפאה כיון שהוא עני? ותירץ, שמכאן ראיה לשיטת הרמב"ם שהאומר על דבר שלא בא לעולם שיהיה לצדקה חייב לקיים דבריו משום נדר אף על פי שהעניים לא זכו בה עדיין. ולכן כיון שאמר "הרי זו לפלוני עני" חייב ליתנה לעני אחר משום נדר.

אי אמרת בשלמא מעני לעני מחלוקת, שרבנן חולקים על רבי אליעזר אפילו מעני לעני.

דף י.

אם כן, אפשר לומר, **מתניתין מני**? **רבנן**! משנתנו האומרת שאפילו במציאה אי אפשר לאדם לזכות עבור חבירו למרות שהוא יכול לזכות בה עבור עצמו, סוברת כדעת רבנן, שאפילו עני אינו יכול לזכות בפאה עבור חבירו העני.[189] **אלא אי אמרת** שרק **בעשיר ועני** היא **מחלוקת** רבי אליעזר ורבנן, **אבל מעני לעני דברי הכל זכה לו**. תיקשי, **הא** מתניתין **מני**? **לא רבנן ולא רבי אליעזר**! שהרי אפילו רבנן מודים שאם הלוקט את הפאה הוא עצמו עני הוא יכול לזכות את הפאה עבור חבירו העני, ואילו במשנתנו מבואר שאי אפשר לזכות במציאה עבור חבירו!

אמר ליה עולא לרב נחמן: אין ראיה ממשנתנו שרבנן חולקים אפילו מעני לעני, אלא לעולם סוברת המשנה שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, כשם שעני יכול לזכות בפאה עבור חבירו העני.

ומה שנאמר ב**מתניתין** שאם אמר אני זכיתי בה זכה בה, אין פירושו שלכתחילה התכוון לזכות בה עבור חבירו ורק לאחר מכן התחרט ורוצה לזכות בה לעצמו. אלא **דאמר**: **תחלה**, מלכתחילה בשעת הגבהתו התכוון לזכות במציאה לעצמו ולא עבור חבירו, ולכן הוא זוכה בה.

ומוסיפה הגמרא: **הכי נמי מסתברא** שהמשנה מתכוונת שהמגביה את המציאה אמר שמתחילה הגביה לעצמו. **דקתני סיפא** של המשנה: **אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה תחילה, לא אמר כלום**.

ותקשי. "**תחילה**" **בסיפא למה לי**!? מדוע צריכה המשנה לומר שהוא טוען שהוא זכה בה תחילה שקודם שנתנה לחבירו נתכוון לזכות בה? והרי **פשיטא**, **אף על גב דלא אמר** "**תחילה**", **תחילה קאמר**! בודאי כוונתו היא לומר שהוא זכה בה קודם שנתנה לו, שהרי לאחר מכן, כשהמציאה כבר בידו של חבירו איך יזכה בה?

אלא לאו "תחילה" פירושו שמיד בתחילת ההגבהה נתכוון לזכות בה, **והא קמשמע לן**: **רישא דאמר** "**תחילה**". שהסיפא באה לגלות על הרישא, שהוא טוען שמלכתחילה נתכוון לזכות בה לעצמו. ובאה הסיפא לומר שאם טען כן רק לאחר שכבר נתנה לחבירו,

[189] ויש אופן שרבנן גם מודים שאמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, כגון שהגביה מציאה ונתכוון לזכות בה גם לעצמו וגם לחבירו כמבואר בדברי רבא לעיל [ח א]. שמיגו שהוא זוכה בה בפועל לעצמו יכול לזכות גם לחבירו, אבל אם הוא מתכוון לזכות רק לחבירו, סוברים רבנן שלא אומרים מיגו שאם היה רוצה לזכות לעצמו יכול לזכות גם לחבירו, רש"י בסוף עמוד הק ודם.

אינו נאמן, שהרי גילה דעתו בכך שנתנה לחבירו שהוא הגביה את המציאה על מנת לתתה לו.

ואידך, רב נחמן שהוכיח מהרישא של המשנה שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והוא סובר שהרישא אינה מדברת כשהוא טוען שמלכתחילה נתכוון לזכות לעצמו אלא שלאחר שהגביהה בשביל חבירו חזר בו ורצה לזכות בה לעצמו. הוא יאמר: **תנא סיפא** "תחילה" כדי **לגלויי אורישא**.

כי מאחר, שכאמור, ה"תחילה" של הסיפא הוא מיותר, בהכרח שהוא בא רק כדי לגלות שרק ב**סיפא** מדובר **דאמר** "**תחילה**". אבל ב**רישא**, שלא נזכר "תחילה", מדובר בה **דלא אמר** "**תחילה**".

ופירוש "תחילה" היינו שנתכוון לזכות בה קודם שנתנה לחבירו. וברישא שהוא טוען כן קודם שנתנה לחבירו הוא נאמן וזוכה בה למרות שמלכתחילה הגביהה בשביל חבירו. ובסיפא אינו נאמן, שכיון שכבר נתנה לחבירו, גילה דעתו שהוא אכן הגביהה לצורך חבירו ולא לצורך עצמו. [190]

רב נחמן ורב חסדא דאמרי תרוייהו: המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו.

מאי טעמא?

משום דה**וי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים**. כאדם שבא ותופס את הממון של ראובן עבור שמעון שהוא בעל חוב [המלוה] של ראובן. ובתפיסתו זו הוא חב [גורם הפסד] לבעלי חוב אחרים שלא ישאר להם ממה לגבות את חובם.

והתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה. לפי שאין אדם רשאי לעמוד מעצמו ולתפוס ממון הלוה מבלי שהמלוה עשה אותו שליח לכך, ולגרום בכך הפסד לנושים האחרים. [191]

---

[190] כך פירש רש"י. וכתב מהרש"א שאין הכוונה שקנה לו בהגבהתו, שהרי הגמרא סוברת עתה שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו. אלא רצה לומר שהתכוון מלכתחילה לתת לו את המציאה אחר כך במתנה, ונמצא שבינתיים הוא הפקר וחבירו זוכה בה מן ההפקר, וכמו שפירש רש"י במשנה בצד אחד.

[191] זו שיטת רש"י שאם המלוה עשאו שליח לתפוס מועילה תפיסתו. והתוס' בגיטין [יא ב] ד"ה התופס הקשו עליו, שגם אם לא עשאו שליח הרי הוא שלוחו, דזכיה מטעם שליחות הוא! והקצות החשן [קה א] מתרץ ד"זכיה מטעם שליחות" אין פירושו שהוא ממש שלוחו מכח אנן סהדי שאם היה יודע היה עושהו שליח, שהרי מוכח בגמרא בסוגיא דיאוש שלא מדעת, שלמאן דאמר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש גם שליחות שלא מדעת לא הוי שליחות, שאף שלאחר שנודע לו ניחא ליה בשליחות, מכל מקום עתה עדיין אינו יודע ולא מינהו לשליח. והלכה כמאן דאמר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש. אלא שגזירת הכתוב הוא שזכיה לאדם אחר מועילה כאילו עשאו שליח. ולפי זה, במקום שחב לאחרים אין זה נקרא זכייה ממש, שהרי זוכה לזה וחב לזה, ולא נאמרה בזה תורת זכיה. אבל אם עשאו שליח בפירוש, אף שאינו מועיל מצד זכייה, מכל מקום מועיל מתורת שליחות, ששלוחו של אדם כמותו אפילו כשהוא חוב לעצמו וכל שכן בחב לאחריני. ועוד הקשו הראשונים על רש"י שרב נחמן הוכיח לעיל ממשנתנו שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והרי שם מדובר שעשאו שליח שאמר לו "תנה לי"? ועוד, מה מקשה רבא לרב נחמן מפועל והרי פועל לא גרע משליח? הש"ך החשן משפט [קה א] מבאר שכוונת

איתיביה רבא לרב נחמן: תניא: **מציאת פועל** מה שהפועל מוצא, הוא זוכה **לעצמו** ולא לבעל הבית.

במה דברים אמורים: **בזמן שאמר לו בעל הבית**: **נכש עמי היום** או **עדור עמי היום** שלא נשכר לו אלא לצורך מלאכה זו בלבד ולא לכל מלאכת בעל הבית. **אבל אם אמר לו** בעל הבית: [192] **עשה עמי מלאכה היום** משמע לכל מלאכה ואפילו להגביה מציאות. ולכן **מציאתו של בעל הבית הוא**.

הרי שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. וקשיא לרב נחמן?

אמר ליה רב נחמן: **שאני פועל דידו כיד בעל הבית הוא** שכאילו בעל הבית עצמו הגביה את המציאה ולכן קנאה. [193] אבל אדם אחר שהגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו.

רש"י רק כששכרו להיות שליח אבל אם רק מינהו בדיבור בעלמא ודאי שאינו מועילה תפיסתו. והוכיח רש"י כן מתירוץ הגמרא לקמן דפועל ידו כדי בעל הבית, והרי פשיטא שפועל אינו משועבד לבעל הבית כמו עבד כנעני, והרי אפילו עבד עברי, מציאתו לעצמו. אלא ודאי שאני פועל ששכרו ללקט מציאות, והוי שלוחו לכך, וכיון ששכרו להיות שלוחו לכך, הוי ידו כידו. הב"ח שם כתב שרש"י מדבר רק כשהמלוה עשאו שליח על ידי הרשאה בכתב שיתפוס עבורו מהלוה, שזה כאילו הקנה לו את הממון שביד פלוני ונחשב השליח כבעלים עצמם ולכן יכול לתפוס. ודעת תוס' והראשונים שגם בעשאו שליח אי אפשר לתפוס לבעל חוב במקום שחב לאחרים. ובקצות החשן שם הביא מפני יהושע לבאר שיטתם משום דאין שליח לדבר עבירה וכיון דחב לאחרים עבירה היא לגביו. והקשה עליו הקצות החשן, שדין אין שליח לדבר עבירה לא נאמר אלא רק כשהיא עבירה למשלח, אבל כאן, שלמשלח אין זה עבירה לתפוס עבור חובו, לא אמרינן אין שליח לדבר עבירה. והביא ראיה לזה מדברי התוס' בגיטין.

[192] והבעל הבית ינכה לו משכרו את זמן התעסקותו בהגבהת המציאה. רש"י.

[193] המחנה אפרים בהלכות שלוחין [יא] למד מכאן שאף על פי שאין שליחות לגוי מכל מקום אם הוא פועל שלו הרי ידו כיד בעל הבית, ולכן אם שכר פועל גוי שיעשה לו מעקה, יכול המשלח לברך עליו, שנחשב כאילו הוא עצמו עשאו. והקשה עליו השער המלך בהל' תרומות [א] מהגמרא בבבא קמא [מא א] שהקשו "בור של שני שותפין היכא משכחת לה", שאם שני שותפין עשו שליח לחפור בור הרי אין שליח לדבר עבירה? וכתב שם הרשב"א שאין להעמיד כשעשאו שליח גוי לחפור את הבור, שאצלו אין זה עבירה, שהרי אין שליחות לגוי. ולדברי המחנה אפרים הרי אפשר להעמיד בפועל גוי? ובעיקר תירוץ הגמרא שפועל שאני דידו כיד בעל הבית, הקשה בנתיבות [קפח א] האיך הוא קונה? והרי אפילו בעבד כנעני שידו ממש כיד אדונו אמרו בגיטין [עח א] שאם נתן גט ביד עבדה של אשתו, אינה מגורשת, משום דהוי חצר מהלכת וחצר מהלכת לא קני. הרי שעבד אינו רק מטעם חצר, וכשהוא מהלך אינו קונה [רק בכפות] וכל שכן פועל. ומאיזה טעם יוכל הפועל לקנות מציאה לבעל הבית? ותירץ שפועל קונה מדין הגבהה. שבקנין הגבהה יש שני ענינים. א. כשהוא בידו ממש הוא קונה אפילו לא הגביה כלל והוא מטעם יד. ב. יש עוד קנין כשהדבר מוגבה מכחו אפילו לא נטלו בידו כלל. וכשהוא מצוה לפועל להגביה את המציאה אין לך גורם להגבהה גדול מזה. [וגט שאני שצריך שיגיע לידה ממש ולא מהני שם הגבהה]. ובקהלות יעקב [טו] ביאר שענין שליחות שיחשב מעשה השליח כנעשה המשלח צריך שני דברים. א. שהמשלח ימנהו שליח. ב. שהשליח יעשה המעשה עבור משלחו. אבל אם השליח יכוון בפירוש שהוא אינו עושה עבור המשלח אינו נחשב כמעשה המשלח. ובחצר, שמועיל משום שליחות אף שאין כאן כוונת השליח לעשות מעשה זה עבור בעל הבית, היינו משום שכל מעשה החצר הוא ממילא מיוחד ועומד עבור בעל הבית שהרי ממונו ורשותו הוא. וזה דתופס לבעל חוב לא מהני, עיקר הטעם הוא משום שהשליח אינו רשאי לעשות טובה לזה וחוב לזה. דהיינו שהחסרון הוא מצד השליח, שאסור לו לייחד עשייתו עבור שולחו, אבל מצד המשלח, ודאי לא שייך לומר שאינו רשאי למנות לו שליח לכך, שהרי הוא רשאי לתפוס בעצמו ומדוע לא יוכל למנות גם כן שליח. ולפי זה יתבאר ענין הפועל שהוא מורכב משני דינים, מדין שליחות ומדין חצר. דהיינו שעיקר דינו הוא מחמת שליחות. שהרי מצד הבעלים כאמור אין כאן חסרון והם יכולים למנות שליח גם לצורך תפיסה מבעל חובם אלא שבסתם שליח אין השליח רשאי לעשות שליחות זו למשלח, ובזה עדיף הפועל שיש לו גם דין חצר

ומקשה רבא לרב נחמן: **והאמר רב**: **פועל יכול לחזור בו** מלהיות פועל **אפילו בחצי היום**. ואם יד פועל כיד בעל הבית, איך יכול לחזור בו?

אמר ליה רב נחמן: לעולם **כל כמה דלא הדר ביה** כל זמן שהפועל לא חזר בו ידו **כיד בעל הבית הוא**. **כי הדר ביה** ומה שהרשות בידו לחזור **טעמא אחרינא הוא** מטעם אחר הוא **דכתיב** [ויקרא כה נה] "**כי לי בני ישראל עבדים**" **עבדי הם** משמע שהם עבדים רק לה' **ולא עבדים לעבדים** שאינם נעשים עבדים לבני אדם שהם עצמם עבדים לה'.

ומכאן אנו למדים שפועל אינו כעבד של בעל הבית שלא יוכל לחזור בו. אלא אם הוא רוצה לחזור בו באמצע עבודתו ולוותר על שכרו שמכאן ואילך, יכול לעשות כן.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: **המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו**. [194]

ואם תאמר משנתנו הרי יקשה ממשנתנו שנאמר שאם אמר המגביה: אני זכיתי בה, זכה בה. ומשמע שעתה הוא רוצה לזכות בה למרות שבשעת הגבהה נתכוון לזכות לחבירו. ובכל זאת זכה בה משום שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו?

יש לתרץ, משום **דאמר** הרוכב: **תנה לי ולא אמר**: **זכה לי** שלא התכוון לעשותו שליח שיזכה לו על ידי הגבהתו, אלא שיתן לו את המציאה ואז יקנה אותה. וכיון שקודם הנתינה חזר בו השליח ורצה לקנותה לעצמו, זכה בה.

מתניתין:

ראה את המציאה על הארץ **ונפל עליה** ולא החזיק בה **ובא אחר והחזיק בה** שתפסה בידו, **זה שהחזיק בה זכה בה**. [195]

גמרא:

אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא: **ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום**

שהוא חצירו של הבעלים. ואף שהוא אינו יכול לקנות עבור הבעלים מדין חצר כיון שהוא גזירת הכתוב שחצר מהלכת אינו קונה אך במציאות הוא חצירו ויש לו את המעלה של חצר שכל עשיותיו מיוחדות לבעל הבית כיון שהוא קנוי לו על עשיות אלו ואין צריך בשליחותו דעת ויחוד למשלח ולכן הוא יכול לתפוס לבעל חוב של הבעל הבית שלו. [ובגט אי אפשר לומר שעבד יקנה בתורת שליחות שהרי אין שליחות כלל לעבד לענין גיטין כיון שאינו בתורת גיטין].

[194] כתבו התוס': אף על גב שמצינו שרבי יוחנן סבר התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קני, היינו דוקא במקום שלא שייך מיגו דזכי לנפשיה כגון שהלוה לא חייב כלום לאותו אחד שתופס אבל במציאה אמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. תוס' ד"ה א"ר. והרמב"ן כתב שרבי יוחנן סובר שמציאה לא הוי חב לאחריני כיון שאינו אלא מניעת הריוח.

[195] ואין זה בכלל עני המהפך בחררה שהנוטל ממנו נקרא רשע, שהאיסור הוא רק כשאדם רוצה לקנות דבר מה ובא אחר ומקדימו, כיון שאותו אדם היה יכול לטרוח ולמצוא מקום אחר לקנות. אבל במציאה ובהפקר אין איסור אם מקדימו כי אם לא יזכה כאן לא ימצא במקום אחר. תוס' ד"ה מעבירין.

שכל דבר הפקר הנמצא בתוך ארבע אמותיו של אדם הרי הוא שלו.[196]

מאי טעמא?

משום ד**תקינו רבנן** כך תיקנו חכמים **דלא ליתי לאנצויי** כדי שלא יבאו אנשים לידי ריב, מי תפס ראשון את המציאה.

אמר אביי: **מותיב רבי חייא בר יוסף פאה** רבי חייא בר יוסף הקשה על הדין של ארבע אמות ממשנה במסכת פאה.

אמר רבא: **מותיב רב יעקב בר אידי נזיקין** רב יעקב בר אידי הקשה על הדין של ארבע אמות ממשנה בסדר נזיקין.

ומבארינן: **אמר אביי**: **מותיב רבי חייא בר יוסף פאה** ששנינו במסכת פאה:

נטל אחד מן העניים **מקצת פאה** שלקט לעצמו **וזרק על השאר** על הפאה שעדיין לא נתלשה וסבר שבכך הוא קונה את השאר **אין לו בה כלום** שקונסים אותו ונוטלים ממנו אפילו את הפאה שכבר לקט [משום שרצה להעלים את יתר הפאה משאר העניים].

נפל לו עליה הפיל את עצמו על הפאה. או **פרס טליתו עליה** שפרס עליה את בגדו על מנת לזכות בה, **מעבירין אותו הימנה**. נוטלים ממנו את הפאה שנפל עליה או שפרס טליתו עליה, משום שהוא לא זכה בה על ידי הדרכים האלו.

וכן בעומר שכחה הדינים הללו נוהגים גם ב"שכחה" שהוא אחד ממתנות עניים שבעל הבית ששכח אלומה אחת בשדה אסור לו לשוב וליקחנה אלא הוא צריך להניח אותה לעניים.

ואי אמרת שארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום אם כן מדוע לא קנה העני את הפאה שנפל עליה **נקנו ליה ארבע אמות דידיה** והלא היא נמצאת בתוך ארבע אמותיו, ומדוע לא יקנה אותה בקנין ארבע אמות?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן**: כגון **דלא אמר אקני** שהוא לא אמר בפירוש שהוא רוצה לקנות את הפאה בקנין של ארבע אמות, ולכן לא הועיל לו הקנין הזה.

ומקשינן: **ואי תקון רבנן** אם כדבריך שחכמים תיקנו קנין של ארבע אמות **כי לא אמר מאי הוי** מדוע הוא צריך לומר בפירוש שהוא רוצה לקנות על ידי הקנין הזה?[197]

---

[196] באבני מילואים [ל ה] מבאר שנחלקו הראשונים במהות קנין הארבע אמות. הר"ן סובר שאת הארבע אמות עצמן הקנו חכמים לאיש העומד שם. והרמב"ן סובר שחכמים לא הקנו את הארבע אמות עצמן [כיון שאח"כ הוא הולך משם ולא תיקנו חכמים קנין לזמן] אלא רק הקנו את החפץ המונח בתוך ארבע אמותיו של האדם.

[197] אפילו לשיטת הרמב"ם שבחצר שאינה משתמרת צריך שיאמר שתזכה לו חצירו, מכל מקום ארבע אמות עדיף כיון שהוא יכול לנטות את עצמו וליטלה. מגיד משנה הל' גזילה ואבידה [יז ח]. ובבית יוסף [רסח] כתב טעם אחר שבארבע אמות כל הטעם משום דלא ליתי לאנצויי. ואם היה צריך לומר שיקנה לו שוב יבאו לידי מריבה אם אמר או לא.

ומשנינן: **כיון דנפל, גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני, בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני** שעל ידי נפילתו גילה את דעתו שהוא אינו רוצה לקנות את הפאה בתורת תקנת חכמים של ארבע אמות אלא על ידי הנפילה. [198] וכיון שהנפילה אינה קונה נמצא שלא קנה כלל לא על ידי הנפילה ולא על ידי הארבע אמות. [199]

דף י:

רב פפא אמר: לכך לא קנה העני את הפאה בארבע אמות, משום **שכי תקינו ליה רבנן ארבע אמות** אימת תיקנו חכמים קנין ארבע אמות רק **בעלמא** ברשות הרבים או בצידי רשות הרבים או בסמטא שהם רשות של הכל. אבל **בשדה דבעל הבית** בשדה השייכת לאדם מסויים כגון השדה הזאת שהעני ליקט בה פאה **לא תקינו ליה רבנן** שם לא תיקנו חכמים את הקנין של ארבע אמות.

ומבאר רב פפא: **ואף על גב דזכה ליה רחמנא בגוה** והרי התורה נתנה רשות לעניים ליכנס לתוך שדה של כל אדם כדי ללקוט פאה, ואם כן דין הוא שיהא נוהג שם קנין ארבע אמות?

כי זכה ליה רחמנא, דוקא **להלוכי בה ולמינקט פאה**. התורה נתנה לעני רק את הזכות ללכת בשדה וללקוט פאה, אבל **למיהוי חצירו**, שיהא לו זכות ממש כאילו היא חצרו, **לא זכה ליה רחמנא**, ולכן לא שייך שם קנין ארבע אמות.

---

[198] כתב הנמוקי יוסף: שכיון שזו תקנת חכמים היא, לכן שומעין לו, וכאילו אומר אי אפשי בתקנת חכמים. וביאר הרע"א דודאי פשוט דאף בחצר ממש שהוא דאורייתא אם לא רצה לקנות אין חצירו קונה לו בעל כרחו אלא שזה רק כשהוא אינו רוצה לקנות את החפץ כלל, אבל באותו רגע שהוא רוצה לקנות את החפץ אלא שרוצה לקנותו בקנין אחר בזה יש חילוק שבחצר גמור קונה לו החצר כיון שרצונו לקנות את החפץ אבל בארבע אמות שהוא רק מדרבנן אין הם קונים לו. ולפי זה כתב, כי מה שמועיל גילוי דעתו שלא יקנה בארבע אמות, אין הכוונה שהוא אינו רוצה שהארבע אמות יקנו לו את החפץ, שעל זה לא היה מועיל הגילוי דעת, שהרי הר"ן בגיטין כתב שלאחר שתיקנו חכמים ארבע אמות הרי הוא חצירו ממש מדאורייתא, שהפקר בית דין הפקר והם הקנו לו את הארבע אמות שיהיו כחצירו. ואם כן כמו שבחצר אינו מועיל גילוי דעתו שלא יקנה לו חצירו [כשהוא רוצה בעצם לקנות את החפץ], כך גם בארבע אמות לא היה מועיל מה שהוא אינו רוצה שהארבע אמות יקנו לו את החפץ. אלא הכוונה שהוא אינו רוצה כלל שהארבע אמות יהיו שלו וממילא אינם קונות לו. והנפקא מינה, שאם נפלו שני חפצים לתוך ארבע אמותיו ואמר שרוצה לקנות אחד מהם בקנין ארבע אמות, ועל השני נפל וגילה דעתו שרוצה לקנותו רק בנפילה. בזה לא יועיל גילוי דעתו שכיון שהוא רוצה בארבע אמות הללו שיהיו כחצירו לצורך קנין החפץ השני ממילא נעשה חצירו וקונה גם את החפץ הזה שנפל עליו. [ראה שם שהדבר אינו ברור וצריך עיון]. שו"ת רע"א חלק ב [צו].

[199] הקשה הרע"א: אם כן למה אמרה המשנה שבא אחר והחזיק בה הרי מיד שבא לתוך ארבע אמות של המציאה קנאה כיון שהראשון לא ניחא ליה שיקנה לו הארבע אמות ואין לו זכות בהם, ממילא הם קנויים לשני שבא לשם? ותירץ שאף הראשון גילה דעתו שהוא לא רוצה לקנות בקנין ארבע אמות מכל מקום לענין זה ניחא ליה שאדם אחר לא יקנה בארבע אמותיו. ועוד תירץ שלפי תירוץ אחד בתוס' קידושין [נט א] שגם בדבר של הפקר שייך מהפך בחררה. אם כן כיון שהשני אסור לו לקנות את המציאה לכתחילה משום שהראשון הוא עני המהפך בחררה לכן לא תיקנו לו חכמים קנין ארבע אמות.

וממשיכה הגמרא לבאר: **אמר רבא**: **מותיב רב יעקב בר אידי נזיקין**! רב יעקב בר אידי הקשה על הדין של ארבע אמות ממשנתנו, שהיא בסדר נזיקין:

ראה את המציאה ונפל לו עליה, ובא אחר והחזיק בה, זה שהחזיק בה זכה בה.

ואי אמרת שארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום, מדוע לא קנה את המציאה שנפל עליה?

נקנו ליה ארבע אמות דידיה! הרי גם לולי הנפילה היא נמצאת בתוך ארבע אמותיו?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן**: **דלא אמר אקני** שהוא לא אמר בפירוש שהוא רוצה לקנות את המציאה על ידי קנין ארבע אמות.

ומקשינן: **ואי תקון רבנן** קנין ארבע אמות, **כי לא אמר** בפירוש שהוא רוצה לקנות בקנין הזה, **מאי הוי**?

ומשנינן: **כיון דנפל עליה, גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני, בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני**. ולכן אינו קונה בארבע אמות.

רב ששת אמר: לכן אינו קונה את המציאה שנפל עליה בארבע אמות, משום שהמציאה נמצאת ברשות הרבים. **וכי תקינו רבנן** היכן תיקנו חכמים קנין ארבע אמות, דוקא **בסמטא, דלא דחקי רבים**, שאין שם הרבה אנשים, אבל **ברשות הרבים, דקא דחקי רבים, לא תקינו רבנן** קנין ארבע אמות, כי אין לאדם שם ארבע אמות המיוחדות לו שהרי הרבה אנשים עומדים סביבו. [200]

ומקשינן: **והא** ריש לקיש "ארבע אמות של אדם קונות לו "**בכל מקום**" **קאמר**, ומשמע אפילו ברשות הרבים?

ומתרצינן: "**כל מקום**" **לאתויי צידי רשות הרבים**. שאפילו בצידי רשות הרבים יש קנין ארבע אמות, ששם אין כל כך דוחק אנשים. אבל ברשות הרבים ממש לא תיקנו חכמים קנין ארבע אמות.

ואמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא: **קטנה אין לה חצר**. אשה שהיא קטנה וזרק לה בעלה גט לתוך חצרה אינה מתגרשת בכך משום שקטנה אין לה קנין חצר. **ואין**

[200] הקשו הראשונים: מדוע היו צריכים חכמים לתקן קנין משיכה - שקונה רק בסימטא - הרי יכול לקנות על ידי ארבע אמות? ויש מהראשונים שהסיקו מכך שקנין ארבע אמות אינו מועיל רק במציאה והפקר ולא במקח וממכר ומתנה שהרי שם לא שייך הטעם שמא יבאו לידי מדידה. והנמוקי יוסף הביא מירושלמי שאפילו במקח וממכר ומתנה יש קנין ארבע אמות. וכתב לתרץ שקנין ארבע אמות אינו מועיל רק כשהקונה הגיע ראשון לאותם ארבע אמות. אבל אם הניחו קודם את הכלי שם הרי אותם ארבע אמות קנויים לבעל הכלי ואין הקונה יכול לזכות על ידיהם ולכן הוצרכו לתקן קנין משיכה. וכתב הש"ך בחושן משפט [ר ה] שזה דוקא במכר ומתנה אבל במציאה אין חילוק אם קדם הזוכה למציאה או לא כדמוכח בסוגיין בפאה שקדמה הפאה לאדם ובכל זאת שואלת הגמרא שיקנה לו ארבע אמות. וביאור הדבר שבמציאה והפקר אין להם בעלים שיהא קנוי להם המקום. ועוד תירץ הש"ך שהוצרכו לתקן משיכה באופן שמושך את החפץ על ידי חבל מחוץ לארבע אמות.

לה ארבע אמות, אם זרק לה בעלה את הגט לתוך ארבע אמותיה גם כן אינה מגורשת, למרות שאשה גדולה היתה מתגרשת בכך. משום שלא תיקנו חכמים לקטנה קנין ארבע אמות [שהוא מעין קנין חצר, וכיון שאין לה קנין חצר לא תיקנו לה ארבע אמות].

ורבי יוחנן משום רבי ינאי אמר: יש לה חצר ויש לה ארבע אמות. שהקטנה מתגרשת גם על ידי חצרה וגם על ידי ארבע אמות.

ומבארינן: **במאי קמיפלגי** ריש לקיש ורבי יוחנן?

מר רבי יוחנן **סבר**: **חצר משום ידה איתרבאי** הטעם שאשה מתגרשת על ידי נתינת הגט בחצרה הוא משום שחצר האדם נחשבת כידו, שידו היינו רשותו. [201] ומה שנאמר בגט "ונתן בידה" בכלל זה גם חצרה.

ולכן גם קטנה יכולה להתגרש על ידי חצרה **שכי היכי דאית לה יד** כשם שיש לה לקטנה "יד" לקבל את גיטה ולהתגרש בו, [202] **חצר נמי אית לה כך יש לה** גם "חצר" שתוכל להתגרש על ידו.

ומר ריש לקיש **סבר**: **חצר משום שליחות איתרבאי** שדין קנין החצר נלמד מדין שליחות שהחצר הוא כשלוחו של האדם, ומאחר ששליחות מועילה בקבלת הגט, מועיל גם חצר. ולכן קטנה אינה יכולה להתגרש על ידי חצר. היות **וכי היכי דשליחות לית לה**, כשם שקטנה אינה יכולה להתגרש על ידי שליח שהרי קטנים אינם בדין שליחות, [203] **חצר נמי לית לה**. כך אינה יכולה להתגרש על ידי חצרה. [204]

ומקשינן: **מי איכא** וכי יש **מאן דאמר: חצר משום שליחות איתרבאי**?

והתניא: נאמר בפרשת משפטים "אם המצא תמצא **בידו** הגניבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם".

---

[201] כמו שנאמר "ויקח את כל ארצו מידו". רש"י

[202] שמשעה שהיא יודעת לשמור את גיטה היא מגורשת. ולא מיעטה התורה אלא שיטה שמשלחה וחוזרת. רש"י.

[203] שבכל המקורות שמהם למדים תורת שליחות נאמר בתורה "איש". משמע דוקא גדול. רש"י.

[204] בקהלות יעקב [טו] הביא שרע"א הקשה למה לא מהני חצר לקטן לפי שאין לו שליחות? והרי כל הטעם שאין שליחות לקטן הוא משום שאין לו דעת למנות שליח, מה שאין כן בחצר, שאפילו בגדול אין צריך מינוי אלא שמעצמו החצר נעשה שלוחו של בעל הבית? ותירץ הקהלות יעקב שגם בחצר אמנם אין צריך שהבעלים יאמרו בפירוש שממנים את החצר לשליח אך אין זה משום שאין צריך כלל מינוי שליחות לחצר אלא משום שבדרך כלל אנן סהדי שהבעלים מייחדים את החצר לצורך תשמישם וזה כעין מינוי שליחות [ובחצר שאינה משתמרת שאינה מיוחדת לבעלים להניח שם חפציהם, באמת צריך שיהיו עומדים בצד חצרם], ולשיטת הרמב"ם צריכים הבעלים לומר בפירוש תזכה לי שדי והיינו משום מינוי שליחות. ולכן בקטן שאין לו דעת לייחד החצר לצורך עצמו בקביעות ממילא אין חצירו זוכה לו דהוי כחסר במינוי השליחות.

אין לי שהוא חייב כפל **אלא** כאשר גנב **בידו** ממש. נכנסה הבהמה לתוך **גנו חצירו וקרפיפו** [מחסן עצים] ונעל בפניה את הדלת על מנת לגונבה, [205] **מנין** שהוא מתחייב בתשלומי כפל על גניבתו?

תלמוד לומר "**המצא תמצא**" מכפל הלשון דרשינן **מכל מקום** שגם בגנו וחצירו הוא נחשב כגנב להתחייב בתשלומי כפל.

ואי סלקא דעתך חצר משום שליחות איתרבאי, אם כן מצינו שליח לדבר עבירה שהחצר נעשה שלוחו של הגנב לדבר עבירה?

וקיימא לן: אין שליח לדבר עבירה שלא נאמרה בזה תורת שליחות שהמשלח יתחייב על מעשה עבירה של השליח כאילו הוא עשהו. וכיצד מתחייב הגנב על גניבה שנעשתה על ידי חצירו? [206] ומתרצינן: **אמר רבינא**: לעולם חצר משום שליחות איתרבאי, ובכל זאת יתכן שהחצר תהא שליח לדבר עבירה. משום ש**היכא אמרינן** אימתי אנו אומרים **דאין שליח לדבר עבירה** רק **היכא דשליח בר חיובא הוא** שאף השליח מוזהר שלא לעשות את העבירה, ולכן אין לחייב את המשלח עלן העבירה של השליח כי לא היה לו לשמוע למשלח ולעשות את העבירה ש"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין". [207] **אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא, מיחייב שולחו**. המשלח מתחייב אפילו שהוא דבר עבירה. ולכן מתחייב הגנב על חצרו למרות שחצר משום שליחות.

ומקשינן: **אלא מעתה** שיש שליח לדבר עבירה באופן שהשליח אינו בר חיובא. אם כן **האומר לאשה ועבד: צאו גנבו לי! דלאו בני חיובא נינהו**. שהאשה והעבד פטורים

[205] כך כתב רש"י. וכתב בקצות החשן [שמח ב] שמשמע מרש"י שאם לא עשה שום מעשה אלא שנכנסה לרשותו ונתכוין לגוזלה אינו חייב עליה. שלענין גזילה אינו נעשה גזלן במחשבה לבד עד שיעשה מעשה בידים.

[206] הקשה בשיטה מקובצת: שמא גילתה התורה בגניבה שיש שליח לדבר עבירה כמו מעילה וטביחה שגזירת הכתוב שבהם יש שליח לדבר עבירה? ותירץ שהגמרא שואלת משום שידעה שכך הלכה שבגניבה אין שליח לדבר עבירה, וכמו שאמרו לעיל [ח א] "אילו אמר לשלוחו צא וגנוב לי וגנב פטור". ובפני יהושע תירץ שאם כן מנא ליה לברייתא לרבות חצר בגניבה דלמא הכתוב לא בא לרבות אלא את עצם השליחות ששייך בגניבה למרות שהוא דבר עבירה ולא חצר. אלא ודאי שאי אפשר לרבות שליח כיון שאין שליח לדבר עבירה, ומוכח שמה שמרבים חצר הוא מטעם ידה ולא משום שליחות.

[207] סברא זו נאמרה בגמרא במסכת קידושין [מב ב] שלכן אין שליח לדבר עבירה משום שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. וכתב הרע"א שלכאורה נראה שביאור הדבר שהשליח היה לו לשמוע לדברי הרב, והוי שליחות באיסור ובטלה השליחות. אלא שהסמ"ע כתב שהסברא היא שיכול המשלח לומר שחשב שהשליח לא ישמע לו. והנפקא מינה בין שתי הסברות בישראל מומר לכל התורה שאנו יודעים שהוא יעבור על האיסור ויעשה השליחות שלפי הסברא הראשונה בכל זאת השליחות בטלה כיון שהיא באיסור, ולפי הסמ"ע לא שייך לומר שהמשלח סבר שלא ישמע לו. וראה שם שהוכיח מהסוגיא לעיל [ח א] בשותפים שגנבו שגם כאשר גנבו ביחד וכל אחד רואה שהשני גונב לעצמו שייך אין שליח לדבר עבירה. וזו ראיה נגד הסמ"ע.

[208] הקשה הרע"א: מה בכך שהם אינם חייבים לשלם הרי הם עוברים על לא של "לא תגזול" ומצד זה הם נקראים בני חיובא כמו בכל עבירה שבתורה? הנודע ביהודה אבן העזר קמא [עה] מתרץ שלמאן דאמר הזה צריך שיהא

מלשלם על גניבתם. [208] **הכי נמי** האם נאמר **דמחייב שולחן** שהמשלח יתחייב על גניבתם?

ומתרצינן: **אמרת: אשה ועבד בני חיובא נינהו**. בעצם הם חייבים לשלם עבור מה שגנבו. **והשתא מיהא לית להו לשלומי** רק שאי אפשר לחייבם למעשה כי אין להם לשלם, שהרי ממון האשה והעבד שייכים לבעל ולאדון.

וברגע שיתאפשר להם לשלם הם באמת יתחייבו **דתנן: נתגרשה האשה** מבעלה, או **נשתחרר העבד חייבין לשלם**.

ולכן הם אינם יכולים להיות שלוחים על גניבה כי אין שליח לדבר עבירה. [209]

על השליח אותו חיוב שיש על המשלח, כגון כהן שאמר לכהן שיקדש לו אשה גרושה, שהשליח עובר על אותו איסור כמו המשלח. אבל אם אין על השליח אותו חיוב, כגון כאן בגניבה, שאין עליו חיוב תשלומין, אינו נקרא בר חיובא, ויש שליח לדבר עבירה כזה. והגרש"ש [ט] מתרץ על פי מה שחידש, שעיקר הקנין בגניבה הוא כדי להתחייב באונסין, שלא הקפידה תורה על מעשה הגניבה לבד שיהא נעשה על ידי קנין שקונים בכל מקום אלא צריך שיהא קנין כזה שמוציאו מרשות הבעלים שיתחייב על ידי זה באונסין, ובמקום שאינו מתחייב באונסין, כאילו לא עשה שום מעשה קנין בגניבה זו, שעיקר הקפדת התורה שהצריכה קנין הוא לא רק על המעשה אלא על ההוצאה מרשות דהיינו חיוב האונסין. ולכן באשה ועבד שסלקא דעתך דגרמא שאינם בני חיובא אם כן אין עליהם שום חיוב אונסין וממילא אין להם שום קנין בגניבה זו וממילא לא עברו על לאו דלא תגנוב כלל. ועוד תירץ [יא] שלכאורה הדבר תלוי בשני התירוצים בתוס' ד"ה דאמר אם בכל שליח לדבר עבירה בטלה השליחות לגמרי או שהשליחות קיימת רק שהמשלח אינו מתחייב בעונשין על עבירה זו. שלפי הצד שהשיחות קיימת אם כן אפשר לחלק בין הנושאים שאמנם לענין הלאו של לא תגנוב הם בני חיובא ואין האיסור מתייחס למשלח אבל לענין תשלומי גניבה כיון שהאשה והעבד אינם בני חיובא, ראוי לחייב את המשלח. שבאמת תשלומי גניבה אינם עונש על עבירת הגניבה אלא הם חיוב כשאר חיובי התורה כדין מזיק ושומר. וכשם שלענין קידושי כהן וגרושה [עליהם מוסבים דברי התוס' הנ"ל] אנו מחלקים בין קיום המעשה לעונש המעשה, שלגבי קיום המעשה נחשב כאילו עשאו המשלח ואילו לגבי העונש לא נחשב כאילו עשאו המשלח, כך נחלק בין איסור הגניבה לבין תשלומי הגניבה. ועוד כתב שאפילו לפי הצד השני של התוס' שהשליחות בטלה שלכאורה לפי זה עדיין יקשה איך יתכן שהמשלח יתחייב בתשלומין מאחר שיש במעשה האשה והעבד עבירה של לא תגנוב וממילא בטלה השליחות? אולם יש לבאר שדיעה זו סוברת שהטעם שהשליחות בטלה הוא משום שיש במעשה הזה חלק אחד שאינו יכול להתייחס למשלח והוא העבירה והעונש לכן גם כל המעשה אינו מתייחס למשלח ובטלה השליחות. וזה רק בקידושין וכדומה שהוא מעשה שכל קיומו ותלותו תלוי בשליחות שלולי התייחסות המעשה למשלח לא חלין הקידושין כלל, וכיון שאי אפשר לייחס למשלח את כל השליחות ממילא בטלין הקידושין. אבל במעשה שאין בו שום חלות אלא פעולה גרידא כמו מזיק יגנב שבכל אופן שיהיה המעשה אינו יכול להתבטל, והנידון הוא רק למי לייחס את הפעולה יש לומר שאמנם חלק העבירה והעונש אינו מתייחס למשלח אך חלק המעשה שהוא קיים בפני עצמו ואינו תלוי בשליחות הוא אכן מתייחס למשלח. ולכן באשה ועבד אף שחלק העבירה אינו מתייחס למשלח אך חיוב התשלומין שהאשה והעבד אינם בני חיובא לגביהם ראוי שיתייחס למשלח והוא יתחייב בתשלומין. והקהלות יעקב [טז ח] כתב לתרץ, שהאיסור של לא תגזול והחיוב תשלומין באים על ידי שני מעשים נפרדים. שעל האיסור הוא עובר משעה שאחז הדבר על מנת ליטלו, אף על פי שעדיין לא הגביהו ולא עשה בו מעשה קנין [וראיה לדבר שהרי גם בקרקע עוברים בלא תגזול אף על פי שאין שם מעשה קנין שהרי קרקע אינה נגזלת]. ואילו חיוב התשלומין בא רק על ידי הקנין. ולכן הוי סלקא דעתך של המקשה, כיון שלגבי דין תשלומין אין האשה והעבד בני חיובא, יהא מעשה הקנין של הגניבה נחשב על שם המשלח, כי העבירה של לא תגזול אינה מבטלת את השליחות כיון שהיא באה על ידי מעשה אחר.

[209] הקשו תוס': אם כן בחרש שוטה וקטן שפטורים לגמרי מתשלומין היה צריך לומר שיש שליח אפילו לדבר עבירה, והרי שנינו בבבא קמא [נט ב] השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם? ותירצו שחרש שוטה וקטן לא בני שליחות בכלל. תוס' ד"ה אשה.

רב סמא אמר: הטעם שהגנב מתחייב גם על ידי חצירו למרות שחצר משום שליחות ואין שליח לדבר עבירה, משום **שהיכא אמרינן** אימתי אנו אומרים: **אין שליח לדבר עבירה**, רק **היכא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד**, שהשליח הוא בר בחירה והוא יכול להימנע מלבצע את השליחות. **אבל חצר**, **דבעל כרחיה מותיב בה**, שהחצר אינה יכולה להתנגד שהבעלים לא ישתמשו בה, **מיחייב שולחו**. הבעלים המשלחים את החצר מתחייבים על מעשה החצר למרות שהוא דבר עבירה. [210]

ומבארינן: **מאי בינייהו**? מה הנפקא מינה להלכה בין שתי התירוצים של רבינא ורב סמא?

איכא בינייהו: **כהן דאמר ליה לישראל**: **צא וקדש לי אשה גרושה**! האסורה עליו באיסור לאו, שכולל לא רק את הביאה עליה אלא גם את עצם מעשה הקידושין. ואילו הישראל אינו אסור בגרושה. [211]

אי נמי: **איש דאמר לה לאשה**: **אפקי לי קטן**! הקיפי בשליחותי את פאת ראשו של הקטן, [212] שגם המקיף פאת ראשו של השני הוא בכלל הלאו של "לא תקיפו פאת ראשיכם".

[210] דעת רע"א שרב סמא אינו סובר שהטעם שאין שליח לדבר עבירה משום שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, שלפי זה היה צריך להיות תלוי רק אם השליח הוא בר חיובא. והמשנה למלך בהלכות מלוה [ה יד] כתב שרב סמא מודה לסברא של דברי הרב ודברי התלמיד, אלא שהוא סובר שאף שהשליח אינו בר חיובא הרי הוא יודע שהמשלח מוזהר בזה, ולכן שייך לומר שהמשלח היה סבור שהשליח לא ישמע לו להכשילו באיסור. וכן כתב בשיטה מקובצת בשם תלמיד הר"פ שמחלוקת רבינא ורב סמא היא, שלרבינא צריך שהשליח יהא בר חיובא על העבירה עצמה ורב סמא סובר שדי שיהא בר חיובא על לפני עור.

[211] אבל כהן נקרא בר חיובא, אף שהוא אינו עובר איסור כשמקדש גרושה לכהן אחר, מכל מקום הואיל ואם היה מקדשה לעצמו היה עובר על איסור לכן הוא נקרא בר חיובא. והישראל, אף שהוא עובר על לפני עור לא תתן מכשול כשהוא מקדש לכהן, מכל מקום כיון שאם היה מקדשה לעצמו לא היה עובר על איסור, לא הוי בר חיובא. תוס' ד"ה דאמר. ביאור דבריהם שכיון שבשרש העבירה אין השליח בר חיובא רק משום לפני עור, לא אמרינן בזה אין שליח לדבר עבירה וכמו שכתבו בשיטה מקובצת ראה הערה 26. שו"ת רע"א [קכט] וראה עוד שם [קצב]. והגרש"ש [יג] כתב שלכאורה הדבר מפליא, מה בין כהן לישראל שהרי למעשה גם כהן אינו עובר על קידושי חבירו. וביאר שכהן מוזהר בקידושי גרושה מצד קדושת כהונה. והנה אף שהעבירה בשלימותה היא שלא יקח הכהן עצמו גרושה, אבל חלק מהעבירה היא גם שלא לחלל כהונה. ולכן אם כהן מקדש גרושה לכהן אחר, גם כן עושה חלק קצת מהעבירה. מה שאין כן ישראל, אף שהוא מוזהר בלפני עור, אינו נקרא בר חיובא כיון שבנוגע לעצם האיסור לא נאמר אצלו לאו זה בכלל. ומדברי תוס' אלו שהישראל עובר על לפני עור כשהוא מקדש גרושה לכהן, הקשו על האמונת שמואל [יד] שכתב שלאו של לפני עור אינו אלא במי שמצוה על עצם האיסור [שהוא כעין תולדה של איסור שלא רק הוא לא יעבור אלא גם לא יכשיל אחרים] אבל מי שאינו מצוה כלל על האיסור אינו מצוה גם על לפני עור? ותירצו האחרונים שזה לא נאמר רק כשהוא אינו אלא גורם בלבד לחבירו שיעבור אבל כשהוא מאכילו בידים כגון כאן שהוא מקדש לו אשה גרושה, הוא עובר על לפני עור אף שאינו בן חיוב באותה עבירה. ויש שתירצו שכוונת התוס' שהישראל עובר על לפני עור בכך שהוא מכשיל את הגרושה, שגם היא מוזהרת שלא לינשא לכהן. ואיסור זה שייך גם בישראל, כשאב מקבל קידושין מכהן לבתו הגרושה מן האירוסין.

[212] הוא הדין גדול. אלא שגדול מן הסתם לא יסכים שיקיפו לו פאת ראשו שאפילו אם לא יעשה שוב מעשה הוא עובר בלא תקיפו. רש"י ותוס' ד"ה אקפי.

ואילו אשה אינה לגמרי בכלל האיסור הזה.[213]

להך לישנא דאמר, לפי רב סמא האומר: **כל היכא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד** לא מיחייב שולחו, שהדבר תלוי רק אם השליח ביכולתו להתנגד לביצוע השליחות או לא. אם כן **הכי נמי**, בכהן וגרושה ובהקפת הפאה, **אי בעי עביד אי בעי לא עביד**. הרי השליח יכול להתנגד מלעשות את השליחות. ולכן חל כאן הכלל של אין שליח לדבר עבירה, **ולא מיחייב שולחו**. המשלח אינו מתחייב על מעשה השליח.

ולהך לישנא דאמרת לרבינא האומר: **כל היכא דשליח לאו בר חיובא מיחייב שולחו**, שאם השליח אינו מוזהר באיסור זה, אז אין את הכלל של אין שליח לדבר עבירה אלא **מיחייב שולחו**, המשלח חייב עבור מעשה השליח. אם כן **הני נמי**, הישראל והאשה הם אינם אסורים לעשות את מעשה השליחות הזה, לכן לא נאמר כאן הדין של אין שליח לדבר עבירה אלא **מיחייב שולחן** הכהן והאיש אכן מתחייבים על מעטה השליח שלהם.[214]

ומקשינן: **ומי איכא למאן דאמר**, וכי יש מי הסובר **חצר לאו משום ידה איתרבאי**? **והתניא**: נאמר בפרשה של גירושי אשה "וכתב לה ספר כריתות ונתן **בידה**". אין לי ללמוד מכאן שהיא מתגרשת **אלא** כאשר נתן לה את הגט **בידה**. **נתן לתוך גגה חצירה וקרפיפה מנין** שהיא מגורשת?

---

[213] שכל שאינו בכלל האיסור של "לא תשחית פאת זקנך" אינו בכלל האיסור של "לא תקיפו". רש"י. הקשו האחרונים: הרי אסור לאשה להקיף את הקטן משום שאסור לספות לקטן איסור בידים? הבית הלוי חלק א' [טו ב] מתרץ על פי מה שכתב האמונת שמואל לגבי לאו של לפני עור, שאינו אלא במי שהוא עצמו מוזהר על איסור זה, אבל מי שאינו מוזהר על אותו איסור אינו עובר על לפני עור אם מכשיל אחרים באותו איסור. כך אפשר לומר, שהאיסור של ספייה בידים לקטן אינו רק במי שמצווה על אותו איסור. ולכן אשה שאינה אסורה בהקפת הראש, גם אינה אסורה לספות לקטן בידים.

[214] הקשה בקובץ הערות על יבמות [עב]: איך יתחייב האיש על הקפת האשה? הרי לא נעשה איסור כלל בהקפת האישה. והרי פשיטא שטמא שיאמר לטהור ליכנס למקדש בשליחותו, הרי הוא פטור לכולי עלמא, אפילו למאן דאמר יש שליח לדבר עבירה, משום שלא נעשה שום עבירה בכניסת הטהור למקדש, ומאי שנא בהקפת האשה לקטן? ותירץ, מה שחילקה תורה לענין הקפה בין איש לאשה, אינו משום שיש הבדל בין מעשה איש למעשה האשה. אלא ההבדל הוא את מי אנו רוצים לחייב, את האיש או את האשה. ולו יצוייר שהיינו יכולים לחייב את האיש על מעשה האשה, הוא היה חייב, כי מצד המעשה של האשה אין פטור על הקפה. וכן להיפך, אי אפשר לחייב את האשה על מעשה האיש. ולכן אם יש שליח באופן של הקפת האשה את הקטן, יש לחייב את האיש על מעשיה. מה שאין כן בטמא שנכנס למקדש, שם ההבדל תלוי רק במעשה, ולא באיש הנכנס, שהרי גם טהור מוזהר שלא ליכנס למקדש בטומאה וגם טמא מותר ליכנס למקדש שלא בטומאה. ולכן, טמא שאמר לטהור ליכנס למקדש פטור, כי אין זה מעשה עבירה כלל. ואילו טהור שיאמר לטמא ליכנס למקדש, יתחייב שולחו אם נאמר שיש שליח לדבר עבירה. ובהקפה הוא להיפך, שאיש שיאמר לאשה אקפי לי קטן, חייב האיש. ואשה שאמרה לאיש, פטורה. וראה נודע ביהודה אבן העזר קמא [עה] בסוף התשובה, שנקט בפשיטות שטמא שאמר לטהור אכול את הקודש מתחייב הטמא, לפי רבינא שתלוי בבר חיובא. וראה עוד שו"ת חת"ס אורח חיים [רא].

תלמוד לומר "ונתן". מכך שלא אמר הכתוב "ובידה יתנהו", דרשינן את ה"ונתן" בפני עצמו, לומר, **מכל מקום**! דהיינו שגם נתינה כל שהיא לרשותה, כגון לתוך גגה או חצירה דיה לענין גט.

הרי שחצר הוא משום יד. שאילו היה חצר מטעם שליחות לא היינו צריכים לריבוי מיוחד שהאשה מתגרשת על ידי חצרה, שהרי כבר למדנו שהיא מתגרשת על ידי שלוחה! [215]

ומשנינן: **לענין גט** באמת **כולי עלמא לא פליגי דחצר משום ידה איתרבאי**, כפי שמוכח מהריבוי האמור בפרשת גירושין, וקטנה אכן יכולה להתגרש על ידי חצרה **כי פליגי** ריש לקיש ורבי יוחנן, לא נחלקו רק **לענין מציאה**, האם יש לקטנה חצר שתוכל לקנות על ידה את המציאה. [216]

מר רבי יוחנן סבר:

דף יא.

ילפינן מציאה מגט. אנו למדים את דין המציאה מגט, שכשם שלענין גט יש לקטנה חצר, כך גם לענין מציאה. [217]

ומר ריש לקיש **סבר**: **לא ילפינן מציאה מגט**. כי אי אפשר ללמוד ממון מאיסור, שאמנם לענין גט החצר הוא משום יד. אך לענין מציאה שהוא ענין של ממון אנו לומדים את דין החצר מדרשא אחרת של "המצא תמצא" האמור לענין גניבה, ושם יתכן שהחצר הוא משום שליחות [ובכל זאת הוצרך הכתוב להשמיענו שהגנב מתחייב גם על ידי חצירו

[215] כך פירש רש"י. והקשה המהר"ם: וכי אין צריך בפסוק להשמיענו ששייך שליחות בחצר? הרי חצר אינה בר דעת ובמה היא עדיפה על שוטה וקטן שאין בהם שליחות? והתוס' מפרשים שהראיה היא שאם היה מטעם שליחות לא היתה מתגרשת בחצר בעל כרחה, שהרי אי אפשר להיות שלוחו של אדם בעל כרחו, וגם קטנה לא היתה מתגרשת בחצר שאין שליחות לקטן. ומהברייתא משמע שהתנא משוה את החצר לידה ודינם אחד. ולכן לקמן, הגמרא מחלקת בין גט למציאה, שבמציאה נלמד דין החצר מגניבה, ושם גם אם החצר מדין שליחות הוא דומה לגמרי לידו של הגנב, שגם בידו אינו קונה את הגניבה בעל כרחו, וכן אינו קונה את הגניבה אם הוא קטן. תוס' ד"ה ואי.

[216] הרעק"א הביא בתשובה [קלג] שהנמוקי יוסף הקשה איך בכלל קונה חצר במציאה למאן דאמר חצר משום שליחות [ולמסקנת הגמרא קטן מקטנה לא ילפינן וחצר דגברא הוא משום שליחות] והרי כל הטעם שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו הוא משום מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה [שאם לא כן הוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים ראה הערה 10] ובחצר לא שייך לומר מיגו דזכי לנפשיה? ותירץ הרע"א שחצר עדיף משליח שכיון שהוא שלוחו לכל דבר הרי הוא כפועל, ובפועל מבואר בגמרא לעיל שלכולי עלמא יכול להגביה מציאה עבור בעל הבית כיון שידו כיד בעל הבית. ועוד הביא שם בשם הבית מאיר לתרץ, שכל הטעם בתופס לבעל חוב שלא קנה הוא משום דהוי שליח לדבר עבירה [ראה הערה 7 בשם הפני יהושע], ובחצר הרי קיימא לו שיש שליח לדבר עבירה. וראה שם שהקשה עליו.

[217] הילפותא אינה אלא מדרבנן, שהרי כל זכיית הקטן במציאה אינה אלא מדרבנן כמבואר לקמן [יב א]. תוס' ד"ה ילפינן.

כדי שלא נאמר אין שליח לדבר עבירה]. [218] ולכן קטנה, שאין לה דין שליחות, אין לה גם חצר לענין ממון. [219]

ואי בעית אימא: **בקטנה כולי עלמא לא פליגי דילפינן מציאה מגט** שהרי בקטנה מצינו שהתורה ריבתה במפורש שיש לה חצר לענין גט ולכן ילפינן אצלה שגם לענין מציאה יש לה חצר.

והכא בקטן קא מיפלגי. ריש לקיש ורבי יוחנן חולקים רק לענין קטן האם יש לו חצר לענין מציאה.

מר רבי יוחנן **סבר**: **ילפינן קטן מקטנה** שגם לקטן יש חצר לענין מציאה.

ומר ריש לקיש **סבר**: **לא ילפינן קטן מקטנה** וקטן אין לו חצר לענין מציאה.

ואיבעית אימא: **מר אמר חדא ומר אמר חדא**, ריש לקיש ורבי יוחנן דיברו כל אחד בענין אחר, **ולא פליגי**. אין ביניהם שום מחלוקת.

ריש לקיש מדבר לענין מציאה, שאין לקטנה חצר, ורבי יוחנן מדבר לענין גט, ששם יש לקטנה חצר. או שריש לקיש מדבר לענין קטן ורבי יוחנן מדבר לענין קטנה.

מתניתין:

מי שיש לו שדה, **וראה אותן**, את האנשים, כשהם **רצין אחר מציאה**, לזכות במציאה של דבר הפקר שנמצא עתה בשדהו, או שראה אותם רצים **אחר צבי שבור** ברגליו, הנמצא בשדהו, ואינו יכול לברוח ממנה מחמת שנשברו רגליו, או שראה אותם רצים **אחר גוזלות שלא פרחו**, והם נמצאים בשדהו, ואם לא יטלום אותם האנשים הם ישארו בשדהו וישתמרו בו, **ואמר** בעל השדה: **זכתה לי שדי!**

זכתה לו שדהו בכל המציאות הללו, כיון שחצרו של אדם קונה לו את מה שבתוכה, כאשר הדבר משתמר בה.

אבל אם **היה צבי רץ כדרכו, או שהיו גוזלות מפריחין, ואמר: זכתה לי שדי!**

לא אמר כלום! לפי שאינם משתמרים בשדהו.

גמרא:

[218] כך פירש רש"י. והקשה הרע"א: אם מסברא לא ידענו שבחצר לא שייך לומר אין שליח לדבר עבירה מפני הטעמים של "לאו בר חיובא" או "אי בעי עביד", אם כן, מנין לנו באמת שחצר של גניבה היא משום שליחות? דלמא משום ידו הוא?

[219] הקשה בקצות החשן [רמג יא]: אף שחצר הוא משום שליחות הרי בשליחות גופא היכן שהדבר הוא זכות אנו אומרים זכין לקטן ולמה לא יזכה החצר לקטן את המציאה כמו שהוא זוכה לגדול שלא מדעתו כיון שהוא זכות לו? [ובשלמא לפי השיטות שזכין לקטן אינו אלא מדרבנן, יש לומר שרבנן לא תיקנו זכיה לקטן בחצר אבל לסוברים שהוא מדאורייתא קשה, שאין לך זכות גדול ממציאה ומתנה ולמה לא יקנה לו חצירו?] ותירץ על פי שיטת הראב"ד שרק כשדעת אחרת מקנה אותו אמרו שזכין לקטן כגון במתנה או כשגדול מגביה מציאה לקטן אבל בחצר שאין דעת אחרת מקנה אי אפשר לזכות לקטן.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אימתי הוא קונה על ידי קנין חצר?
והוא, שעומד בצד שדהו.
ודנה הגמרא: **ותקני ליה שדהו** אפילו כשאינו עומד לידה?
דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: **חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו**!?
ודוחה: **הני מילי** שקונה לו חצרו שלא מדעתו, **בחצר המשתמרת** מאליה, **אבל חצר שאינה משתמרת** מאליה, אז רק **אי עומד בצד שדהו, אין**. אז היא קונה לו כיון שהוא עומד בצידה ומשמרה. אבל **אי לא** עומד בצידה, היא **לא** קונה לו.
ומנא תימרא, ומנין לך לומר **דחצר שאינה משתמרת** מאליה, דוקא **אי עומד בצד שדהו, אין, אי לא, לא**!?
מכך ששנינו לענין מצות שכחה, שאם שכח אדם בשדהו עומרים, הרי הם של העניים. ואם היו לו פועלים בשדה, ושכח מהעומרים וחזר לעיר אך עדיין נשארו הפועלים כדי לסיים את המלאכה, אין זה שכחה, עד שישכחום גם הפועלים. ומאידך, אם השאיר בעל השדה עומרים כשהוא זכור מהם, וחזר לעיר, והפועלים שכחו אותם בשדה, אין זה שכחה, אלא רק משישכחם גם בעל השדה.
דתניא: אם **היה עומד** בעל השדה **בעיר**, **ואומר**: **יודע אני שעומר שיש לי בשדה**, והשארתיו בשדה מדעתי, ולא שכחתיו, **אלא** ה**פועלים** שהיו צריכים להביאו, הם **שכחוהו**, ולכן אני מכריז ואומר: **לא יהא** לעומר זה דין **שכחה**!
יכול לא יהא שכחה, אפילו אם לאחר מכן ישכחהו גם בעל השדה?
תלמוד לומר "**ושכחת עומר בשדה**".
מלמד הכתוב כי דוקא השוכח עומר **בשדה**, אני קורא בו "**ושכחת**", כי רק באופן הזה יש בעומר דין שכחה, **ולא** קורא אני "ושכחת" **בעיר**! והיינו, אם בשעה שהיה בשדה הוא היה זכור מהעומר, ורק בבואו לעיר שכח ממנו, אין לעומר זה דין שכחה, אלא הרי הוא שלו, ושכחת הפועלים אינה שכחה.
ודנה הגמרא בביאור דברי הברייתא: **הא גופא קשיא**!
בתחילה **אמרת**, "**יכול לא יהא שכחה**?", **אלמא, הוי שכחה**, לכשישכחם בעל השדה.
ונסיב לה גמרא, ומאידך, ממשיכה הברייתא ודורשת מהפסוק להיפך: **בשדה** "**ושכחת**", **ולא בעיר**!
אלמא, אם זוכר בעל השדה את העומר בבואו מהשדה לעיר, ורק הפועלים שנשארו בשדה שכחוהו, שוב **לא הוי שכחה** גם לאחר שישכחם בעל השדה!
אלא, לאו, בהכרח, **הכי קאמר** התנא בברייתא:

רק בהיות הבעלים **בשדה**, והיתה השכחה שלהם בגדר "**שכוח מעיקרו**", שהם שכחוהו תחילה, ולאחר ששבו לעיר שכחוהו הפועלים שנשארו בשדה, רק אז **הוי שכחה**.
אבל אם היתה השכחה בגדר של "**זכור ולבסוף שכוח**", שהבעלים לא שכחוהו בשעה שחזרו אל העיר, אלא הפועלים שנשארו בשדה הם שכחוהו, ורק לאחר מכן חזרו הבעלים ושכחוהו, אז **אין** זה **שכחה** לעולם, כיון שאין דין שכחה נוהג אלא אם שכחוהו הבעלים בעזבם את השדה, ולא אם שכחוהו לאחר ששבו לעיר.
ועתה מדייקת הגמרא: **מאי טעמא** יש לחלק בין שכוח בשדה ובין שכוח בעיר?
דכיון דקאי גבה, כיון שהבעלים עומדים בצד השדה **הויא ליה חצרו** הקונה לו, **וזכתה ליה**, בשכחה. [220]
אבל בעיר, **אפילו זכור ולבסוף שכוח**, **הויא שכחה**.
מאי טעמא? **דליתיה גביה דלזכי ליה**.
ומוכח שבשדה שאינה משתמרת קונה רק בעומד בצד שדהו.
ותמהה הגמרא: **ממאי**? **דלמא גזירת הכתוב היא**, **דבשדה נהוי שכחה**, **ובעיר לא נהוי שכחה**!? ומתרצת: לא יתכן לומר כך, כי **אמר קרא** "**לא תשוב לקחתו**", **לרבות שכחת העיר**.
ותמהה הגמרא: **האי מיבעי ליה**, יש צורך בדברי הכתוב הזה **ללאו**! להשמיענו את האיסור לקחת את השכחה לעצמו, ואינו מיותר לדרוש ממנו.
ומתרצת: **אם כן**, **נימא קרא** "**לא תקחנו**".
מאי "**לא תשוב**"? - **לרבות שכחת העיר**.
ואכתי מיבעי ליה להאי קרא **לכדתנן**: שכחה **שלפניו**, דהיינו, שבלים ששכח לקצרם משום שעדין לא הגיע אליהם לקוצרם, **אין שכחה**, אלא רק שבלים ששכח לקוצרם ועבר עליהם בשכחתו, ועתה הם שבלים שכוחים **שלאחריו**, **יש שכחה**, **שהוא בבל תשוב**.
זה הכלל: **כל שהוא בבל תשוב**, **שכחה**. **כל שאינו בבל תשוב**, **אינו שכחה**. **אמר רב אשי**: **אמר קרא** "**יהיה**", **לרבות שכחת העיר!**
וכן אמר עולא: **והוא שעומד בצד שדהו**.
וכן אמר רבה בר בר חנה: **והוא שעומד בצד שדהו**.
איתיביה רבי אבא לעולא: תנן במסכת מעשר שני [ה ט]: **מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה**, ונזכר רבן גמליאל שיש לו בבית פירות טבל שלא עישר אותם,

[220] הר"ן מבאר, שכל עוד לא התחילה השכחה, לא יתכן ששדהו תזכה לו בדבר שהוא שלו לחלוטין כדי למנוע את השכחה העתידה. אבל אם התחילה שכחתו, הרי למרות שלא חל על העומר דין שכחה מוחלט, שהרי עדיין לא שכחוהו הפועלים, בכל זאת כבר יכולה שדהו לזכות לו מדין קנין חצר, כדי שלא תחול השכחה בשכחת הפועלים לאחר מכן.

וחשש שמא יאכלו בני ביתו מהפירות הללו מתוך הנחה שהם מעושרים, שהרי "חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן". לפיכך מיהר רבן גמליאל לעשרם בעודו בספינה.[221]

וכך עשה: **אמר רבן גמליאל: עישור שאני עתיד למוד**, עשירית מהפירות שאני עתיד למדוד, ולהפריש בתור מעשר ראשון, הרי הוא **נתון ליהושע** בר חנניא, שהיה אתו בספינה, והוא לוי שנותנים לו מעשר ראשון.

דף יא:

ומקומו מושכר לו, המקום שמונחים עתה הפירות הללו של המעשר ראשון בביתי יהא מושכר לרבי יהושע בפרוטה שיתן לי. ועל ידי זה יזכה רבי יהושע במעשר ראשון בתורת קנין חצר.[222] **ועישור אחר שאני עתיד למוד**, עשירית נוספת מהפירות שאני

[221]כך הביאו תוס' בשם רש"י בקידושין. והקשו עליו ש"חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן" נאמרה רק בחבר שמת או כשהולך מביתו לימים רבים. [ורבן גמליאל ודאי לא הלך לזמן רב שאחרת היה מעשר לפני יציאתו מביתו שהרי חזקה על חבר וכו']? ועוד, שאם כל מטרתו של רבן גמליאל לא היתה אלא להציל את בני ביתו מאיסור אכילת טבל, אם כן לשם מה הוצרך להקנות את המעשרות לחבריו בספינה, והלא די בכך שיקרא לפירות שם מעשר כדי שיפקע מהם איסור טבל? [בפני יהושע בקידושין תירץ על זה שהמפריש מעשרותיו ולא נתנם לכהן וללוי עובר בבל תאחר. ולכן הזדרז רבן גמליאל ליתנם לכהן וללוי]. ועוד הקשו תוס' שהרי לא קרא עליהם שם מעשר כלל. שלא אמר "עשרה יהא מעשר ראשון" אלא אמר שהמעשר יהא נתון ליהושע? ולכן פירשו התוס' שרבן גמליאל אכן כבר הפריש את המעשרות בביתו אלא שאותה שנה היתה שנת ביעור המעשרות. שבשנה הרביעית והשביעית במנין שנות השמיטה חייב אדם בערב פסח לבער את כל המעשרות שברשותו וליתנם לכהן וללוי. ולכן הוצרך רבן גמליאל להוציא את המעשרות שברשותו מתחת ידו וליתנם לכהן וללוי. ועוד כתבו שמה שלא הזכיר רבן גמליאל בדבריו תרומה גדולה משום שקל להפרישה שחטה אחת פוטרת את הכרי ומסתמא קודם שנסע הפריש תרומה גדולה ונתנה לכהן. ועוד שמשמע בירושלמי שהפירות היו עתה בביתו של רבן גמליאל. ואילו תרומה גדולה הדרך להפרישה בעודה בשדה מיד אחר המירוח. תוס' ד"ה עישור.

[222]בקצות החשן [קצח ב] הקשה מכאן על הש"ך שכתב שאין חצרו של אדם קונה לו אלא אם כן היה החצר שלו לפני שהוא קונה את המטלטלין המונחים שם אבל אם רוצה לקנות שניהם בבת אחת אינו מועיל. שהרי כאן זכו הזקנים בבת אחת בחצר ובמעשרות? והגרש"ש [כנ] מתרץ שאין כוונת הש"ך שצריך שהחצר יהא שלו קודם שיבאו המטלטלין לתוכו אלא צריך שיקנה קודם את החצר ואחר כך את המטלטלין ולא שיקנה את שניהם בבת אחת. וכך אכן היה כאן שהזקנים קנו קודם את החצר ואחר כך את המעשרות. [וראה שם בקצוה"ח שגם הוא ביאר כך את דברי הש"ך אך הוכיח שם שהזקנים קנו בבת אחת את החצר והמעשרות. והגרש"ש דחה את ראייתו]. ועוד הקשו האחרונים מסוגייתנו שמבואר שחצר שכורה קונה לשוכר לשיטת הרמב"ם שחצר שכורה קונה למשכיר ולא לשוכר? הש"ך [שיג א] מתרץ שדברי הרמב"ם לא נאמרו רק במציאה והפקר אבל בדעת אחרת מקנה קונה השוכר. עוד תירץ שבמקום שהדבר הנקנה הונח בחצר לדעת השוכר גם הרמב"ם מודה שהשוכר קונה שכיון ששכר את המקום, מסתמא לכך שכרו שכל מה שיונח בו לדעתנו יהא כאילו מונח ברשותו הקנוי לו. ובקצוה"ח שם הקשה על הש"ך שכיון שמצד הדין החצר שייכת למשכיר אם כן איך יכול לקנות השוכר בחצר זו מהמשכיר, שהרי אם יאמר המקנה יזכה חצירי למקבל ודאי שלא יועיל עד שיקנה המקבל את מקום החפץ. וכאן החצר היא של המשכיר לענין זכיה? והנתיבות בפתיחה לסימן ר מתרץ שחצר שכורה היא בעצם כיד המשכיר, אך כיון שהשוכר שכרה הרי הוא כאילו שכר את יד המשכיר. והדין הוא שהשוכר פועל בסתמא הרי מציאת הפועל לעצמו, אך אם שכרו בפירוש ללקט מציאות הרי מציאתו לבעל הבית השוכרו. ולפי זה ניחא שהרמב"ם מדבר במציאה שנכנסה לחצר שלא מדעתו של השוכר ולכן זוכה בה המשכיר. אבל אם ראה השוכר את המציאה ואמר שיזכה לו חצירו במציאה זו הרי זה כאילו שכר את ידו של בעל הבית כדי ללקט מציאות שהוא זוכה בה. וכן בענייננו שהשוכרים נתכוונו בפירוש לזכות במעשרות על ידי חצרם, גם הרמב"ם מודה שהחצר קונה להם ולא למשכיר.

עתיד להפריש בתור מעשר עני הנוהג באותה שנה, **נתון לעקיבא בן יוסף**, והוא רבי עקיבא שהיה אף הוא בספינה, והוא היה גבאי צדקה, **כדי שיזכה בו לעניים. ומקומו מושכר לו** לרבי עקיבא כדי שיזכה במעשר עני בקנין חצר.

ותקשי, **וכי רבי יהושע ורבי עקיבא בצד שדהו של רבן גמליאל היו עומדין**? ובכל זאת הם קנו את המעשרות בקנין חצר. הרי שאין צריך שיהא הבעלים עומדים בצד חצרם? [223] **אמר ליה** עולא לרבי אבא: **דמי האי מרבנן כדלא גמרי אינשי שמעתא**! כנראה שאינך יודע את הפירוש הנכון של המשנה ממנה אתה רוצה להקשות עלי. **כי אתא** כשרבי אבא הגיע **לסורא. אמר להו** לחכמים שם: **הכי אמר עולא** שצריך שיהא עומד בצד שדהו **והכי איתיבתיה** והקשיתי לו מהמשנה של מעשר שני. ולא ענה לי תשובה ברורה. **אמר ליה ההוא מרבנן** אחד מהחכמים השיב לרבי אבא: **רבן גמליאל** לא הקנה את המעשרות לרבי יהושע ורבי עקיבא בקנין חצר. אלא **מטלטלי אגב מקרקעי הקנה להם** בתורת קנין "אגב" הקנה להם. שהדין הוא, מי שמוכר או נותן לחבירו קרקעות ומטלטלין יחד, אין הקונה צריך לעשות מעשה קנין נפרד במטלטלין אלא הוא עושה קנין רק בקרקע ואגב זאת הוא קונה גם את המטלטלין.

וגם כאן הם קנו את המעשרות שהם מטלטלין אגב קנייתם [בשכירות] את המקום שהוא קרקע. [224] [וגם אם היתה זאת קרקע שנמצאת במקום אחר מהמעשרות היו קונים את המעשרות].

ולעולם בקנין חצר באמת צריך שיהא הבעלים עומד בצד שדהו.

רבי זירא קבלה! רבי זירא קיבל את התירוץ הזה שהמשנה מדברת בקנין אגב ולא בקנין חצר.

רבי אבא לא קבלה! את התירוץ הזה.

אמר רבא: **שפיר עביד דלא קבלה**. רבי אבא צודק בכך שלא קיבל את התירוץ.

שהרי, **וכי לא היה להם** לרבי יהושע ורבי עקיבא **סודר** מטפחת **לקנות ממנו** מרבן גמליאל **בחליפין**, שיתנו לרבן גמליאל את הסודר ועל ידי זה יקנו ממנו את המעשרות

[223] ואף שהפירות היו בביתו של רבן גמליאל שהוא מקום המשתמר [שאף עולא מודה שאין צריך שיהא עומד בצד שדהו]. מכל מקום לגבי הזקנים לא היה משתמר שהרי תבואתן היתה מעורבת עם תבואתו של רבן גמליאל. תוס' ד"ה וכי.

[224] אין להוכיח מכאן שקנין דרבנן מועיל לדאורייתא שהרי שיטת התוס' בבבא קמא [יב א] ד"ה אנא שקנין אגב הוא רק מדרבנן. משום שלענין מצות ביעור אין צריך נתינה ממש אלא לקיים "בערתי הקדש מן הבית". ודי בקנין דרבנן בלבד כדי שיהא עליו שם מבוער. [והתוס' לשיטתם שמעשה דרבן גמליאל מדובר לענין ביעור ראה הערה 1]. חזון יחזקאל על התוספתא [א ג].

בתורת קנין חליפין? ומדוע היה צריך רבן גמליאל לקבל מהם כסף עבור שכירות המקום של המעשרות?

אלא ודאי לכן לא מועיל כאן קנין חליפין, משום **שטובת הנאה אינה ממון לקנות ממנו בחליפין**. כיון שהמעשרות אינם שייכים לרבן גמליאל, ויש לו בהם רק טובת הנאה שהוא זכאי לתת אותם למי שהוא רוצה. טובת הנאה זו אינה נחשבת כממון של הבעלים כדי שיחול על זה קנין חליפין.

הכא נמי כמו כן **טובת הנאה אינה ממון לקנות על גבי קרקע** גם קנין "אגב" אינו יכול לחול על טובת הנאה.

ולכן אי אפשר לומר שהם קנו את המעשרות מרבן גמליאל בקנין "אגב". אלא רבן גמליאל הפקיר את המעשרות, והם קנו אותם בקנין חצר מההפקר. [225]

ושוב חוזרת השאלה, שמוכח מכאן שהבעלים אינו צריך לעמוד בצד שדהו?

ודוחה הגמרא את דברי רבא: **ולא היא!**

לא זו הסיבה שרבן גמליאל לא הקנה להם בחליפין. שלעולם טובת הנאה הוא ממון וניתן לקנותו בקנין רגיל. אלא לכן לא הקנה להם בחליפין, משום **שמתנות כהונה** "**נתינה**", **כתיבא בהו**. התורה כותבת במתנות שנותנים לכהן וללוי ולעני לשון נתינה, שנאמר "ונתת ללוי [מעשר ראשון] לגר ליתום ולאלמנה" [מעשר עני]. ולכן אסור להקנות אותם בחליפין משום ש**חליפין דרך מקח וממכר הוא**, שזה נותן לו סודר ובתמורה הוא מקנה לו את החפץ. ואם הוא יקנה לו את המעשרות בחליפין הרי זה נראה כאילו הוא מוכר לו את המעשרות. והתורה הקפידה שהמעשרות ינתנו בחנם.

לעומת זאת **מטלטלין אגב קרקע** קנין "אגב" **נתינה אלימתא היא** נתינה גמורה היא, ולכן מותר להקנות את המעשרות על ידי קנין "אגב".

[225] כך פירש רש"י. וכתב בקצות החשן [רעה א] שמשמע מדבריו שהפקר אינו נקנה בקנין אגב. שאם לא כן מה הוכיח רבא מחליפין לקנין אגב, שבחליפין באמת אי אפשר לקנות מתנות כהונה גם אם הם הפקר שצריך לקנות מהבעלים דוקא מה שאין כן בקנין אגב שאפשר לקנות גם מהפקר. ואפשר לומר שרבן גמליאל הקנה להם בקנין אגב כמו בקנין חצר. והוכיח שם הקצוה"ח שאפשר לקנות הפקר בקנין אגב [באופן שההפקר היה מונח על הקרקע שעשה בה קנין]. וכתב לבאר דברי רבא באופן אחר על פי השיטה מקובצת שכתב שמה שנאמר בסוגייתנו שטובת הנאה אינה ממון לקנות בחליפין ואגב, אין זה שייך למחלוקת שבש"ס אם טובת הנאה נחשב ממון או לא. שגם למאן דאמר טובת הנאה ממון ואפשר לקנות את הטובת הנאה, מכל מקום בקנין חליפין ואגב אי אפשר לקנות כיון שהם קנינים גרועים. והראיה מלשון הגמרא שלא אמרה "טובת הנאה אינה ממון ואינה נקנית" אלא "טובת הנאה אינה ממון לקנות בחליפין" משמע שבשאר קנינים אפשר לקנות טובת הנאה. ורק בחליפין ואגב שהם קנינים גרועים אי אפשר לקנות את הטובת הנאה למרות שהוא ממון כיון שהוא ממון קל. ולפי זה אין צריך לפרש שרבן גמליאל הפקיר את המעשרות אלא שהקנה להם בקנין חצר שהוא קנין חשוב המועיל אפילו בטובת הנאה.

והתירוץ של ההוא מרבנן אכן מתקבל, שרבן גמליאל הקנה להם את המעשרות בתורת קנין "אגב" ולא בקנין חצר. ואין קושיא מכאן על עולא שסובר שהבעלים צריך לעמוד בצד שדהו.

רב פפא אמר: לעולם רבן גמליאל הקנה להם את המעשרות בתורת קנין חצר. ובכל זאת לא קשה על עולא, משום ש**דעת אחרת מקנה אותן שאני**. שעולא לא אמר שצריך לעמוד בצד שדהו רק כשהחצר קונה דבר הפקר, אבל כשהחצר קונה מתנה או מקח, שיש שם דעת אחרת המקנה את המתנה או את המקח לבעל החצר, כגון המעשרות של רבן גמליאל, שהקנה אותם לרבי יהושע ורבי עקיבא. שם עולא יודה שהבעלים אינו צריך לעמוד בצד שדהו, לפי שקל יותר לקנות כאשר דעת אחרת מקנה את הדבר.

ומבארת הגמרא: **ומנא תימרא**, מנין לנו שדעת אחרת מקנה אותן הוא מעלה בקנינים? **דתנן** במשנתנו: **ראה אותן רצין אחר המציאה** אחר צבי שבור אחר גוזלות שלא פרחו ואמר זכתה לי שדי, זכתה לו.

ואמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן: **והוא**, המשנה מדברת, רק **כשרץ אחריהן**, **ומגיען**. שבעל השדה יכול להספיק לתפוס אותם לפני שיצאו משדהו, שאז נחשב שהם משתמרים בתוך שדהו, ולכן הוא זוכה בהם.

ובעי רבי ירמיה: **במתנה היאך** מה הדין כשאדם נותן לחבירו צבי וגוזלות במתנה, והם נמצאים כבר בתוך השדה שלו. האם גם אז צריך שבעל השדה יוכל להספיק לתפוס אותם בתוך שדהו, ורק אז הוא קונה אותם על ידי חצירו. או שמא במתנה הדין שונה?

קבלה מיניה רבי אבא בר כהנא, רבי אבא בר כהנא הסכים לדעת רבי ירמיה שאכן יש הבדל בין הפקר למתנה, ופסק הלכה למעשה שבמתנה הדין הוא, **שאף על פי שרץ אחריהן ואין מגיען** גם כן קונה.

מאי טעמא? מדוע שונה מתנה מהפקר?

לאו, האם לא, **משום דדעת אחרת מקנה אותן שאני**. שקל יותר לקנות כשדעת אחרת מקנה, ולכן אין צריך שיהא רץ אחריהן ומגיען.

והוא הדין שגם אין צריך במתנה שיהא עומד בצד שדהו, כיון שדעת אחרת מקנה אותן.

ומקשינן: **אמר ליה רב שימי לרב פפא**: **הרי גט דדעת אחרת מקנה אותה** שהבעל מקנה את הגט לאשתו, ובכל זאת **ואמר עולא**: מה שנאמר במשנה בגיטין [עז א] שהזורק גט לתוך ביתה או לתוך חצירה של אשתו הרי זו מגורשת, **והוא**, זה דוקא, **כשעומדת** האשה **בצד ביתה או בצד חצרה**.

וקשיא לרב פפא, האומר שעולא מודה בדעת אחרת מקנה שאין צריך שיהא עומד בצד שדהו?

ומתרצינן: **שאני גט דאיתיה בעל כרחה** שהבעל יכול גרש את אשתו אפילו בעל כרחה, ולכן צריך דוקא שתהא עומדת בצד חצרה.

מתקיף לה רב ששת בריה דרב אידי: ולאו קל וחומר הוא. ומה גט, דאיתיה בעל כרחה, שהחצר קונה לאשה את הגט אפילו כשהיא אינה רוצה כלל לקנות אותו. ובכל זאת אומר עולא **אי עומדת בצד ביתה ובצד חצירה, אין** רק אז היא היא מתגרשת. **אי לא,** ואם אינה עומדת בצד ביתה ובצד חצרה, **לא**. היא אינה יכולה להתגרש.

מתנה, דמדעתיה, שרק אם האדם רוצה, יכולה החצר לקנות לו את המתנה, **לא כל שכן** שצריך שיהא עומד בצד שדהו!?

ומתרצינן: **אלא, אמר רב אשי:**

דף יב.

חצר איתרבאי משום יד, כלומר, אף על פי שאנו לומדים את דין החצר שהוא קונה לאדם מדין יד, שחצרו של אדם היא כידו, מכל מקום, **ולא גרעה משליחות**. יש בה גם את המעלה של שליחות. שגם לולי שלמדנו מהפסוקים לעיל [י ב] שחצר קונה לאדם, היינו יודעים זאת מסברא שהחצר היא שלוחו של האדם. [והפסוק אינו בא אלא לרבות שאפילו בקטנים שאין להם דין שליחות יש להם דין חצר מטעם יד]. והמעלה של שליחות בחצר היא, שאין הבעלים צריך לעמוד בצד חצרו, כפי שאינו צריך לעמוד ליד שלוחו המקבל עבורו מתנה.

הלכך, **גבי גט, דחוב הוא לה** לאשה שהיא אינה רוצה את הגט, החצר אינו יכול להיעשות שליח עבור האשה לצורך קבלת הגט, שהרי **אין חבין לאדם אלא בפניו**. אי אפשר לאדם להיות שליח עבור חבירו בדבר שהוא חוב לו, שלא מדעתו. וכל דין החצר בגט הוא רק מטעם יד, כמו שהיא מתגרשת בידה בעל כרחה כך גם מתגרשת על ידי חצרה בעל כרחה. ולכן סובר עולא, כי צריך שתהא האשה עומדת בצד חצרה, שרק אז יש לחצר דין יד, שהוא דומה ליד האדם, הקרובה אליו.

אבל גבי מתנה, דזכות הוא לו לאדם המקבל את המתנה, **זכין לאדם שלא בפניו** ונעשה החצר שליח של מקבל המתנה, שאנן סהדי שניחא ליה שיהא החצר שלוחו. ולכן אף שהוא אינו עומד ליד חצרו, קונה לו החצר מטעם שליחות, שכשם שהמשלח אינו צריך לעמוד ליד השליח כך אין הבעלים צריך לעמוד ליד חצרו.

ולכן במעשה דרבן גמליאל שהוא מתנה לא היו צריכים רבי יהושע ורבי עקיבא לעמוד בצד חצרם. [ואף על פי שאינה משתמרת להם].

אולם במציאה, אמר עולא שצריך שיהא עומד בצד שדהו בחצר שאינה משתמרת.

והטעם לכך, משום שבשליחות צריך שיהא לפחות או דעת שליח או דעת משלח, ובמציאה אין לא דעת משלח ולא דעת שליח. [226] לכן צריך שיהא עומד בצד שדהו, שאז החצר מטעם יד, או שהחצר תהא משתמרת. [227] **גופא**: שנינו במשנתינו: **ראה אותן רצין אחר המציאה וכו'**.

אמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן: והוא שרץ אחריהן ומגיען.

בעי רבי ירמיה: במתנה היאך? קבלה מיניה רבי אבא בר כהנא: אף על פי שרץ אחריהן ואין מגיען.

[226] כך כתב רש"י. וכוונתו לכאורה למה שכתב הנמוקי יוסף שצריך שיהא שלוחו של בעל הממון, ובמציאה בעל הממון אינו מתכוון לעשות את החצר לשליח, מה שאין כן במתנה שדעת אחרת מקנה אותו, הנותן שהוא בעל הממון ממנה את החצר לשליח.

[227] שחצר משתמרת הוא משום יד אף שהבעלים אינו עומד בצד שדהו. שכל דבר שניחא ליה לאדם הוא נותנו מידו לתוך חצרו המשתמרת וכידא אריכתא הוא. אבל בגט כיון שלא ניחא לה לאשה לקנותו אין החצר נחשב כידה שמה שהוא חובה לאדם כשהוא בידו אינו נותנו בחצרו אלא אדרבה מוציאו משם. נמוקי יוסף. וראה מהרש"א. הרא"ש מבאר באופן אחר את החילוק בין מציאה למתנה שאמנם גם במציאה החצר מטעם שליחות אך זה רק כשהחצר משתמרת אבל כשאינה משתמרת אי אפשר לומר שהיא שלוחו של האדם דאנן סהדי שאין אדם רוצה שיהיו חפציו ביד שליח שאינו יכול לשמור על מה שבידו. ולכן החצר קונה רק מטעם יד וצריך שיהא עומד בצד חצירו. אבל במתנה מסכמת דעת מקבל המתנה שבכל מקום שיתנהו הנותן שיזכה לו המקום. ושמירת הנותן חשובה לו כשמירתו. ולכן גם אם החצר אינה משתמרת הרי היא כמשתמרת והוי שלוחו של המקבל ואין צריך שיהא עומד בצד חצירו. ובשיטה מקובצת כתב גם כן שרק חצר המשתמרת נעשית שליח שהרי כל שליח משמר הוא לשולחו שהרי שליחות של בר דעת בעינן אלא שבמתנה חצר שאינה משתמרת כמשתמרת דמי, שלעולם היא משתמרת למקבל המתנה שכיון שדעת אחרת מקנה אותה הרי אין שום אדם יכול לזכות בה כי אם מדעת המקנה, והוא נותנה רק למקבל המתנה, נמצא שהמתנה משתמרת למקבל. מה שאין כן במציאה והפקר שכל הקודם זכה בה הרי אין החצר משתמרת לבעליה יותר מלשאר בני אדם. הלכך לא זכה אלא אם הוא עומד בצד שדהו ומשמרה. והוסיף עוד שזה הטעם שהגמרא מחלקת לענין רץ אחריהן ואין מגיען בין דעת אחרת מקנה אותן למציאה. שבמציאה דוקא צריך שיהא רץ אחריהן ומגיען כדי לעשותו חצר המשתמרת שאם אינו מגיען הרי אינה משתמרת אבל במתנה הרי היא משתמרת בכל אופן גם כשאין רץ אחריהן ומגיען. ולשיטת הנמוקי יוסף שבמציאה בחצר המשתמרת הוי מטעם יד קשה לכאורה מהגמרא לעיל [יא א] שקטן מקטנה לא ילפינן וחצר דגברא הוא מטעם שליחות ולא משום יד? ותירץ הרע"א שרק בקטן לא ילפינן מקטנה שכיון שאין שמירתו חשובה לכן לא נחשב החצר כידו. אך הקשה על זה מהסוגיא לעיל שמקשה הגמרא שאיך יתחייב על חצירו בגניבה והא אין שליח לדבר עבירה. והלא בגניבה מדובר בגדול ובגדול החצר מטעם יד? וראה מה שביאר הגרש"ש בחידושיו [יד].

[228] כך כתב רש"י. והתוס' כתבו שאי אפשר לומר שהפקיר את הארנק שהרי הגמרא רוצה לפשוט את האיבעיא מדין מתנה משמע שגם כאן יש דעת אחרת מקנה. ואם היה מפקירו הרי מיד שיצא הארנק מידו כבר הוי הפקר ובשעת זכייה כבר אין דעת אחרת מקנה. אלא ודאי מדובר שהוא אינו מפקירו אלא רוצה להקנותו למי שיזכה בו. תוס' ד"ה ויצא. והנמוקי יוסף הביא שיש גורסין כן להדיא בגמרא "ואפקריה". ולדיעה זו כתב שמזה שהגמרא רצתה לפשוט את האיבעיא ממתנה ולא ממציאה שהדין שם להיפוך שדוקא רץ אחריהן ומגיען שמע מינה שהפקר אינו כמציאה אלא שכיון שהבעלים הפקירוהו מדעת הרי זה כדעת אחרת מקנה אותה. [המשנה למלך בהלכות

בעי רבא: **זרק ארנקי** אדם שזרק את ארנקו והפקירו. [228] והארנק נכנס **בפתח זה** של נהית של פלוני **ויצא בפתח אחר**. **מהו** האם זכה בו אותו בעל הבית או לא?

וצידי השאלה הם: האם **אויר שאין סופו לנוח** דבר שנמצא בחלל הבית ואין סופו לנוח בתוך הבית **כמונח דמי**, שנחשב כאילו הוא מונח בתוך הבית, וממילא קנה הבעל הבית את החפץ. **או לא**. שאינו נחשב כאילו הונח בתוך הבית כיון שסופו לצאת משם, ולא קנה אותו בעל הבית? [229]

אמר ליה רב פפא לרבא. **ואמרי לה** ויש אומרים **שרב אדא בר מתנה** אמר **לרבא**. **ואמרי לה** ויש אומרים **שרבינא** אמר **לרבא**: **לאו היינו מתניתין** האם הדבר אינו דומה למקרה של משנתנו?

ששנינו בה: **ראה אותן רצין אחר המציאה**.

ואמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן: **והוא שרץ אחריהן ומגיען**.

ובעי רבי ירמיה: **במתנה היאך**? **וקבלה מיניה רבי אבא בר כהנא**: **במתנה**, **אף על פי שרץ אחריהן ואין מגיען**.

הרי שאף על פי שהצבי אין סופו לנוח בתוך השדה, בכל זאת נחשב כאילו הונח בתוך השדה, וקנה אותו בעל השדה?

אמר ליה רבא: **מתגלגל קאמרת**!? שם בצבי, הוא אינו רץ באויר, אלא מתגלגל הוא על הארץ, **ושאני מתגלגל**, **דכמונח דמי**. דבר המתגלגל בארץ ודאי נחשב כמונח למרות שאין סופו לנוח שם. ואילו הבעיא שלי מתייחסת לדבר שנמצא רק באויר, האם הוא נחשב כמונח שם או לא.

מתניתין:

לעיל נתבאר, שאדם זוכה במציאה על ידי עצמו - כשהחזיק בה בידו. או על ידי רשותו - אם נכנסה לתוך רשותו המשתמרת. משנתינו תבאר שאדם זוכה גם במציאת בני ביתו [230].

מכירה [כט יא] כתב שלפי שיטה זו הרי קטן יכול לזכות בהפקר מדאורייתא לדעת הראשונים שרק בדעת אחרת מקנה אותו יש זכייה לקטן מן התורה. ורק במציאה אינו זוכה אלא מדרבנן]. ובקצות החשן [רעג א] ביאר שדעת הראשונים הללו שמדובר שהפקיר את הארנקי הוא כדעת הרמב"ם שהפקר מטעם נדר שאינו יוצא מרשותו כלל אלא שאסור לו לחזור בו. ואם כן הזוכה בו מיד הבעלים הוא זוכה. וראה שם בנתיבות.

[229] אבל אויר שסופו לנוח פשיטא לגמרא שכהונח דמי, ומיד שנכנס לחלל הבית קנאו בעל הבית ואפילו אם יבא אדם אחר ויקלטנו בעודו באויר לא קנאו. כמבואר במסכת גיטין [עט א] שהזורק גט לאשתו לתוך חצרה, כיון שנכנס לאויר החצר הרי היא מגורשת ואפילו אם נשרף או נמחק הגט קודם שיגיע לארץ. רש"י.

[230] יש שפרשו דמשנתינו נכתבה אגב סיפא דמתניתין קמא - "היה אחד רכוב ואחד מנהיג:. ", דאיירי בדין מגביה מציאה לחבירו. ומשנתינו באה ללמד, דיש מקרים שהמגביה מציאה לאחר זכה בה. (ועיין בית אברהם).

מציאת בנו ובתו [233] **הקטנים**, וכן **מציאת עבדו ושפחתו הכנענים** [232], **ומציאת אשתו** [231] **- הרי אלו שלו**.

אך **מציאת בנו ובתו הגדולים** [235] , **מציאת עבדו ושפחתו העברים** [234], **ומציאת אשתו שגירשה אף על פי שלא נתן כתובה** [236] **- הרי אלו שלהן**.

גמרא:

שנינו - "מציאת בנו וביתו הקטנים: הרי אלו שלו". ובפשטות מדובר בקטנים ממש, שאין להם זכיה מדאורייתא. ואפילו אינם סמוכים על שלחנו.

וצריך באור, מדוע זוכה האב במציאתם?

אמר שמואל: מפני מה אמרו מציאת קטן לאביו?

שבשעה שמוצאה מריצה אצל אביו ואינו מאחר בידו [237]. ולכן כשהגביהה, לצורך אביו הגביהה [238].

מדייקת הגמרא בדברי שמואל: **למימרא דסבר שמואל - קטן לית ליה זכייה לנפשיה מדאורייתא.**

---

[231] תקנת חכמים שיזכה הבעל במציאת אשתו משום איבה. רש"י. ועיין כתובות (סו' ע"א, ובתוד"ה מציאתה), כיון שהבעל חייב במזונות אשתו, תקנו שיזכה במציאתה. דאם לא תתן לו את מציאתה יבואו לידי איבה.

[232] עבד ושפחה כנענים גופם קנוי לאדון עולמית. דכתיב (ויקרא כה' מו') - "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה, לעולם בהם תעבודו". וידם כידו.

[233] בגמרא יבואר, מדוע זוכה האב במציאת בנו. ומציאת ביתו - נדרשה במסכת כתובות (מ"ו ע"ב), דכתיב - "בנעוריה בית אביה", כל שבח נעורים לאביה. רש"י. ולפי דבריו - מציאת הבת לאביה אף בנערותה עד שתתבגר, ואפילו אינה סמוכה על שלחנו. מגזירת הכתוב. וכן כתבו הרמב"ן והרמב"ם. והקשה הרשב"א - הרי בגמרא בכתובות (שם) אמרינן - "האב זכאי בביתו במציאתה, מאי טעמא, משום איבה". ולא מצד "בנעוריה בית אביה", ומעמידים את הפסוק רק לענין הפרת נדרים? ונראה לבאר, דהנה בכתובות (שם) נחלקו רש"י והתוספות מהי ה"איבה". לדעת רש"י - האיבה משום שניזונית מאביה. ולפי זה, אף בוגרת - אם שניזונת מאביה מציאתה שלו. אך דעת התוספות (שם מז' ע"א ד"ה משום), דמציאת הבת לאביה משום איבה, היינו - שמא ישיאה למנוול ומוכה שחין. וטעם זה אינו שייך אלא בקטנותה ונערותה. ולפי זה אפשר לפרש בדעת רש"י: באמת הזכיה במציאת נערה וקטנה הוא משום "בנעוריה בית אביה", כמו שכתב רש"י כאן. ומאי דאמרינן בכתובות "משום איבה" - כונת הגמרא לפרש מדוע האב זוכה במציאתה אף בבגרותה. (בית אהרן). אכן יש שכתבו - שאינו זכאי במציאתה אלא בעודה קטנה, או סמוכה על שלחנו כבן.

[234] עבד ואמה עבריים דינם כשכירים. ובגמרא יבואר מדוע אינו זוכה במציאתם כבמציאת פועל.

[235] בגמרא נחלקו האמוראים מהו גדר "גדולים", יש אומרים - גדולים ממש, שיש להם יד לזכות לעצמם. ויש אומרים - אפילו גדולים ממש, אם סמוכים על שלחן אביהם הרי הם כקטנים, ותקנת חכמים שידכה אביהם במציאתם משום איבה.

[236] משנתנו עוסקת במקרה שזרק לה גט ספק קרוב לו, ספק קרוב לה, שהיא ספק מגורשת, ובמקרה זה עדיין הבעל חייב במזונותיה. ואפילו הכי לא תקנו שיזכה במציאתה תחת מזונותיה, משום שממילא יש ביניהם איבה. (על פי הגמרא לקמן).

[237] ואף אם לא הריצה לאביו, לא פלוג רבנן בתקנתם. וזכה אביו במציאתו. מהר"ם שיף.

[238] רש"י. ומבאר הריטב"א - כיון שתקנו חכמים שהקטן זוכה במציאתו מפני דרכי שלום, תקנו שתהא מציאתו לאביו מהאי טעמא. ואפילו למאן דאמר "המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו", כאן יודה לשמואל, מפני דרכי שלום.

שאם היה זוכה מדאורייתא, אין די בטעמו של שמואל על מנת לזכות את מציאתו לאביו [239].

וקשה, הרי **תניא** בברייתא - "**השוכר את הפועל** לעבוד בשדהו כשכיר יום, **ילקט בנו אחריו**. כלומר - הרי הוא כעני, ומותר לבנו ללקוט אחריו את הלקט הנושר ממנו [240]. אך אם קיבל את השדה כאריס, **למחצה לשליש ולרביע**, הרי הוא כבעל הבית בשדה זה, **ולא ילקט בנו אחריו**.

לפי שלקט הבן שייך לאביו, והאב אינו זכאי ליטול מהלקט.

רבי יוסי אומר: בין כך ובין כך ילקט בנו ואשתו אחריו" וטעמו יבואר להלן.

ואמר שמואל - הלכה כרבי יוסי.

והוינן בה, מה טעמו של רבי יוסי: **אי אמרת בשלמא קטן אית ליה זכייה לנפשיה**, מובן מדוע מותר לבנו ללקט אחריו.

משום ד**כי קא מלקט, לנפשיה קא מלקט**, והוא עצמו עני, ומותר בלקט. **ואבוה מיניה קא זכי** לאחר מכן.

אלא אי אמרת קטן לית ליה זכייה לנפשיה, וידו כיד אביו, אם כן - **כי קא מלקט לאביו קא מלקט**, והרי **אבוה עשיר הוא** [242], **ואמאי אשתו** [241] **ובנו מלקט אחריו**? אלא ודאי סבר רבי יוסי - "קטן אית ליה זכיה לנפשיה". ושמואל פסק כמותו. ולא כמו שדייקנו בדבריו לעיל?

ומשנינן: **שמואל** שאמר לעיל - "מפני מה אמרו מציאת קטן לאביו ... ", **טעמא דתנא דידן קאמר. וליה לא סבירא ליה**, דמציאת קטן לאביו [243]. אלא סבר כר' יוסי הנ"ל.

ואכתי מקשינן: וכי **סבר רבי יוסי** "**קטן אית ליה זכייה מדאורייתא** [244] "?!

והתנן במסכת גיטין: "**מציאת חרש שוטה וקטן, יש בהן משום גזל מפני דרכי שלום**.

---

[239] הריטב"א. ועיין שיטמ"ק בשם תלמידי רבינו פרץ והרא"ש, שפרשו באופנים אחרים.

[240] אמנם - אם התנה עם הפועל שילקט בנו אחריו ויגרע לו משכרו - אסור. כיון שעל ידי התנאי שכר את הפועל בזול - נמצא פורע את חובו ממעות עניים. ולכן שנינו במסכת פאה (פרק ה' משנה ו') - "לא ישכור אדם את הפועלים על מנת שילקוט בנו אחריו". פני יהושע.

[241] לכאורה קושיית הגמרא אינה אלא על בנו, דלית ליה זכיה מן התורה. אך על אשתו לא קשיא. שהרי יש לה זכיה מן התורה, ובעלה זוכה ממנה לאחר מכן משום איבה. ברם עיין בפני יהושע, שהעמיד כאן באשתו קטנה, דלית לה זכיה לעצמה מן התורה. ועיין הגהות חשק שלמה.

[242] לאו עשיר ממש. אלא כיון שיש לו חלק בשדה, אינו זכאי ליטול בלקט. דאף העני חייב להפריש לקט משדהו. תוספות.

[243] רש"י. ובפשטות אף שמואל מודה דמציאת קטן הסמוך על שלחן אביו שייכית לאביו. ואף בגדון הדין כן. משום איבה. אלא דסבר - שקטן שאינו סמוך על שלחן אביו, דלית ביה טעם דאיבה מציאתו לעצמו. ואפשר לומר עוד - דלית ליה כלל "יד בן כדי אביו". (ועיין מהר"ם שיף ופני יהושע).

[244] לכאורה קושיית הגמרא בדברי רבי יוסי אינה קשורה לדברי שמואל. ואף בלא שמואל שייך להקשות סתירה בדבריו. ועיין בפני יהושע - שבלא דברי שמואל היה מקום לפרש את דברי רבי יוסי, בקטן שאינו סמוך על שלחן אביו, שאין אביו זוכה ממנו. כדברי רב חייא בר אבא לקמן. ולכן יכול ללקט אחריו. ולעולם יסבור דאין זכיה

רבי יוסי אומר: לא רק מפני דרכי שלום אסור לגוזלם, אלא יש בה **גזל גמור**".
ואמר רב חסדא, אין כונת רבי יוסי לומר - **גזל גמור** מדאורייתא, אלא גזל **מדבריהן** [- מדרבנן], משום דרכי שלום [245], אך **נפקא מינה** בינו לתנא קמא - **להוציאה בדיינין**.
לדעת תנא קמא - לא החמירו בתקנתם כגזל גמור, ואם תפס אחר מידם אין מוציאים מידו בבי"ד.
אך לדעת רבי יוסי - החמירו בתקנתן כבגזל גמור, ומוציאים מיד התופס.
על כל פנים מבואר בדברי רבי יוסי, דקטן לית ליה זכיה מהתורה, רק מתקנת חכמים [246].
ואם כן, מדוע ילקט בנו אחריו, כיון שמן התורה אין לו זכיה לעצמו, נמצא אביו גוזל את העניים? **אלא אמר אביי**, טעמו של רבי יוסי שהתיר לבן ללקט אחר אביו, אינו משום שיש לו זכיה לעצמו מן התורה, אלא משום **שעשאוה כמי שהלכו בה נמושות**, [כשדה שנלקטה ליקוט אחר ליקוט, ולא נשאר בה דבר לעניים].
דעניים גופייהו מסחי דעתייהו, ומתיאשים מהלקט הנמצא בשדה [247].
ואף כאן, העניים התיאשו מהלקט, **דסברי** - **בריה דהיאך מלקטי ליה**. [ודאי בני הפועל ילקטו אחריו].
ולאחר יאוש - מותר לכל אדם לזכות בלקט.
אמר ליה רב אדא בר מתנה לאביי: כיצד התירו לו לתת לבניו ללקט אחריו, ולסמוך על יאוש העניים, **וכי מותר לאדם להרביץ ארי בתוך שדהו כדי שיראו עניים ויברחו**?!

דף יב:
אלא אמר רבא: אף על פי שאין לקטן זכיה מן התורה, כאן (תחילת העמוד) **עשו** את מי **שאינו זוכה**, **כזוכה**.
מאי טעמא?
כיון ש**עניים גופייהו ניחא להו** שילקטו בניו אחריו, **כי היכי דכי אגרו לדידהו נלקוט בנייהו בתרייהו** [כדי שאם ישכרו אותם לפועלים, יתנו אף לבניהם ללקט אחריהם].

לקטן מן התורה. אך לשמואל שלא חילק בין סמוך על שלחן אביו לשאינו סמוך, על כרחך טעמו משום דיש זכיה לקטן מן התורה.

[245] ודברי רב חיסדא מוכרחים, דהא רבי יוסי איירי בחרש שוטה וקטן, ובחרש ושוטה לכולי עלמא אין זכיה מן התורה. ועל כרחך דהוי גזל רק מדבריהם. ועיין פני יהושע.

[246] עיין בטור ושו"ע (חו"מ רמ"ג סע' טו') ובנושאי כלים שם, דנחלקו הפוסקים האם קטן שהגיע לשיעור "צרור וזורקו אגוז ונוטלו" זוכה במציאה מן התורה. או שאף הוא אינו זוכה אלא מדרבנן, ורק היכא דאיכא דעת אחרת המקנה לו, זוכה מן התורה. עיין שם.

[247] ושנינו במסכת פאה - "מאימתי כל אדם מותרים בלקט? משילכו בה הנמושות", דהיינו - כשילקטו את השדה ליקוט אחר ליקוט. דמההיא שעתא מסחו עניים דעתיהו מיניה.

מסקנת הדברים: לדעת שמואל - כיון שהקטן אין לו זכיה לעצמו מן התורה. אלא רק מתקנת חכמים מפני דרכי שלום, תקנו שהאב יזכה במציאת בנו מפני שמריצה אצל אביו.

ואף רבי יוסי סבר כך. ורק לענין לקט - "עשו את שאינו זוכה כזוכה" כנ"ל.

ודברי שמואל, **פליגא** על דברי **רבי חייא בר אבא**.

דאמר רבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן:

"גדולים", ו"קטנים" שהוזכרו במשנתינו - **לא גדול גדול ממש, ולא קטן קטן ממש**[248], **אלא**: **גדול וסמוך על שלחן אביו זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול.**

ולשיטתו, אף על פי שיש לגדול זכיה מן התורה, מכל מקום, אם סמוך על שלחן אביו תקנו שתהא מציאתו לאביו משום איבה.

שנינו במשנה: "**מציאת עבדו ושפחתו העברים הרי הוא של עצמן**": ומקשינן: **אמאי** [מדוע עבד עברי זוכה במציאתו]?

לא יהא אלא כפועל, ותניא - "**מציאת פועל לעצמו. במה דברים אמורים: בזמן שאמר לו 'נכש עמי היום, עדור עמי היום'.**

אבל אמר לו - 'עשה עמי מלאכה היום', כלומר - שכרו לכל מלאכה שיעשה - **מציאתו לבעל הבית**".

והרי אף עבד עברי קנוי לאדונו לכל מלאכה שיעשה, ומדוע מציאתו לעצמו?

ומשנינן, **אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: הכא בעבד נוקב מרגליות עסקינן. שאין רבו רוצה לשנותו למלאכה אחרת**, ולא ניחא לרבו שיעסוק בליקוט מציאות לכן, אם הזדמנה לו מציאה והרימה, זכה בה, ונותן לאדונו שכר ביטול המלאכה שהיה לו בשביל טורח המציאה[249].

רבא אמר: במגביה מציאה עם מלאכתו עסקינן שלא ביטל ממלאכתו כלום, לכן מציאתו לעצמו.

רב פפא אמר: הא דאמרינן "מציאת פועל לבעל הבית", היינו **בכגון ששכרו ללקט**

[248] קצת קשה - מדוע לא אמר "לא קטן קטן ממש, ולא גדול גדול ממש", כסדר הדברים במשנה? ויש שתרצו - רבי חייא בר אבא דייק את דינו מכך שהמשנה חזרה ושנתה בסיפא "מציאת בנו וביתו הגדולים", ולכאורה בבא זו מיותרת, אחר שכבר שנינו ברישא "מציאת בנו וביתו הקטנים", וממילא שמעינן איפכא. ומכאן דייק רבי חייא, ד"לא גדול גדול ממש". ולכן סדר הדברים כך, ללמדינו שדייק את דינו מהסיפא. ועיין תורת חיים.

[249] יש לדון, אם שוי המציאה פחות משכר הבטלה, האם חייב לשלם לרבו כל שכר בטלתו? ועיין בדברות משה (סי' כ' הע' צג') שהוכיח דאינו חייב לשלם אלא כשווי המציאה ולא יותר.

מציאות [250],

והיכי דמי - דאקפי אנמא בכוורי [כשעלה הנהר על גדותיו, וצפו הדגים שם, וכשיבשו המים נמצאו שם דגים הרבה, ושכרו לאוספם].

אך בעלמא - מציאת פועל לעצמו. ולכן סתם עבד עברי מציאתו לעצמו.

שנינו במשנה - "מציאת עבדו ושפחתו העבריים הרי אלו לעצמן".

ומקשינן: **האי "שפחה** עברית" **היכי דמי**?

אי דאייתי שתי שערות, מאי בעיא גביה? הרי אמה העבריה יוצאת לחירות כשהביאה שתי שערות [251].

ואי דלא אייתי שתי שערות, מדוע מציאתה לעצמה? ממה נפשך - **אי איתיה לאב דאבוה הויא** [אם אביה חי, מציאתה שייכת לאביה, כמציאת ביתו הקטנה [252]], **ואי דליתיה לאב, תיפוק במיתת האב** [בהרי יצאה לחירות במיתת האב].

דאמר ריש לקיש - אמה העבריה קנתה את עצמה במיתת האב מרשות האדון, מקל וחומר [253].

ומשנינן: **לאו איתותב ריש לקיש**?! הרי דברי ריש לקיש נדחו. וסבירא לן שאינה יוצאת במיתת האב.

ואם כן - במשנה מדובר בשפחה שלא הביאה שתי שערות, ומת אביה, ולכן מציאתה לעצמה.

והוינן בה: **נימא, מהאי נמי תיהוי תיובתא** לדברי ריש לקיש?

ודחינן: **לא**! ממשנתינו אין להוכיח דלא כריש לקיש, **דלעולם** אפשר להעמיד במקרה **דאיתיה לאב**, ואכן מציאתה שייכת לו,

ומאי דאמרינן - "**הרי הן שלהן**", לאו שלהן ממש, אלא **לאפוקי** דאין המציאה שייכת **לרבה**? [לאדון].

---

[250] ולפי זה באור הברייתא - "במה דברי אמורים בזמן שאמר לו - עשה עמי מלאכה היום באותו ענין שהוא כמו נקש עמי היום, אבל אמר לו עשה עמי מלאכה של מציאות - מציאתו לבעל הבית". תוספות. אך דעת הרמ"ה - שאף אם שכרו סתם, והוליכו ללקט מציאות - מציאתו לבעל הבית.

[251] כתבו התוספות - דהיא נמי אינה יכולה למכור את עצמה אחר שהגיעה לגדלות. שאם לא כן - אפשר להעמיד בשפחה גדולה שמכרה את עצמה. אמנם, דעת הרמב"ן שאשה יכולה למכור את עצמה לאמה העבריה, אחר שהביאה ב' שערות. ועיין עוד במשנה למלך (פרק א' מהלכות עבדים הלכה ב').

[252] לכאורה, אם נאמר שאב זוכה במציאת ביתו משום אביה, ובעינן שתהא סמוכה על שלחנו, אם כן מדוע זוכה במציאת אמה העבריה, שאינה סמוכה על שלחנו? ועיין משנה למלך (פרק ג' מהלכות עבדים הלכה טו'), דאכתי שייכת אביה כשתצא מיד האדון ותחזור לבית אביה. ולכן זוכה במציאתה.

[253] כמבואר בפרק קמא דקידושין - "ומה סימנים שאין מוציאין מרשות אב, (שהרי הבת ברשותו אף בימי נערותה עד שתתבגר), מוציאין מרשות אדון, מיתת האב, שמוציאה מרשות האב, (שאינו מוריש לבניו את הזכות שיש לו בבתו), אינו דין שמוציאה מרשות אדון".

שנינו במשנה: "**מציאת אשתו** שגירשה אע"פ שלא נתן כתובה הרי אלו שלהן".
ומקשינן: אם **גירשה**, **פשיטא** שאין המציאה שלו, דהא יצאה מרשותו?
ומשנינן: **הכא במאי עסקינן - במגורשת ואינה מגורשת**. כגון - זרק לה גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה, דהוי ספק גירושין.
דאמר רבי זירא אמר שמואל: כל מקום שאמרו חכמים מגורשת ואינה מגורשת, בעלה חייב במזונותיה [254].
וקא משמע לן, דבכל זאת אינו זוכה במציאתה, משום דטעמא מאי אמור רבנן "**מציאת אשה לבעלה**", **כי היכי דלא תיהוי לה איבה**.
ברם **הכא**, שממילא עומדת להתגרש - **אית לה איבה ואיבה**. ולכן מציאתה לעצמה.

מתניתין:

אם **מצא** אדם **שטרי חוב**, **אם יש בהן אחריות נכסים**, דהיינו, שכתוב בהן שעבוד [255] קרקעות, שיגבה מהן המלוה אם לא יפרע לו הלוה - **לא יחזיר** אותם למלוה [256], לפי **שבית דין נפרעין מהן** [גובים על פי שטרות אלו] קרקעות מלקוחות שקנו אותן מהלוה לאחר ההלואה. ואם יחזירם למלוה, עלול הוא לגבות על פיהם שלא כדין, וכפי שיתבאר בגמרא.
אבל אם מצא שטרות **שאין** כתוב **בהן אחריות נכסים** - **יחזיר** למלוה, לפי **שאין בית דין נפרעין מהן**, ואין כאן חשש תקלה. **דברי רבי מאיר**.
וחכמים אומרים: **בין כך ובין כך**, בין אם יש בהם אחריות נכסים, ובין אם אין בהם, **לא יחזיר** למלוה, **מפני שאף** כשאין בהם אחריות, **בית דין נפרעין מהן**.
ובגמרא להלן יתבארו טעמי מחלוקת רבי מאיר וחכמים.

גמרא:

והוינן בה: **במאי עסקינן**? **אילימא כשהחייב**, דהיינו הלוה, **מודה** שלא פרע למלוה את החוב, אם כן, גם **כי** [כאשר] **יש בהן אחריות נכסים** - **אמאי לא יחזיר** המוצא למלוה את השטר? **הא מודה** הלוה שלא פרע, ויגבה ממנו המלוה את חובו בדין על ידי השטר.

---

[254] משמע, דוקא בספק גירושין בעלה חייב במזונותיה. אך אם גירשה בברור, אלא שלא נתן לה את כתובתה, פטור ממזונותיה. אך לדעת הירושלמי - אדם שגירש את אשתו, ולא נתן לה כתובה חייב במזונותיה. וברי"ף כתב, שנחלקו בנדון זה הבבלי והירושלמי. ברם - עיין ברא"ש (סי' לד) שהביא דעת בעל העיטור, שלא נחלקו הבבלי והירושלמי. ואף לדעת הבבלי חייב במזונותיה כל זמן שלא נתן לה את כתובתה. אלא, רצתה הגמרא להשמיענו דאפילו בספק גירושין, שעדיין אינה ברשות עצמה לגמרי, בכל זאת מציאתה לעצמה.

[255] והשעבוד נקרא אחריות, לפי שהקרקע אחראית על הלוה כלפי המלוה. וכך הוא לשון רש"י במס' קידושין [כ"ו ע"א, ד"ה שיש להם]: "היינו קרקעות, שאחריות כל אדם הלוה והנושה בחבירו עליהן, לפי שקיימין ועומדין, לפיכך נסמכין עליהן".

[256] בגמרא יתבאר מנין לנו שנפל השטר מהמלוה, ולא מהלוה לאחר שפרע חובו.

ואם לא יהיה ללוה ממה לפרוע, ויצטרך המלוה לטרוף מהלקוחות, מה בכך, הרי מן הדין הוא גובה![257]

ואי כשאין חייב מודה[258] , **כי אין בהן אחריות נכסים - אמאי יחזיר? נהי דלא גבי ממשעבדי** [אמנם אי אפשר לגבות בשטר זה ממשועבדים], אבל **מבני חרי - מגבא גבי** [מבני חורין, גובין בשטר זה], והרי הלוה טוען שפרע כבר את חובו!

ומבארינן: **לעולם** מדובר **כשחייב מודה. והכא היינו טעמא** שלא יחזיר למלוה, משום **דחיישינן שמא כתב** הלוה את השטר על מנת **ללות ב**חודש **ניסן**, ונכתב בו התאריך של חודש ניסן, ולמעשה **לא לוה עד** חודש **תשרי** של השנה הבאה[259], ואם יחזיר המוצא למלוה את השטר, **אתי למטרף מלקוחות** שקנו מהלוה קרקעות בין ניסן לתשרי, לפי שתאריך עשיית השטר הוא בניסן, והרי זה **שלא כדין**, כי ההלוואה עצמה נעשתה רק בתשרי, ורק מאז חל השעבוד![260]

ותמהינן: **אי הכי**, אם חוששין לכך, **כל שטרי דאתו לקמן** [כל השטרות שבאים לפנינו לבית דין], היאך טורפין על ידם מהלקוחות, **ניחוש להו הכי** [נחשוש בהם חשש זה], שמא כתב ללות בניסן, ולא לוה עד תשרי!

ומבארינן: **כל שטרי - לא ריעי** [אין בהם כל ריעותא ופגם], ולכן אין חוששין שמא כתב ללוות בתאריך מסויים, ולבסוף לוה מאוחר יותר, שאין זה שכיח.

אבל **הני**, השטרות שנמצאו - **ריעי**. יש בהם ריעותא. שאם היו כשרים, היה המלוה נזהר בהם שלא יאבדו ממנו. ולכן חוששין שמא נכתב בהם זמן מוקדם מהזמן שנעשתה בו ההלואה בפועל, ואין לגבות בהם מלקוחות[261].

ומקשינן: **אלא הא דתנן: כותבין שטר ללוה**, שיהיה מוכן בידו לכשירצה ללוות, **אף על פי שאין מלוה עמו**[262], ואינו לווה עתה בפועל, **לכתחילה היכי כתבינהו**, היאך כותבים לכתחילה שטר כזה?![263] **ניחוש שמא כתב ללות בניסן**, ולבסוף נתעכב, **ולא לוה עד תשרי, ואתי למטרף לקוחות שלא כדין!**

---

[257] הקשו האחרונים, אמנם תמיד הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, אבל במקרה דנן, הרי הלוה מחייב על ידי הודאתו את הלקוחות, והיאך נאמן בכה"ג?

[258] דהיינו, שטוען שפרע את חובו, או שהשטר מזוייף, או שכתב ללוות, ועדיין לא לוה בו. ראשונים.

[259] כך פירש רש"י. ועיי' בתוס' [ד"ה ולא לוה] שפירשו באופן אחר.

[260] כתבו הרשב"א והר"ן, שהלוה מודה שהשטר אמת הוא, ואין אנו חוששים שהלוה משקר, אלא שאינו זוכר אם לוה מיד לאחר מכן, או לאחר זמן.

[261] כך פירש רש"י, ועיי' בתוס' [ד"ה ולא לוה] מה שכתבו בזה.

[262] כתבו התוס', דאין כאן חשש "מחזי כשקרא", כיון שכותב את השטר לחובתו.

[263] כלומר, אף שבכל השטרות אין חוששין לכך, היינו כשכבר נכתבו. אבל היאך כותבין לכתחילה באופן שעלול לבוא לידי כך? ריטב"א.

דף יג.

אמר רב אסי: מה ששנינו שכותבין ללוה אף שאין המלוה עמו, מדובר **בשטרי הקנאה**. דהיינו, שמקנה [264] ומשעבד הלוה את נכסיו למלוה מזמן הכתוב בשטר, בין אם ילוה ממנו לבסוף, ובין אם לא [265], בכל מקרה, יגבה מהן המלוה בזמן הכתוב בשטר, **דהא שעביד נפשיה** מהיום, וטורף המלוה מן הדין.

ומקשינן: **אי הכי**, שסתם שטרות כותבים רק כשרואים את ההלוואה למעשה, **מתניתין** דידן, **דקתני**: **אם יש בהן אחריות נכסים לא יחזיר**, **ואוקימנא** [והעמדנו] שמדובר **כשחייב מודה**, ולא יחזיר **משום** שחוששין **שמא כתב ללות בניסן**, **ולא לוה עד תשרי**, **ואתי למטרף לקוחות שלא כדין**, **אמאי לא יחזיר**?

נחזי [נראה, נתבונן] באיזה שטר מדובר:

אי מדובר **בשטר הקנאה** - **הא שעביד ליה** הלוה **נפשיה** למלוה מזמן כתיבת השטר, ולמה לא יחזיר לו? הרי אין כאן כל חשש!

ואי בשטר דלא הקנאה, אלא בשטר הלואה סתם - **ליכא למיחש** [אין מקום לחשוש], **דהא אמרת**, **כי** [שכאשר] **ליכא מלוה בהדיה** דלוה, שאינו נותן לו את ההלוואה בפנינו - **לא כתבינן**! ומה ששנינו שכותבין ללוה, היינו דווקא בשטר הקנאה!

אמר לך רב אסי: **אף על גב דשטרי דלאו הקנאה**, **כי ליכא מלוה בהדיה** - **לא כתבינן**, מכל מקום, **במתניתין**, **כיון דנפל** השטר - **אתרע ליה** [נוצרה בו ריעותא], **וחיישינן דלמא אקרי וכתוב** [שמא קרה המקרה, וכתבו שטר ללוה, שלא בפני המלוה].

ועתה חוזרת הגמרא לתרץ את הקושיה שהקשינו, היאך כותבין שטר ללוה אף על פי שאין מלוה עמו.

אביי אמר: **עדיו בחתומיו זכין לו**. כלומר, משעת חתימת העדים על השטר, זכה המלוה בשעבוד הנכסים, אף שההלוואה בפועל נעשתה מאוחר יותר [266]. ואם כן, אפשר לומר שמה ששנינו שכותבין שטר ללוה אף שאין המלוה עמו, מדובר **אפילו בשטרי דלאו הקנאה**, שהרי אף בסתם שטרות הלואה, חל השעבוד מזמן הכתיבה.

---

[264] כתב רבינו חננאל, דהיינו שעושים קנין סודר על השעבוד. וכן משמע מלשון רש"י.

[265] כך משמע מפשטות לשון רש"י, שאף אם לא ילוה לעולם, מכל מקום שעביד נפשיה. וכך כתבו בדעתו הראשונים. אמנם יש שכתבו בדעתו, שודאי שאם לא ילוה לעולם - לא יחול כל שעבוד. ומה שכתב "בין אם ילוה ובין אם לא ילוה", היינו שאין השעבוד חל מחמת ההלואה עצמה, כשאר מלוה, אלא שהלוה משעבד עצמו מיד, על דעת ההלואה שיקבל לאחר מכן. ואין ההלואה יוצרת את השעבוד, אלא התחייבותו, והרי זה כמלוה על פה. עיי' בנתיבות [ל"ט ד']. וכן כתבו הרי"ף ועוד ראשונים, שאין השעבוד חל, אלא אם כן היתה הלואה לבסוף.

[266] עיי' בתוס' לקמן [כ' ע"א, ד"ה שובר], שכתבו שתקנת חכמים היא. ועיי' במהרש"א שם שכתב שלשיטת רבי מאיר, שסובר שעדי חתימה כרתי, מדין תורה הוא. ועיי' בחי' הגרש"ש [סי' י"ח וי"ט] שהאריך בזה.

ולא רצה אביי לתרץ כרב אסי, **משום דקשיא ליה** [267]: **כיון דאמרת שבשטרי דלאו הקנאה, כי ליתיה למלוה בהדיה - לא כתבינן**, אם כן, אף כשמצא שטר חוב, **ליכא למיחש דאקרי וכתוב** [אין לחשוש שמא נזדמן שכתבו שלא בפני המלוה].

ואם כן, עדיין יקשה, למה שנינו במשנתנו שלא יחזיר את השטר.

לכן אמר אביי, שעדיו בחתומיו זכין לו, ואם כן, כותבין שטר ללוה אף שאין מלוה עמו.

ולכן במשנתנו, שנמצא שטר, חיישינן שמא כתב ללות בניסן, ולא לוה עד תשרי, ויטרוף מלקוחות שלא כדין.

[ולהלן מקשה הגמרא, כיון שעדיו בחתומיו זכה לו, הרי כדין הוא טורף מהלקוחות מזמן החתימה, ומה החשש?!] [268] ומקשינן: **אלא הא דתנן**: **מצא** אחד משטרות אלו: **גיטי נשים**, ושטרות של **שחרורי עבדים**, **דייתיקי** [שטר של צוואת שכיב מרע [269]], שטרות **מתנה**, **ושוברים** [שטרות המעידין על פרעון חובות], **הרי זה לא יחזיר**, משום שחוששין **שמא כתובים היו** לצורך שימוש בהם בעתיד, ולבסוף **נמלך עליהם שלא ליתנם** [כלומר, לבסוף החליט בעליהם שלא להשתמש בהם].

ועתה, לדברי אביי, **כי נמלך עליהם - מאי הוי? והא אמרת עדיו בחתומיו זכין לו**, ומשעת הכתיבה נשתעבדו הנכסים! [270]

ומתרצינן: **הני מילי**, מה שאנו אומרים שעדיו בחתומיו זכין לו, היינו דווקא **היכא** דלבסוף **קא מטו לידיה** [הגיע השטר ליד המלוה], שנעשתה הלואה לבסוף, אז אנו אומרים שחל השיעבוד מזמן חתימת העדים [271].

---

[267] יש ראשונים שלא גרסו את דברי הגמרא האלו. כי לכאורה קשה, מדוע הגמרא צריכה לבאר למה לא תירץ אביי כרב אסי, הרי אפשר לומר בפשטות, דהיינו משום שהוא סובר שאכן כך הדין, שעדיו בחתומיו זכין לו! עיי' ברשב"א ועוד.

[268] כך פירש רש"י את דברי הגמרא. ויש מהראשונים שפירשו, שההכרח של אביי אינו ממשנתנו, אלא מדברי המשנה שם, ששנינו שכותבין שטר ללוה אף על פי שאין המלוה עמו, ובפשטות מדובר בכל השטרות. אבל רב אסי העמיד שמדובר דווקא בשטרי אקנייתא, כדי שלא יקשה ממשנתנו. ובמשנתנו מדובר בכל השטרות, ולכן חוששין שמא כתב ללוות בניסן, לא לוה עד תשרי. ועל זה אומרת כאן הגמרא, שהוקשה לאביי על פירושו של רב אסי במשנתנו, שחוששין דלמא אקרי וכתוב, וסובר אביי שאין לחשוש לכך. ולכן פירש שהחשש הוא משום פרעון וקנוניא, וכפי שיתבאר. וכיון שכן, אין הכרח לפרש את המשנה בבבא בתרא בשטרי הקנאה, אלא אפשר להעמיד אף בשאר שטרות, ועדיו בחתומיו זכין לו.

[269] ולשון "דייתקי" פירושו: דא תיקו. כלומר, זאת תקום. דדברי שכיב מרע ככתובים ומסורים דמי. רש"י.

[270] בתוס' להלן [כ' ע"א ד"ה שובר] נסתפקו אם בשחרורי עבדים אמרינן עדיו בחתומיו זכין לו כדי להתירו בבת ישראל משעת חתימה. עיי"ש טעם ספיקם. ועיקר קושיית הגמ' כאן היא משטרי מתנה, למה לא אומרים שזכה כבר משעת הכתיבה.

[271] הקשה רש"י, לדברי אביי, היאך נעמיד את דברי המשנה במסכת שביעית: שטרי חוב המוקדמין פסולין, והמאוחרין כשרים. באיזה מקרה שטר מוקדם יהא פסול, הרי עדיו בחתומיו זכין לו!? וכתב, שצריך להעמיד את המשנה במקרה שקדמה כתיבת השטר לחתימתו, שאז חוששין שיטרוף מזמן הכתיבה, והרי באמת חל השעבוד רק מזמן החתימה. או שנעמיד במקרה שכתבו וחתמו את השטר בתשרי, וכתבו בו תאריך מוקדם יותר, שודאי פסול הוא, כי השעבוד חל רק מזמן החתימה.

אבל היכא דלא מטו השטר **לידיה** דמלוה, שלא נעשתה הלואה כלל - **לא אמרינן עדיו בחתומיו זכה**.

ומקשינן: **אלא מתניתין** [משנתנו], **דקתני: מצא שטרי חוב, אם יש בהם אחריות נכסים** - **לא יחזיר, ואוקימנא** [והעמדנו] שמדובר **כשחייב** [הלוה] **מודה** שלוה, ובכל זאת לא יחזיר, **משום** שחוששין **שמא כתב ללות בניסן, ולא לוה עד תשרי**,

בשלמא לרב אסי, דאמר שבמשנה ששנינו שכותבין ללוה אף שאין מלוה עמו, מדובר **בשטרי אקנייתא, מוקי לה** [יעמיד את משנתנו] **בשטרי דלאו אקנייתא, וכדאמרינן**, שלכן לא יחזיר, כיון שחוששין שקרה המקרה וכתבו ללוה שלא בשעת ההלואה, ויטרוף מלקוחות שלא כדין.

אלא לאביי, דאמר עדיו בחתומיו זכין לו, מאי איכא למימר? למה המוצא שטרות לא יחזירם למלוה, הרי הלוה מודה שלוה ממנו, ואם יטרוף לקוחות מזמן הכתיבה - בדין יטרוף!?

אמר לך אביי: במתניתין היינו טעמא שלא יחזיר, משום **דחייש לפרעון ולקנוניא**. דהיינו, שחוששין שמא פרע כבר הלוה את חובו, וקיבל את השטר מהמלוה, וממנו נפל השטר. ומה שהוא מודה ואומר שלא פרע את החוב, קנוניא של רמאות היא בינו לבין המלוה, כדי שיטרוף המלוה קרקעות מלקוחות שקנו מהלוה שלא באחריות, ויחלקו אותן ביניהם.

ומקשינן: **ולשמואל, דאמר שלא חיישינן לפרעון ולקנוניא**, שכך אמר שמואל לקמן [ט"ז ע"ב]: המוצא שטר הקנאה בשוק, יחזיר לבעלים, ואין חוששין לפרעון.

והטעם, משום שכשהלוה פורע את חובו למלוה, מיד כשהוא מקבל את השטר מהמלוה, הוא קורעו, ולכן אין חשש שממנו נפל השטר, **מאי איכא למימר**, כיצד יתבארו דברי משנתנו? [272]

הניחא אי סבר לה שמואל **כרב אסי, דאמר** שדווקא **בשטרי הקנאה** כותבין שטר ללוה בלא המלוה, **מוקי מתניתין בשטרי דלאו הקנאה**. ואף שאין כותבין שטר ללוה בלא המלוה, חוששין שמא בכל זאת קרה שכתב ללות בניסן, ולא לוה עד תשרי.

אלא אי סבר כאביי, דאמר עדיו בחתומיו זכין לו, מאי איכא למימר? למה לא יחזיר המוצא את השטר למלוה? [273]

---

[272] הקשה בתוס' הרא"ש, הרי עדיין שייך חשש קנוניא, שמא בשעת הפרעון עשו הלוה והמלוה קנוניא, שיניח הלוה את השטר ביד המלוה, כדי שיטרוף בו לקוחות, ואחר כך יחלקו ביניהם! ותירץ, שאין לחוש לכך, כי מסתבר שהלוה חושש להניח שטרו ביד המלוה, שמא יחזור ויתבע ממנו את חובו.

[273] הקשה רש"י, איך אפשר לומר ששמואל סובר כאביי, הרי שמואל אומר לקמן שהמוצא שטר הקנאה בשוק - יחזיר. ואילו לאביי אין חילוק בין שטר הקנאה לשאר שטרות, שהרי עדיו בחתומיו זכין לו, ואם כן, לעולם יחזיר,

ומתרצינן: **שמואל מוקי למתניתין כשאין החייב מודה**. דהיינו, שטוען הלוה שהשטר מזוייף, ולא הוא כתבו [274]. ולכן לא יחזירנו מוצאו למלוה.

ומקשינן: **אי הכי**, שמדובר שאין הלוה מודה בהלואה, **כי אין בהן** בשטרות **אחריות נכסים - אמאי יחזיר** למלוה? **נהי דכשאין** בהם אחריות נכסים **לא גבי מן משעבדי**, הרי **מבני חרי מגבי גבי** [מנכסים בני חורין, דהיינו, מה שברשות הלוה, גובה], והלא הלוה טוען שלא לוה כלל!

ומבארינן: **שמואל לטעמיה** [לשיטתו במקום אחר]. **דאמר שמואל, אומר היה רבי מאיר**: **שטר חוב שאין בו אחריות נכסים, אין גובה** בו המלוה כלל. **לא ממשעבדי - ולא מבני חרי**. שלשטר כזה אין דין שטר כלל, והרי זה כמלוה על פה שאין עליו עדים [275]. ולכן יכול המוצא להחזירו למלוה, שהרי אינו יכול לגבות על פיו כלל.

ותמהינן: **וכי מאחר שאינו גובה** בו כלל, **אמאי יחזיר** את השטר? מה יעשה בו המלוה?

אמר רבי נתן בר אושעיא: אמנם אין המלוה יכול להשתמש בשטר בתורת שטר חוב, אלא שמכל מקום יחזירנו המוצא כפיסת נייר בעלמא, כדי **לצור** [לכרוך] אותו **על פי צלוחיתו** [בקבוקו] **של מלוה**.

ומקשינן: **ונהדריה להו** [ונחזיר את השטר] **ללוה**, כדי **לצור על פי צלוחיתו של לוה!**

דף יג:

ואמרינן: הרי **לוה הוא** (תחילת העמוד) **דאמר**: **לא היו דברים מעולם!** ואם כן, ודאי שהשטר אינו שייך לו.

אמר רבי אלעזר: **מחלוקת** רבי מאיר ורבנן במשנתנו, **במקרה שאין החייב מודה**.

דרבי מאיר סבר: **שטר שאין בו אחריות נכסים, אינו גובה, לא ממשעבדי - ולא מבני חרי**. ששטר כזה, שאין בו שעבוד נכסים, אינו נחשב שטר כלל, והרי מלוה זו כמלוה על פה, שאין עליה עדים.

הואיל ושמואל אינו חושש לפרעון! ותירץ, שהרי מודה אבייי היכא דלא אתי שטרא ליד הזוכה, שאין אומרים עדיו בחתומיו זכין לו. ואם כן, המוצא שטר בשוק אינו יכול להחזירו למלוה [כשאין הלוה מודה], שהרי יתכן שכתבו הלוה ע"מ ללוות, ונמלך ולא לוה כלל. ורק שטר הקנאה יחזיר, לפי ששעבד עצמו אף אם לא ילוה כלל.

[274] ואין לומר שיתקיים השטר בחותמיו, שכיון שנפל, אירעה בו ריעותא, שמסתבר שמפני שהוא פסול לא נזהר בו בעליו, ולכן מאמינים ללוה. רש"י. ועיי' בתוס' להלן [ע"ב, ד"ה הא קאמר] שכתבו, שאף שהעדים מעידים שזו חתימתם, חיישינן שמא השטר מזוייף כל כך טוב, עד שהעדים עצמם טועים בחתימתן.

[275] ביארו הראשונים, לפי שמעיקר הדין, אין עדים יכולים לשלוח עדותן לבית דין, משום שנאמר "מפיהם", ודרשינן: ולא מפי כתבם. וחידוש הוא שנתחדש בשטר, שעדותן של העדים החתומין בשטר, מתקבלת כעדות גמורה. והיינו דווקא בשטר גמור. אבל בשטר שאין בו שעבוד נכסים, שסובר רבי מאיר אליבא דשמואל שאין לו תורת שטר כלל, נשארת עדות העדים שבשטר כסתם עדות שבכתב, ואין מקבלין אותה משום "מפיהם ולא מפי כתבם". ולכן אי אפשר לגבות עפ"י עדות זו אפילו מבני חורין.

ולכן יחזיר המוצא את השטר, אף שאין הלוה מודה בהלואה, שהרי אין המלוה יכול לגבות דבר על ידי שטר שאין בו אחריות.

ורבנן סברי: אף שאין בשטר שעבוד נכסים, מכל מקום מועיל השטר שתיחשב ההלואה כמלוה על פה בעדים, ולכן **מגבא גבי** מבני חורין.

וכיון שכך, נמצא שאם יחזיר המוצא את השטר למלוה, יוכל לגבות על ידו מבני חורין. והרי אין הלוה מודה בהלואה! לכן אומרים רבנן שלא יחזיר את השטר.

אבל כשחייב מודה - דברי הכל שיחזיר המוצא את השטר למלוה, **ולא חיישינן לפרעון ולקנוניא** [276].

ורבי יוחנן אמר: מחלוקת כשחייב מודה.

דרבי מאיר סבר: שטר שאין בו אחריות נכסים, ממשעבדי הוא דלא גבי, אבל מבני חרי מגבא גבי. ולכן יחזיר את השטר למלוה, כי אין חשש שיטרוף המלוה מהלקוחות שלא כדין, שהרי אי אפשר לגבות על ידו מנכסים משועבדים. ומבני חורין יגבה בדין, שהרי הלוה מודה.

ורבנן סברי: ממשעבדי נמי גבי על ידי שטר שאין בו אחריות, משום שהם סוברים שאחריות טעות סופר, וכדלקמן. ולכן לא יחזיר, שהרי עלול המלוה לטרוף מלקוחות על ידי השטר שלא כדין.

אבל כשאין חייב מודה, ואפילו אם הוא מודה שלוה, אלא שטוען שפרע כבר את חובו - **דברי הכל שלא יחזיר**, משום **דחיישינן לפרעון** וקנוניא.

תניא כוותיה דרבי יוחנן [שנינו בברייתא כדברי רבי יוחנן]. ומאותה ברייתא יש **תיובתא אדרבי אלעזר בחדא** [בדבר אחד], **ותיובתא דשמואל - בתרתי** [בשני דברים]:

שכך שנינו בברייתא:

אם **מצא** אדם **שטרי חוב**, **ויש בהם אחריות נכסים**, **אף על פי ששניהם**, גם הלוה וגם המלוה, **מודים** שאכן היתה הלואה, **לא יחזיר** את השטר, **לא לזה ולא לזה** [לא ללוה ולא למלוה], משום שחוששין לקנוניא.

ואם **אין בהן**, בשטרות, **אחריות נכסים**, אזי הדין הוא כך:

בזמן שהלוה מודה שלוה ולא פרע עדיין את חובו - **יחזיר** את השטר למלוה. שאין כאן חשש לקנוניא, כי אינו יכול לגבות בשטר זה מנכסים משועבדים, שהרי לא כתוב בו אחריות.

[276] וכן אין חוששין שמא כתב ללות בניסן ולא לוה עד תשרי. תוס'.

אבל אם **אין הלוה מודה - לא יחזיר לא לזה ולא לזה**, שהרי הלוה טוען שלא לוה כלל.
דברי רבי מאיר.
שהיה רבי מאיר אומר: **שטרי חוב שיש בהם אחריות נכסים - גובה מנכסים משועבדים**.
ושטרות **שאין בהם אחריות נכסים**, אמנם אינו גובה בהן ממשועבדים, אבל **גובה מנכסים בני חורין**.
וחכמים אומרים: **אחד זה ואחד זה**, בין שיש בהן אחריות נכסים, ובין שאין בהם, **גובה מנכסים משועבדים**.
תיובתא דרבי אלעזר מברייתא זו **בחדא**:
דהרי **אמר** רבי אלעזר, שלשיטת **רבי מאיר**, **שטר שאין בו אחריות נכסים**, **אינו גובה** לא **מנכסים משועבדים**, **ולא מנכסים בני חורין**, ועוד קאמר רבי אלעזר, **שבין לרבי מאיר**, **ובין לרבנן**, **לא חיישינן לקנוניא**,
ואילו **בברייתא קתני**: שלשיטת רבי מאיר, **שטר שאין בו אחריות נכסים - ממשעבדי הוא דלא גבי**, **הא מבני חורין - מגבא גבי**! ועוד קתני, **שבין לרבי מאיר ובין לרבנן - חיישינן לקנוניא**! והראיה לכך, **דקתני**: **אף על פי ששניהם מודים - לא יחזיר לא לזה ולא לזה. אלמא**, מוכח מכאן, ששניהם סוברים **שחיישינן לקנוניא**, ולכן לא יחזיר.
ותמהינן: **והא הני**, הקושיות שהקשינו מברייתא זו על רבי אלעזר, **תרתי הוא** [שתי קושיות הן]:
א. שאמר רבי אלעזר שלרבי מאיר שטר שאין בו אחריות אינו גובה כלל, ואילו בברייתא מבואר שגובה מבני חורין.
ב. שרבי אלעזר אמר שאין חוששין לקנוניא, ואילו בברייתא שנינו שחוששין.
ואם כן, מדוע אמרה הגמרא "תיובתא דרבי אלעזר בחדא"?

דף יד.

ומבארינן: שתי קושיות אלו - **חדא הוא** [קושיה אחת היא], **דחד טעם הוא**! שמחמת טעם אחד הוצרך רבי אלעזר לומר את שני הדברים. **דמשום דקאמר רבי אלעזר מחלוקת בשאין חייב מודה, הוא מתרץ הכי**.
כלומר, היות וכך, הוצרך רבי אלעזר לומר שאינו גובה אפילו מנכסים בני חורין. שהרי הלוה מכחיש את ההלואה מכל וכל.
וכיון שהוצרך לסיים ולומר: "אבל כשחייב מודה דברי הכל יחזיר", לכן אמר רבי אלעזר שאין חוששין לפרעון ולקנוניא.

שהרי אם יש חשש לזה, אף כששניהם מודים לא יחזיר.
ועתה חוזרת הגמרא לבאר את הקושיות מהברייתא.
תיובתא דשמואל בתרתי:
חדא, קושיא אחת, **כמו** הקושיא שהקשינו על **רבי אלעזר**. **דהא** גם שמואל **מוקי מתניתין בשאין חייב מודה** [277], ואם כן, לרבי מאיר, שטר שאין בו אחריות, אינו גובה אף מנכסים בני חורין. ואילו בברייתא שנינו שגובה מבני חורין!
וחדא - דאמר שמואל: **מצא שטר הקנאה בשוק - יחזיר לבעלים**, **ולא חיישינן לפרעון**, אף כשהלוה אינו מודה. משום שאם פרע לו, היה קורע מיד את השטר.
ותיובתא על דבריו מהברייתא, **דקתני הכא**: **אף על פי ששניהם מודים - לא יחזיר לא לזה ולא לזה. אלמא**, מוכח מכאן, **שחיישינן לפרעון. וכל שכן הכא**, במשנתנו, **דלא מודה לוה, דחיישינן לפרעון!**
וקושיא זו אינה קשה על רבי אלעזר, כי לשיטתו, כשאין חייב מודה, לא יחזיר שום שטר הראוי לגבות בו. ומה שאמר רבי מאיר במשנתנו שיחזיר, היינו משום שאי אפשר לגבות בשטר זה אפילו מבני חורין [278].
אמר שמואל: **מאי טעמייהו דרבנן**, שאומרים ששטר שאין בו אחריות, גובה אף מן המשועבדים [279] -
משום ש**סברי**, שכאשר בא לפנינו שטר שלא נכתבה בו **אחריות**, אנו אומרים ש**טעות** של ה**סופר הוא**, שטעה ולא כתב אחריות בשטר. אבל ודאי שהמלוה נתכוין להלוות רק באחריות, שאין אדם זורק מעותיו חינם [280].
אמר ליה רבא בר איתי לרב אידי בר אבין: **ומי אמר שמואל הכי**?

[277] היינו לפי הצד שהבאנו לעיל ששמואל סובר כאביי, שעדיו בחתומיו זכין לו. אבל אי נימא דסבירא ליה כרב אסי, יעמיד שמואל את משנתנו כשחייב מודה. תוס' שאנץ.
[278] כך כתב רש"י. ובחי' הר"ן כתב לבאר בדבריו, שרבי אלעזר אמר שאין חוששין לפרעון ולקנוניא. דהיינו, שאם הלוה אומר שלא פרע, אין חוששין שאומר כך מחמת קנוניא. אבל אם טוען שפרע, יתכן שחוששין לכך. ואילו שמואל אומר, שאין חוששין כלל לפרעון. והיינו, שאף אם הלוה טוען שפרע, אינו נאמן. ועל דבריו אלה מקשה הגמרא מהברייתא, שאם כן, שחוששין לפרעון ולקנוניא כשהלוה מודה, כש"כ שיש לחשוש לפרעון לבד כשטוען הלוה שפרע. יוצא, שעל דברי רבי אלעזר יש רק פירכא אחת מהברייתא. ואילו על דברי שמואל יש שתי פירכות, שגם מה שאמר שאין חוששין לפרעון - הופרך מהברייתא.
[279] הקשו הראשונים, מאי קושיא? מנלן שחכמים סוברים שגובה בו אף מן המשועבדים? אולי מה ששנינו במשנתנו שגובים בשטר זה, היינו מבני חורין! [אמנם בברייתא שהבאנו לעיל איתא הכי בפירוש לשיטת חכמים. אבל הרי ברייתא זו היא תיובתא לשמואל, ואם כן מסתבר שלא ידע אותה]. ותירצו התוס', שסובר שמואל שכך מסתבר, לפי שאם אין גובין בשטר זה מלקוחות, משום שמחל על השעבוד, מחל אף על גביה מבני חורין. והואיל וגובין בשטר זה מבני חורין, על כרחך שגובין בו אף מלקוחות. וע"ע מה שכתבו הראשונים בזה.
[280] כך פירש רש"י. ועיי' בראשונים שדנו אם צריך על כל פנים להזכיר על פה בשעת ההלואה את האחריות, או שאף אם לא הזכירו, משתעבדין הנכסים.

והאמר שמואל: המוכר שדה לחבירו, ובא אל הסופר שיכתוב לו שטר מכירה, אזי לענין **שבח**, **שפר**, **ושעבוד**, דהיינו, קבלת אחריות על המכירה, שאם יבוא בעל חוב של המוכר ויטרוף את הקרקע, יגבה הלוקח את הקרן [זהו "שעבוד"], ואף את השבח שהשביח בקרקע לפני שטרפה בעל חוב [זהו "שבח"], מעידית נכסיו של המוכר [זהו "שפר"] [281], **צריך** הסופר **לימלך** במוכר, אם אכן הוא מקבל עליו דברים אלו.

לפי שיש אדם שמוכר שלא באחריות כלל. ויש שאמנם מוכר באחריות, אבל אינו מקבל עליו לשלם אף את השבח. ויש שמקבל עליו אף זאת, אבל לא לשלם מעידית נכסיו, אלא מבינונית.

מוכח מכאן, שיתכן שכותב השטר לא קיבל עליו אחריות, ואין אנו אומרים שטעות הסופר היא!

לימא מאן דאמר הא בשם שמואל, שאחריות טעות סופר, **לא אמר הא** ששבח שפר ושעבוד צריך לימלך, אלא אמורא אחד אמר כך בשמו, ואמורא אחר אמר להיפך!?

ודחינן: **לא קשיא. כאן**, מה שאמר שמואל, שאחריות טעות סופר, מדובר **בשטר הלואה, דלא יהיב אינש זוזי בכדי** [שאדם אינו נותן מעותיו בחנם]. ולכן לא יתכן שהלוה מעותיו שלא באחריות, שהרי אפשר שימכור הלוה את נכסיו, ולא יהיה למלוה מהיכן לפרוע את חובו.

ואילו **כאן**, מה שאמר שמואל, ששבח שפר ושעבוד צריך לימלך, מדובר **במקח וממכר**, דאמנם יתכן שיבוא בעל חוב ויטרוף את הקרקע, אבל מכל מקום **עביד אינש דזבין ארעא ליומיה** [אדם עלול לקנות קרקע אף ליום אחד], שהרי יתכן שלא יטרפו ממנו כלל. ואף אם יטרפו לבסוף את הקרקע, בינתיים, עד שיטרפו, הוא אוכל פירות ממנה.

כי ההיא [כפי שמצינו, שכך היה מעשה], **דאבוה בר איהי זבין עליתא מאחתיה** [קנה עליה, קומה שניה, מאחותו].

אתא בעל חוב, טרפא מיניה [טרף את העליה מאבוה בר איהי].

אתא אבוה בר איהי **לקמיה דמר שמואל**.

אמר ליה שמואל: האם **כתבה לך** אחותך **אחריות** בשטר?

אמר ליה: לא.

אמר ליה: אם כן, זיל לשלמא [לך לשלום]. שאין לך עליה כל תביעה.

[281] כי סתם בעל חוב גובה מבינונית. וזה שרוצה לשעבד את העידית, צריך לימלך.

אמר ליה אבוה בר איהי: **והא מר הוא דאמר** [והרי אתה הוא זה שאומר] **שאחריות טעות סופר הוא! אמר ליה: הני מילי - בשטרי הלואה. אבל בשטרי מקח וממכר - לא. דעביד אינש דזבין ארעא ליומיה**, וכפי שנתבאר.

אמר אביי: **ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, ובא בעל חוב דראובן, וקא טריף ליה מיניה** [וטרף את השדה משמעון], **דינא הוא, דאזיל ראובן ומשתעי דינא בהדיה** [282] [יכול ראובן לבוא ולהתדיין עם אותו בעל חוב] [283], שיכול לומר לו: פרעתיך! או שיאמר לו: יש לי עליך תביעה אחרת, ואני מעכב חוב זה תחתיו.

ואף שלעת עתה לכאורה אינו צד בענין, שהרי לא ממנו טורפים את השדה, מכל מקום **לא מצי** הבעל חוב **אמר ליה** לראובן: **לאו בעל דברים דידי את**, הרי איני לוקח ממך כלום, אלא משמעון. ואם יש לך עלי תביעה, תבעני בבית דין!

משום **דאמר ליה** ראובן: **דמפקת מיניה - עלי דידי הדר** [284] [מה שאתה מוציא ממנו עתה, יחזור ויתבע ממני], שהרי מכרתי לו את השדה באחריות.

איכא דאמרי: אפילו אם מכר את השדה לשמעון **שלא באחריות, נמי** יכול ראובן לעמוד כנגדו בדין, משום **דאמר ליה** לבעל חוב: אם תטרוף משמעון את השדה, אף שאינו יכול לחזור ולגבות ממני, מכל מקום הרי הוא יכעס עלי, **ולא ניחא לי דליהוי לשמעון תרעומת עלי. ואמר אביי**: **ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות, ויצאו עליה עסיקין** [עוררין], ורוצה עתה שמעון לחזור בו מהמקח, הדין הוא כך:

דף יד:

עד שלא החזיק בה שמעון בשדה [285] - (תחילת העמוד) **יכול** הוא **לחזור בו** מהמקח.

אבל **משהחזיק בה - אינו יכול לחזור בו** עוד, לפי שנעשה כבר קנין חזקה על הקרקע [286].

דאמר ליה ראובן: **חייתא דקטרי** [שק מלא קשרים [287]] **סברת וקבלת**. כלומר, מדעתך קנית דבר המוטל בספק, בלא אחריות.

---

[282] הקשו התוס' [ועוד ראשונים], מאי נפקא מינה בזה? הרי טענינן ללוקח, ואם כן, הרי בית דין יטענו את כל הטענות שיכול ראובן לטעון! ועיי"ש שתירצו בכמה אופנים.

[283] אבל אינו חייב לעשות כן. ריטב"א.

[284] יש שהוכיחו מכאן, שאין הנתבע יכול למנות שליח לטעון במקומו, אלא הוא צריך לטעון את טענותיו בעצמו. שאם לא כן, אף שאין ראובן בעל דברים של המלוה, יכול שמעון למנותו שליח לטעון עבורו. ויש שכתבו שאין מכאן ראיה. דנפקא מינה היכא ששמעון אינו בעיר, שאינו יכול למנות את ראובן לשלוחו.

[285] רש"י הוסיף שמדובר גם שלא נתן עדיין מעות. אבל אם נתן מעות, קנה את השדה בקנין כסף, ושוב אינו יכול לחזור בו. ובתוס' תמהו על רש"י, אם מדובר שלא עשה קנין, ואף לא נתן מעות, פשיטא שיכול לחזור בו! ועיי' מה שכתבו בביאור דברי הגמרא. ובשיטמ"ק תירץ, שהחידוש הוא שאינו בכלל "מחוסרי אמנה".

[286] ואף שלא נתן הקונה עדיין מעות, הרי הן עליו כמלוה. רש"י. ועיי' בתוס' שפירשו באופן אחר.

[287] כך כתב כאן רש"י. ובמס' ב"ק [ט' ע"א] פירש רש"י: שק קשורה מלאה רוח.

ודומה אתה כאדם שקנה שק מלא קשרים, שנראה כאילו יש בתוכו דבר חשוב, ולא בדק מה יש בו. ולבסוף, כשפתח את השק, מצא שאין בו כלום. שאין הוא יכול לטעון טענת מקח טעות, כי היות ולא פתח ובדק את תוכן השק, סבר וקיבלו כמות שהוא.

מאימתי הויא חזקה, שאם עשאה, שוב אינו יכול לחזור בו? [288] **מכי דייש אמצרי** [מהזמן שמתקן ומגביה את גבולי השדה].

ואיכא דאמרי: **אפילו** מכר את השדה **באחריות**, ועשה בה קנין, ויצאו עליה עסיקין, **נמי** אינו יכול לחזור בו.

ואין הלוקח יכול לומר למוכר: הרי יטרפוה העוררין ממני, וממילא אחזור ואגבה ממך מעותי. עתה שהמעות עדיין בידי, אעכבם, ויחזור המקח!

משום **דאמר ליה** המוכר ללוקח: **אחוי טרפך** [הראיני שטר טורף, שכתב לך הדיין שטרפו ממך את השדה, ועלי לשלם לך] , **ואז אשלם לך**. אבל כל זמן שלא העמידוך בדין, ולא טרפו ממך את השדה, איני ירא מהם.

איתמר, **המוכר שדה לחבירו**, ולבסוף **נמצאת שאינה שלו** [שלא היתה השדה שייכת למוכר], אלא גזולה היתה בידו, ובא הנגזל ונטלה מהלוקח,

רב אמר: **יש לו** ללוקח מן המוכר **מעות**, שצריך המוכר להחזיר לו את המעות ששילם עבור השדה [289]. ואם השביח הלוקח את השדה, כגון שזיבלה, או שהקיפה בגדר, **יש לו** אף את דמי **השבח** מהמוכר [290].

ושמואל אמר: **מעות** אכן **יש לו**, אבל **שבח - אין לו**. וטעם הדבר יתבאר להלן בגמרא.

בעו מיניה מרב הונא: אם כשמכר את השדה, **פירש לו** ללוקח, שאם יטרפוה ממנו - יגבה **את השבח**, **מהו**?

וצדדי הספק:

האם **טעמא דשמואל**, שאמר שאינו גובה את השבח, הוא **משום דלא פירש** שיתן לו **שבחא** אם יטרפוה ממנו, **והכא הא פירש לה**, ואם כן, יתן לו את השבח.

---

[288] כך פירש רש"י. והקשו התוס' על פירוש זה, הרי במקומות רבים מוזכר קנין חזקה, ולמה דווקא כאן שאלה הגמרא כיצד נעשית החזקה? ופירשו את הסוגיא באופן אחר. עיי"ש.

[289] אף אם לא כתב לו אחריות, דסבירא ליה לרב שאחריות טעות סופר, ואף בשטרי מקח ומכר. רשב"א.

[290] הקשה רש"י, למה יחזור על המוכר, על הנגזל לתת את השבח, שהרי השיבו לו קרקע משובחת! ותירץ, שמדובר שמתחילה, בשעת הגזילה, היתה הקרקע משובחת, והכסיפה ביד המוכר, וחזר הלוקח והשביחה. לכן נוטל הנגזל את השבח. ועיי' באחרונים מה שביארו בדבריו. אבל הרשב"א והר"ן [ועוד ראשונים] סוברים, שאין הלוקח נפסד משום שנתקלקלה הקרקע ביד הגזלן. אלא הרי הוא כיורד לתוך שדה חבירו ומשביחה שלא מדעתו, שנוטל מבעל השדה כשיעור הוצאותיו. ואם השביחה השדה יותר מהוצאותיו, אינו נוטל את היתר מבעל השדה. ועל שבח זה, היתר על היציאה, דנה הגמרא כאן, אם נוטלו הלוקח מהמוכר. ויש שפירשו, שמדובר שהשביחה הקרקע מעצמה, ולא הוציא עליה הלוקח הוצאות.

או דלמא: **טעמיה דשמואל**, **כיון דלית ליה** למוכר **קרקע**. כלומר, היות ונתברר שהקרקע לא היתה של המוכר כלל, נמצא שלא היה כאן מכר, ומעות המקח היו ביד המוכר כמלוה. ואם כן, אם יתן ללוקח את השבח, נמצא שמחזיר לו יותר ממה שנתן לו עבור המקח - **ומחזי כריבית**[291]. **אמר להו**: **אין**, אכן, במקרה כזה יש לו שבח.

ולאחר מכן אמר להם: **לאו**, אין לו את השבח.

ורפיא בידיה [היה הדבר רפוי בידו], שלא היה יודע טעמו של דבר.

איתמר, **אמר רב נחמן אמר שמואל**: **מעות יש לו**. אבל **שבח אין לו**, **אף על פי שפירש לו את השבח**.

מאי טעמא?

כיון דנתברר שקרקע אין לו למוכר, יוצא שאם הלוקח יטול את השבח - **שכר מעותיו עומד ונוטל** [כלומר, הרי הוא מקבל שכר עבור המעות שהלוה למוכר], והרי זה נראה כריבית, וכפי שנתבאר.

איתיביה רבא לרב נחמן מהמשנה במסכת גיטין. שכך שנינו שם: **אין מוציאין לאכילת פירות**, **ולשבח קרקעות**, **ולמזון האשה והבנות** [תנאי כתובה הוא, שיזונו האשה ובנותיה מנכסיו לאחר מותו, עד שינשאו], **מנכסים משועבדים**, **מפני תיקון העולם**.

וטעם התקנה, משום שאם יטרפו מלקוחות לצורך דברים אלו, אין לך אדם שיקנה שדה מחבירו. לפי שכל אחד יחשוש לקנות, שמא יטרפו ממנו את השדה, שהרי אין אדם שלא מוטלים עליו חובות אלו, של מזון האשה והבנות, ואין חיובים אלה קצובים, שיוכל הלוקח לשער אם נשארו ביד המוכר נכסים בני חורין לצורך תשלום חובותיו, שהרי אי אפשר לדעת מתי ינשאו, ויפסיקו ליטול מזונות. וכן בזמן שנוטלים מזונות, אי אפשר לדעת כמה יאכלו.

ואף לאכילת פירות ושבח קרקעות אין קצבה, שהרי אין ידוע כמה פירות תוציא השדה, וכמה תשביח.

לכן תקנו שאין מוציאין ממשועבדים לצורך דברים אלו.

מה שאין כן בחוב של הלואה, שידוע בדיוק כמה חייב הלוה למלוה, יכולין הלקוחות ליזהר ולא לקנות קרקעות מהלוה, אם לא נשארו ברשותו עוד נכסים בני חורין כשיעור ההלואה. ואם אכן נשארו, יכול הוא לקנות ללא חשש, כי אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין [ואף אם ימכור הלוה גם את הנכסים שנשארו בידו לאחר מכן, נפרעים קודם מהלקוחות שקנו אותם].

[291] אבל אין זו ריבית גמורה, לפי שאינה קצוצה. ואף אינה אגר נטר, שהרי אינו מוסיף לו תמורת המתנת המעות, אלא בגלל השבח שהשביח.

משמע, שדווקא **ממשעבדי - הוא דלא מפקינן** [אין מוציאין]. **הא מבני חורין - מפקינן**. **וקתני מיהא** בין אותם דברים: **לשבח קרקעות. מאי לאו**, האם לא מדובר **בלוקח** שדה **מגזלן**, והשביחה, ובא הנגזל וטרפה ממנו, שחוזר הלוקח על המוכר, וגובה את הקרן אפילו מנכסים משועבדים, דהיינו, נכסים שמכר המוכר לאחר שמכר לזה את השדה, שהרי שטרו קדם לשטרם, והיתה בו אחריות, ואילו את השבח שהשביח, גובה רק מבני חורין, מפני תיקון העולם, לפי שלא היה השבח קצוב בשעת המכירה, כשקיבל עליו אחריות.

מוכח מכאן, שיש ללוקח שבח מגזלן!?

ודחינן: **לא**. אין מדובר בשדה גזולה, שטרפה הנגזל מהלוקח, אלא **ב**מקרה שטרף **בעל חוב** את השדה מהלוקח, עבור חוב שחייב לו המוכר.

ובכהאי גוונא ודאי שיש ללוקח שבח, שהרי היתה זו מכירה גמורה כל זמן שלא טרפו ממנו. ואילו היה פורע הלווה את החוב לבעל חובו, לא היתה לו כל טענה כלפי הלקוחות. לכן, כאשר נותן המוכר ללוקח את השבח, ויוצא שהוא משלם לו יותר ממה שנתן הלוקח עבור המקח, אין זה נראה כאילו משלם לו שכר עבור השהיית מעותיו אצלו, אלא הרי זה כאילו המוכר קונה עתה בחזרה את השדה שמכר לו. ולכן יכול הלוקח לגבות את השבח מהמוכר מבני חורין.

ומקשינן: **אי בבעל חוב - אימא** מה ששנינו **ברישא**, בתחילת המשנה: **אין מוציאין לאכילת פירות** [מנכסים משועבדים]. והגמרא מבינה עכשיו, שהכוונה היא שאם טרפו מהלוקח שדה מלאה פירות, אין מוציאין אותם מהמוכר.

ואי מדובר **בבעל חוב**, **בעל חוב מי איכא ליה פירי**? וכי בעל חוב טורף את הפירות שבשדה שאינם צריכים עוד לקרקע?

והאמר שמואל: **בעל חוב גובה את** הקרקע עם **השבח** שהשביחה הלוקח. משמע, **שבח - אין**, אכן הוא גובה. **אבל פירות** [292] - **לא**!

אלא פשיטא שברישא מדובר **בגוזל ונגזל**, וכגון שגזל שדה עם פירותיה - ומכרה, שאז ודאי שהנגזל טורף גם את הפירות. או שמכר שדה גזולה בלא פירות, וגדלו פירות אצל

[292] פירות גמורים המחוברים לקרקע, ואינם צריכים עוד לקרקע, שהרי הם כמטלטלין, ולכן השעבוד אינו חל עליהם. אמנם הגמרא היתה יכול לתרץ, שמדובר כאן בפירות הצריכים לקרקע, שבעל חוב גובה מהם, אלא שפירות אלו בכלל שבח קרקעות הם. ראשונים.

[293] ומכל מקום משלם הנגזל ללוקח את ההוצאות שהוציא בקרקע, שהרי על ידי כן הושבחה יותר. רש"י. ועיי' במהרש"א [מהדו"ב] שהקשה, אם כן, יוצא שגזל את הפירות עצמם, שקצובים הם, ומה תיקון העולם יש כאן שלא לגבות ממשועבדים? ועיי' ברש"ש שכתב שמדובר שהפירות לא היו גמורים עדיין, ונגמרו אצל הלוקח.

הלוקח, שאז הנגזל טורח את הקרקע עם הפירות, משום שהוא טוען: קרקעי השביחה![293]

ומדרישא מדובר **בגוזל ונגזל** - מסתבר שה**סיפא נמי**, שבח קרקעות, מדובר **בגוזל ונגזל!**[294]

ודחינן: **מידי אריא**? וכי מוכרח הדבר שהסיפא מדברת באותו אופן של הרישא? לא כן. אפשר לומר ש**הא**, הרישא, **כדאיתא**, כפי שהיא, שמדובר בגוזל ונגזל. **והא**, הסיפא, **כדאיתא**, בבעל חוב.

ומקשינן: **והא לא תני הכי**, כפי שתירצת, שמה ששנינו "ולשבח קרקעות", מדובר בבעל חוב!

שכך שנינו בברייתא המבארת את דברי המשנה: "**לשבח קרקעות**" - **כיצד**?

הרי שגזל שדה מחבירו, והרי היא יוצאה מתחת ידו של הגזלן על ידי בית דין, **כשהוא גובה - גובה את הקרן מנכסים משועבדים, ושבח גובה מנכסים בני חורין.**

ועתה, **היכי דמי**, איך מדובר בברייתא?

אילימא שמדובר **כדקתני**, כפי המשמעות הפשוטה של הברייתא, שהוציא הנגזל את הקרקע מהגזלן, ואז הגזלן גובה את הקרן מנכסים משועבדים וכו', אי אפשר לפרש כך. כי **גזלן - ממאן גבי**? ממי אמור הגזלן לגבות משהו תמורת גזילתו?!

אלא לאו, על כרחך שמדובר **כגון שגזל שדה מחבירו, ומכרה לאחר, והשביחה** הלוקח. ומוכח שהלוקח מגזלן - יש לו שבח!

אמר ליה: וכי **לאו תרוצי קא מתרצת**? האם לא היה עליך לתרץ ולהעמיד את הברייתא שלא כמשמעותה הפשוטה, שהגזלן גובה, אלא בלוקח מגזלן?!

והיות וכך, שגם לשיטתך צריך להגיה בדברי הברייתא, **תריץ נמי** והעמד את הברייתא שאין מדובר כלל בגזלן, אלא **בבעל חוב**[295].

תא שמע מברייתא המבארת את תחילת דברי המשנה: "**לאכילת פירות**" - **כיצד**?

הרי שגזל שדה מחבירו, והרי היא יוצאה מתחת ידו. כשהוא גובה, גובה את הקרן מנכסים משועבדים, ופירות גובה מנכסים בני חורין.

היכי דמי?

אילימא כדקתני, כפי שהברייתא שנויה לפנינו, הרי הדבר תמוה ! **גזלן - ממאן גבי**?!

---

[294] כתבו התוס', שמהרישא עצמה יכול היה להקשות על שמואל, שאם גזל שדה וגדלו בה פירות, הרי זה שבח, ושנינו ברישא שהלוקח גובה שבח זה מהמוכר, וכפי שהגמרא עצמה מקשה בסמוך! אלא כמה שיכול להקשות משבח עצמו - מקשה. וע"ע בראשונים מה שכתבו בזה.

[295] כתב מהרש"ל, דבאמת הכי איתא הגירסא במס' בבא בתרא [קנ"ז ע"ב]: "הרי שלקח שדה מחבירו והשביחה, ובא בעל חוב וטרפה, כשהוא גובה וכו'".

אלא לאו, על כרחך מדובר **כגון שגזל** אדם **שדה מחבירו**, **ומכרה לאחר**, **והשביחה** השדה, ועשתה פירות גמורים [שאינם צריכים עוד לשדה], שאז גובה אותה הנגזל עם פירותיה [משום שהוא טוען: ארעאי אשבח]. והלוקח חוזר על המוכר, וגובה את הקרן ממשועבדים, ואת הפירות, שהם השבח במקרה זה, מנכסים בני חורין. מוכח מכאן, שיש ללוקח את השבח!

אמר רבא [296]: באמת אין מדובר שמכרה הגזלן לאחר. ומה ששנינו "כשהוא גובה", אין מדובר על הגזלן, אלא על הנגזל.

ואם תשאל, למה צריך הנגזל לגבות את הקרן, דהיינו, את הקרקע עצמה, מנכסים משועבדים, הרי הקרקע לפניו, ויטלנה כמות שהיא!

הכא במאי עסקינן, **כגון שגזל שדה מחבירו** כשהיא **מלאה פירות**, **ואכל את הפירות**, **וחפר בה** [בשדה] **בורות שיחין ומערות**, ועל ידי כך הפחית את הקרקע משוויה.

אזי הדין הוא כך:

כאשר **בא הנגזל לגבות** מהגזלן את הקרן, דהיינו, את מה שהזיק הגזלן בקרקע, **גובה מנכסים משועבדים**.

וכאשר **בא נגזל לגבות** את ה**פירות** - **גובה מנכסים בני חורין** [לפי שאינם קצובין [297].

דף טו.

רבה בר רב הונא אמר: מדובר **כגון** (תחילת העמוד) **שנטלוה מסיקין** [298] [גויים שאונסים שדות מישראל] מרשות הגזלן, ומחמתו [299]. ומה ששנינו "והרי היא יוצאה מתחת ידו", היינו, שיוצאה מתחת ידי הגזלן, על ידי המסיקין.

בא נגזל לגבות את הקרן, דהיינו, את השדה עצמה, מן הגזלן - **גובה מנכסים משועבדים**.

בא נגזל לגבות פירות - **גובה מנכסים בני חורין**.

רבא לא אמר כתירוצו של **רבה בר רב הונא**, משום שהלשון "**הרי היא יוצאה מתחת ידו**" - יוצאה **בדינא**, על ידי בית דין **משמע**. ולא שהיא יוצאה מתחת ידו על ידי מסיקין.

---

[296] הקשה מהרש"א, הרי רבא הקשה לעיל על שמואל מהמשנה בגיטין, ופירש שמדובר בלוקח מגזלן, ולא כפי שתירץ כאן! וכתב, שצריך לומר שרבא חזר בו כאן.

[297] עיי' בהגהות הגר"א שכתב שאין לגרוס בתירוצו של רבא "מליאה פירות", דאם כן, הרי הם קצובים! אלא מדובר שגזל שדה ריקנית, וצמחו בה פירות, ואכלן. שפירות אלו אינם קצובים. וע"ע במהרש"א [מהדו"ב] וברש"ש.

[298] בבבא קמא יש שגורסים "מציקין". ועיי"ש ביאור לשון "מסיקין".

[299] כגון שהראה להם הגזלן שיטלו קרקע זו, או שרצו המסיקין ליטול דווקא מקרקעותיו של הגזלן, ולא שנזדמן להם במקרה ליטול ממנו.

ורבה בר רב הונא לא אמר כתירוצו של **רבא**, משום שלשון "**הרי היא יוצאה מתחת ידו**" - **בעינא** [בעין, כמות שהיא], כפי שהיתה בתחילה **משמע**, ולא שנחפרו בה בורות שיחין ומערות.

רב אשי אמר לתרץ את הברייתא אליבא דשמואל: הברייתא - **לצדדין קתני**. כלומר, הברייתא מדברת בשני צדדים של אותו מקרה. והיינו:

כגון שגזל אדם **שדה מחבירו** כשהיא **מלאה פירות**, **ואכל את הפירות**, **ואז מכר את השדה** לאחר.

אזי הדין הוא כך:

כאשר **בא הלוקח לגבות** את **הקרן**, לאחר שטרפו ממנו את השדה כדי להחזירה לנגזל - **גובה מנכסים משועבדים**.

ואילו כאשר **בא הנגזל לגבות פירות**, שהרי גזלוה ממנו מלאה פירות - **גובה מנכסים בני חורין**, משום שאינם קצובין.

ותמהינן: **בין לרבא**, **ובין לרבה בר רב הונא**, שהעמידו שמדובר שהנגזל גובה מהגזלן, הרי החוב שחייב הגזלן לנגזל **מלוה על פה הוא**, שהרי לא נכתב שטר על כך, **ומלוה על פה אינו גובה מנכסים משועבדים!**

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן**, **כשעמד** הגזלן **בדין**, ונתחייב לשלם, **והדר זבין** [ולאחר מכן מכר את נכסיו]. שכיון שעמד בדין, יש לדבר קול, והרי זה כמלוה בשטר.

ותמהינן: **אי הכי**, **פירות נמי** יגבה ממשועבדים, שהרי גם על אכילת הפירות יש קול, והוי כמלוה בשטר!

ומתרצינן: מדובר **כשעמד בדין על הקרן**, **ולא עמד בדין על הפירות** [300].

ותמהינן: **ומאי פסקא**? היאך הדבר פסוק וברור לתנא, שהעומד בדין עומד על הקרן, ולא על הפירות?! ומבארינן: **סתמא דמילתא** [בדרך כלל], **כי תבע איניש**, כאשר אדם תובע את חבירו - **קרנא תבע ברישא** [קודם כל הוא תובע את הקרן]. ולכן שנה התנא שגובה את הקרן מנכסים משועבדים, משום שמן הסתם עמד בדין עליהם. אבל על הפירות לא עמד בדין, ולכן גובה רק מבני חורין [301].

ומקשינן: **וכי סבר שמואל**, **שהלוקח מגזלן לית ליה שבחא**?

---

[300] הקשו התוס', אם כן, יוצא שאין הטעם מפני תיקון העולם, אלא משום שהם כמלוה על פה! ותירצו, שלולא תיקון העולם, היינו אומרים שהואיל ועמד בדין על הקרן, יש קול גם לפירות.

[301] והריטב"א כתב, שאחר שעמד בדין על הקרן, אינו תובע שוב את הפירות בבית דין, אלא מתפשר עם הגזלן מחוץ לב"ד. שכיון שזכה הנגזל בדין על הקרן, יודע הגזלן שיזכה אף בפירות, ומסכים להתפשר עמו. ולכן בסתמא אינו עומד בדין על הפירות.

והא אמר ליה שמואל לרב חיננא בר שילת [שהיה סופר]: כאשר אתה כותב שטר למוכר שדהו, **אמליך** [הימלך בו], ואם הוא רוצה, **כתוב** בשטר שהוא מקבל עליו להגבות ללוקח מ**שופרא** [מעידית שבנכסיו], **שבחא ופירי** [שבח ופירות], אם יטרפו ממנו את השדה.

ועתה, **במאי**, על איזה מקרה דיבר שמואל?

אי במקרה שטרף **בעל חוב** מהלוקח, **מי איתי ליה** לבעל חוב **פירי**?

והאמר שמואל: **בעל חוב גובה את השבח**. משמע, **שבח - אין**, אכן הוא גובה. **אבל פירות - לא! אלא לאו** - על כרחך שמדובר **בלוקח מגזלן**, ומוכח שיש ללוקח שבח!

אמר רב יוסף: **הכא במאי עסקינן - כגון שיש לו** לגזלן **קרקע** אחרת, השייכת לו, שאותה הוא מגבה ללוקח. וכיון שכך, שאינו מגבהו מעות תמורת מעות ומוסיף עליהן, אלא נותן לו קרקע תמורת מעותיו, אין זה נראה כריבית [302].

אמר ליה אביי: **וכי מותר ללות סאה בסאה** [דהיינו, להלוות לחבירו סאה תבואה, על מנת שיחזיר לו לאחר זמן סאה אחרת], **במקום שיש לו קרקע**? [303]

הרי זה אסור, משום שחוששים שמא תתייקר התבואה, ונמצא שנותן הלוה למלוה יותר ממה שהלוה לו, והרי זה כריבית! [אף שמחזיר לו רק סאה, כמו שלוה ממנו, אסרו זאת חכמים].

ואם כן, אף כאן, למרות שנותן לו הגזלן קרקע, ולא דמים, כיון שסוף סוף נותן לו יותר ממה ששילם, הרי זה כריבית!

אמר ליה: אכן **התם**, ב**הלואה**, אסור. אבל **הכא**, שמדובר ב**זביני**, במקח, מותר. משום שבהלואה שייך ריבית יותר מאשר במכר, לפי שריבית בהלואה - דאורייתא היא, ואילו במכר - דרבנן [304].

איכא דאמרי, **אמר רב יוסף**: **הכא במאי עסקינן - כגון שקנו מידו**. דהיינו, שעשו קנין בשעת המכר, שיתן לו את השבח אם יטרפוה ממנו. ולכן אין זה נחשב כריבית, כיון שהיה המוכר מחויב בדבר עוד לפני שהיה שכר המתנת מעות.

---

[302] כך פירש רש"י. ואף שהקרקע שמחזיר לו שוה יותר ממעותיו, שהרי נותן לו גם את השבח, אין זה נראה כריבית, אלא הרי הוא כמוכר לו קרקע בזול. ראשונים. אמנם הריטב"א כתב, שכיון שיש לו קרקע, יכול לפרוע לו גם מעות. שהיות ויש לגזלן קרקע, ושיעבדה לאחריות השבח, הרי זה כאילו מכרה לו תמורת השבח משעה ראשונה, ואין זה ריבית, אלא כמקח. ואף אם פורע לו עתה מעות, הרי זה כאילו חוזר הגזלן וקונה מהלוקח את הקרקע ששיעבד לו.

[303] שהיה צד לומר שכשיש לו קרקע - מותר, שהרי זה כאילו המלוה גבויה כבר. מאירי.

[304] והריטב"א כתב לבאר החילוק, שבסאה בסאה יש על כל פנים איסור אבק ריבית דרבנן, ולכן אסרו אף כשיש לו קרקע. אבל במכר, אין איסור ריבית כלל, אלא רק מחזי כריבית, וכיון שיש לו קרקע, אף אין מחזי כריבית, ולכן מותר.

אמר ליה אביי: **וכי מותר ללות סאה בסאה במקום שקנו מידו**? הלא בהלואה אפילו אם עשו קנין, אסור!

אמר ליה: **התם - הלואה**, **והכא - זביני**. ודווקא בהלואה אסור, משום שבהלואה שייך יותר ריבית מאשר במכר.

גופא, **אמר שמואל**: **בעל חוב גובה את השבח**.

אמר רבא: **תדע** שכך הוא, ואין הלוקח יכול לטעון, אני השבחתי את הקרקע, **שכך כותב לו מוכר ללוקח** בנוסח האחריות שכותב בשטר המכר:

"**אנא איקום ואשפי** [אשקיט] , **ואדכי** [אטהר מכל ערעור], **ואמריק** [ואנקה] **זביני אילין** [מכר זה], **אינון ועמליהון ושבחיהון** [הוא וההוצאות שתוציא עליו, והשבח שישביח [305]], **ואיקום קדמך** [ואעמיד אותו לפניך], **וצבי זבינא דנן וקבל עלוהי** [והסכים הלוקח [306], וקיבל עליו תנאים אלו] ".

וכיון שקיבל עליו המוכר אחריות כלפי הלוקח גם על השבח, לכן בעל חוב גובה את השבח מהלוקח, היות והוא יכול לחזור על המוכר, ואינו נפסד בדבר.

אמר ליה רב חייא בר אבין לרבא: **אלא מעתה**, **מתנה**, **דלא כתיב ליה** בשטר **הכי** [שאין כתוב בשטר נוסח זה], **הכי נמי דלא טריף** בעל חוב **שבחא**, שהרי אין למקבל המתנה על מי לחזור ולגבות את השבח?

אמר ליה: **אין**. אכן כך.

תמה רב חייא בר אבין ושאל: יוצא אם כן, שהלוקח שדה, טורפים ממנו את השבח. ואילו מקבל מתנה, אין טורפין ממנו. **וכי יפה כח מתנה ממכר**?

אמר ליה: **אין**, אכן. בענין זה **יפה ויפה** כח מתנה ממכר.

וטעם הדבר, דבשלמא לגבי גוף הקרקע, טוען הבעל חוב למקבל המתנה, למה קיבלת את המתנה? הרי היא היתה משועבדת לי! ומאין אגבה את חובי אם לא אטלנה? אבל לגבי השבח, טוען לו מקבל המתנה, הרי לולא קיבלתיה, לא היתה משתבחת, והיית נוטל רק את גוף הקרקע, ואם כן, מה הפסדתיך בכך שאינך נוטל את השבח? [מה שאין כן בלוקח, היות והוא יכול לחזור על המוכר, טורפין ממנו גם את השבח].

אמר רב נחמן: **הא מתניתא** דלהלן, **מסייע ליה למר שמואל**, **והונא חברין מוקים לה במילי אחריני** [מעמיד אותה בענין אחר].

[305] כתבו הראשונים, ש"עמליהון" הוא שבח שהשביחה השדה על ידי הוצאה, ו"שבחיהון" הוא מה שהשביחה מאליה. ותוס' כתבו, ש"עמליהון" הוא השבח שכנגד ההוצאה, ו"שבחיהון" הוא השבח היתר על ההוצאה.

[306] אמנם יש כאן בעיקר התחייבות של המוכר, אבל יש כאן גם הסכמה של הלוקח, שאף שמעיקר הדין אין השבח משועבד לחובו של המוכר, הוא מסכים שיטרפו ממנו את השבח, והוא יחזור על המוכר לגבות ממנו. והרי זה כאילו הוא מקנה למוכר את השבח. ראשונים.

דתניא: **המוכר שדה לחבירו**, **והרי היא יוצאה מתחת ידו**, **כשהוא**, הלוקח, חוזר **וגובה** מהמוכר, **גובה את הקרן מנכסים משועבדים**, **ושבח גובה מנכסים בני חורין**. מוכח כדברי שמואל, שיש שבח לבעל חוב.

והונא חברין מוקים לה במילי אחריני, **בלוקח מגזלן**. שלנגזל ודאי יש שבח, משום שהוא טוען: קרקעי השביחה.

מה שאין כן בבעל חוב, שהרי כל כמה שלא טרף את השדה, אינה שלו, וברשות הלוקח השביחה.

תניא אידך: **המוכר שדה לחבירו**, **והשביחה** חבירו, **ובא בעל חוב וטרפה**. **כשהוא** חוזר **וגובה** הדין הוא כך:

אם השבח יותר על היציאה [ההוצאות] שהוציא הלוקח בהשבחת הקרקע - **נוטל** הלוקח **את** חלק **השבח** העודף על ההוצאות **מבעל הקרקע**, שטוען לו הלוקח, הרי פרעתי את חובך בשבח שנטלו ממני. **ואת היציאה** נוטל **מבעל חוב**.

ואם היציאה יתירה על השבח, **כלומר**, שהוציא הוצאות יותר ממה שהשביחה הקרקע, **אין לו אלא ההוצאה כשיעור שבח**, ונוטלה **מבעל חוב**. ואת שאר ההוצאות שהוציא - מפסיד.

והא, ברייתא זו, **שמואל במאי מוקים לה** [באיזה מקרה יעמיד אותה שמואל]?

אי נעמיד את הברייתא **בלוקח מגזלן** [ומה ששנינו בברייתא "ובא בעל חוב וטרפה" - היינו הנגזל] - **קשיא רישא**, דהרי **אמר שמואל**: **לוקח מגזלן לית ליה שבחא**, ואילו ברישא של הברייתא שנינו שיש לו שבח.

ואי נעמיד שמדובר **בבעל חוב** - **קשיא** על שמואל גם **הרישא** וגם **הסיפא**! דהרי **אמר שמואל**: **בעל חוב גובה את השבח**, משמע שגובה את כל השבח. ואילו בברייתא שנינו שאת ההוצאות מחזיר בעל חוב ללוקח!

ומתרצינן: **איבעית אימא**, שמדובר בברייתא **בלוקח מגזלן**, **וכגון שיש לו קרקע**.

אי נמי - **בשקנו מידו**.

שבמקרים אלו גם שמואל מודה שיש לו שבח, וכפי שנתבאר לעיל.

איבעית אימא, שמדובר בברייתא **בבעל חוב**, **ולא קשיא**:

[307]ולכן נקראים "שבח המגיע לכתפים", כי הם עומדים להקצר ולהנשא על הכתפים מהשדה. ראשונים.

דף טו:

כאן, מה ששנינו בברייתא, שהבעל חוב נותן את היציאה, מדובר **בשבח** (תחילת העמוד) **המגיע לכתפים**. דהיינו, שהפירות עומדין להקצר [307], אלא שעדיין צריכין לקרקע. פירות אלו נחשבים כפירות גמורים, ואין בעל חוב גובה אותן בלא לשלם את היציאה [308].

ואילו **כאן**, מה שאמר שמואל שבעל חוב גובה את השבח, ואינו משלם את היציאה, מדובר **בשבח שאינו מגיע לכתפים**.

ותמהינן: **והא** אנו רואים **מעשים** כאלו, של טריפת שבח, בבית דינו של שמואל **בכל יום**, **וקא מגבי שמואל** את כל השבח, **אפילו בשבח המגיע לכתפים!**

אלא **לא קשיא**: **הא**, מה שאמר שמואל שבעל חוב גובה את השבח, מדובר **דמסיק ביה** [שנושה בו המלוה] חוב שיש בו **כשיעור ארעא ושבחא** [כשיעור הקרקע והשבח].

ואילו **הא**, מה ששנינו בברייתא שאינו גובה את השבח, מדובר **דלא מסיק ביה** המלוה **אלא כשיעור ארעא** [שנושה בו רק כשיעור הקרקע], **דאז** טורף הבעל חוב את הקרקע, **ויהיב ליה** [מחזיר לו] ללוקח את **שבחיה**, שהרי השבח אינו מגיע לו, **ומסליק ליה** [ומסלקו בתשלום זה מהשדה].

ומה שנקט התנא לשון "ואת היציאה מבעל חוב", ולא נקט "נוטל כנגד החוב מבעל הקרקע, והמותר [השבח] מבעל חוב", להשמיענו שאם היתה היציאה יתירה על השבח, נוטל מהשבח רק כנגד הוצאותיו, ואינו נוטל את כל השבח.

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר** שאפילו **אי אית ליה זוזי** [אם יש לו מעות] **ללוקח** לפרוע את החוב, **לא מצי מסליק ליה לבעל חוב** מן הקרקע על ידי פרעון החוב, אלא חייב לתת לו את הקרקע, משום שהבעל חוב קודם - **שפיר**. מובן, שבמקרה שלנו, שהושבחה הקרקע, והיא שוה עתה יותר מהחוב, נותן הבעל חוב ללוקח מעות כנגד השבח, ואין הלוקח יכול לתבוע קרקע כשיעור השבח, משום שהבעל חוב טוען כנגדו, הקרקע כולה שלי היתה, שהיתה משועבדת לי, ואתה ירדת אליה שלא ברשות!

אלא למאן דאמר: **כי אית ליה זוזי ללוקח - מצי מסליק ליה לבעל חוב**, **נימא ליה** הלוקח לבעל חוב: **אילו הוה לי זוזי** [אילו היו לי מעות] בשוויה של כל הקרקע - **הוה מסלקינך מכולה ארעא** [הייתי נותנן לך, ומסלק אותך מכל הקרקע].

השתא דלית לי זוזי - הב לי גרבא דארעא בארעא שיעור שבחאי [תן לי פיסת קרקע בשדה, כשיעור השבח שהשבחתי], ואת שאר הקרקע טול בחובך!

---

[308] הקשה הרשב"א, ממה נפשך! אם חשובים פירות אלו כקרקע, צריך להיות הדין שנוטל אותן בע"ח בלי לתת את היציאה. ואם אינם כקרקע, למה נוטלן כלל? ועיי"ש מה שביאר.

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן - כגון שעשאו** הלוה לבעל חוב [את השדה] **אפותיקי. דאמר ליה: לא יהא לך פרעון - אלא** משדה זו. והואיל וכך, כולם מודים שאין הלוקח יכול לסלק את במעות [309].

הכיר בה הלוקח בשדה **שאינה שלו** [שאינה שייכת למוכר], אלא גזולה היא בידו, ובכל זאת **לקחה**, ולבסוף טרפוה מהלוקח, האם חוזר וגובה מעות מהמוכר, או לא.

אמר רב: **מעות** כנגד מה ששילם על הקרקע - **יש לו** ללוקח מהמוכר. אבל **שבח - אין לו** [311], לפי שכבר מתחילא לא היתה הקרקע קנויה לו [310].

ושמואל אמר: אפילו מעות אין לו.

במאי קמיפלגי?

רב סבר: אדם יודע שקרקע אין לו, שאין הקרקע שייכת למוכר, ובודאי יטרפוה ממנו, **וגמר** בדעתו **ונתן** את המעות למוכר **לשום פקדון** [312]. לכן, עתה שטרפו ממנו את השדה, גובה את הפקדון שהפקיד אצל המוכר.

ותמהינן: אם להפקיד אצל המוכר נתכוין, למה לו לעשות זאת בעקיפין? **ונימא ליה** בהדיא שנותן לו את המעות **לשום פקדון!**

ומבארינן: **סבר** הלוקח, שאם יתן לו להדיא בתורת פקדון, **לא מקבל** [לא יהא המוכר מוכן לקבל ממנו], לפי שאינו רוצה לשמור את ממון חבירו.

ושמואל סבר: אדם יודע שקרקע אין לו, וגמר ונתן את המעות **לשום מתנה.**

ותמהינן: **ונימא ליה** בהדיא שנותן לו את המעות **לשום מתנה!**

ומבארינן: **כסיפא ליה מילתא** [המקבל מתבייש] לקבל מתנה בצורה מפורשת. לכן התחכם הלוקח לתת לו מתנה בצורה זו, שלא יבין שנתכוין מעיקרא לתת את המעות בתורת מתנה.

ומקשינן: **והא פליגי ביה** רב ושמואל בענין זה **חדא זימנא!**

---

[309] עיי' בראשונים שדנו בכהאי גוונא, שעשה את הקרקע אפותיקי, האם גובה המלוה את כל הקרקע והשבח, אף שאין חובו עולה כנגדם, ורק מחזיר ללוקח את ההוצאה. או שאף למסקנה אינו גובה יותר משיעור חובו, אלא שבאפותיקי אין הלוקח יכול לסלקו במעות, ולכן נוטל המלוה את כל הקרקע עם השבח, ומחזיר ללוקח דמים כשיעור השבח [כך משמע מרש"י. עיין בראשונים שדנו בכך].

[310] כך פירש רש"י. ויש ראשונים שפירשו, שדווקא במקרה שלא ידע שהקרקע אינה של המוכר, יש לו שבח, ואין חשש של מחזי כריבית, כי בנתינת המעות מתחילה נתכוין לשם מקח. מה שאין כן כאן, שידע שאין השדה של המוכר, נתכוין מתחילה לתת את המעות לצורך הלואה, וכשמחזיר לו המוכר גם את השבח, הרי זה מחזי כריבית.

[311] והיינו שאינו נוטל כלום מהגזלן. אבל אם הוציא הוצאות על הקרקע, נוטל הוצאותיו מהנגזל כשיעור השבח, כדי יורד לשדה חבירו שלא ברשות. רשב"א.

[312] אין הכוונה פיקדון ממש, שהרי ודאי נתכוין הלוקח שיוכל המוכר להשתמש במעות. אלא הרי זו מלוה. ראשונים.

דאיתמר: **המקדש את אחותו**, **רב אמר**: היות ואין הקידושין חלים, **מעות** הקידושין **חוזרין** למקדש.
ושמואל אמר: **המעות** נשארות אצל האחות בתורת **מתנה**.
וביאור מחלוקתם:
רב אמר: **מעות חוזרין**, משום **שאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו**, **וגמר ונתן** לה את המעות **לשום** פקדון.
ונימא לה שנותן לה מעות **לשום** פקדון?
סבר: **לא מקבלה מיניה**.
ושמואל אמר: **המעות מתנה**, משום **שאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו**, **וגמר ונתן** לה את המעות **לשום מתנה**.
ונימא לה שנותן לה מעות **לשום מתנה**!
כסיפא לה מילתא.
אם כן, לשם מה נחלקו רב ושמואל בשני מקומות באותה מחלוקת?
ומתרצינן: **צריכא**! **דאי איתמר** מחלוקתם רק **בהא**, בהכיר בה שאינה שלו, היינו סוברים שדווקא **בהא קאמר רב** שהמעות פקדון, דהרי **לא עבדי אינשי דיהבי מתנות לנוכראה** [אין דרך בני אדם לתת מתנות לנכרים, לאנשים שאינם קרוביהם ומכיריהם].
אבל גבי אחותו, **אימא מודה ליה רב לשמואל** שהמעות מתנה! לכן הוצרך רב לומר גבי המקדש אחותו, שאף כאן המעות פקדון.
ואי איתמר בהך, במקדש אחותו, היינו סוברים שדווקא **בהך קאמר שמואל** שהמעות מתנה, משום שדרך האדם לתת מתנות לקרוביו. **אבל בהא**, בהכיר בה שאינה שלו, **אימא מודה ליה לרב** שאין המעות מתנה, אלא פקדון, לכן **צריכא** [הוצרכו לחלוק בשני העניינים].
ומקשינן: אם אכן זהו טעם מחלוקתם של רב ושמואל, יקשה, **בין לרב דאמר** שהמעות **פקדון**, **בין לשמואל דאמר** שהמעות **מתנה**, **האי**, הלוקח, **לארעא במאי קא נחית** [באיזו זכות הוא יורד לקרקע], **ופירות היכי אכיל** [ואיך הוא אוכל מפירותיה]? הרי לא נתכוין כלל לקנותה!
ומבארינן: **סבר** הלוקח בליבו: **אנא איחות לארעא**, **ואיעביד** [ואעבדנה], **ואיכול בגויה** [ואוכל ממנה], **כי היכי דהוה קא עביד איהו** [כפי שהיה עושה הגזלן עד עתה] [313].

[313] וסבור הוא, שמא לא יבואו בעלי השדה לעולם, ותשאר הקרקע בידו. ומכל מקום, אם יבוא בעל השדה, יהו המעות ביד המוכר פקדון או מתנה. ריטב"א.

ולכי אתי מריה דארעא [ולכשיבוא בעל הקרקע ויקחנה מרשותי], **אזי זוזאי נהוו** [מעותי יהיו] אצל המוכר פקדון או מתנה. לשיטת **רב דאמר** שאדם מתכוין לתת מעותיו בתורת **פקדון** - יהיו המעות **פקדון**. ולשמואל **דאמר מתנה - מתנה**.

אמר רבא, הלכתא: א. יש לו מעות ויש לו שבח, ואף על פי שלא פירש לו את השבח [314].

ב. **הכיר בה שאינה שלו, ולקחה, מעות יש לו, שבח - אין לו.**

ג. **אחריות טעות סופר הוא. בין בשטרי הלואה, בין בשטרי מקח וממכר.**

בעא מיניה שמואל מרב: אם **חזר** הגזלן **ולקחה** [את השדה] **מבעלים הראשונים** לאחר שמכרה ללוקח - **מהו**, מה הדין, האם יכול הוא עתה להוציא את השדה מהלוקח [315], כפי שהיו עושים הבעלים, או לא?

אמר ליה: מה מכר לו ראשון [הגזלן] **לשני** [ללוקח], לא רק את השדה כמות שהיא עתה, אלא אף **כל זכות שתבא לידו** בשדה לאחר מכן. ובודאי כשקנאה לאחר מכן מהבעלים, נתכוין שיהא המקח מקוים ביד הלוקח [316].

והוינן בה: אם כן, **מאי טעמא**? לשם מה חזר הגזלן וקנאה מהבעלים?

מר זוטרא אמר: ניחא ליה בכך, כי היכי **דלא נקרייה גזלנא** [כדי שלא יקראנו הלוקח גזלן, כאשר יבוא הנגזל ויטרפנה ממנו].

רב אשי אמר: ניחא ליה דליקו בהמנותיה [נוח לו בכך, כדי שייחשב אדם מהימן].

מאי בינייהו?

איכא בינייהו דמית לוקח לאחר שקנאה הגזלן מהבעלים [317]. ועתה בא הגזלן להוציאה מבני הלוקח.

דף טז.

מאן דאמר שהטעם הוא משום **שניחא ליה דלא לקרייה** הלוקח **גזלנא**, (תחילת העמוד) **הא מית ליה** [הרי מת הלוקח], ושוב אין מי שיקראנו גזלן. והיות וכך, נתכוין הגזלן להעמידה ביד הלוקח רק בחייו, ולא לאחר מותו.

[314] עיי' בראשונים שביארו למה האריך רבא בלשונו, הרי יכול היה לומר בקיצור "הלכתא כרב"!

[315] ויחזיר לו את הדמים. תוס'.

[316] הקשו הראשונים, ומה בכך שנתכוין לכך, הרי מתחילה לא חלה המכירה כלל! ואם נאמר שנתכוין מתחילה שיחול הקנין לכשיקחנה מהבעלים, הרי אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם! ופירשו הרמב"ו והרשב"א, שאנו אומרים שעתה כשלקח הגזלן את השדה מהבעלים, לא נתכוין לקנות לעצמו, אלא לזכות בה עבור הלוקח, וזכין לאדם שלא בפניו.

[317] כך פירש רש"י. והקשו התוס', וכי משום שמת הלוקח, פקעה זכותו, הלא זכה בשדה מיד כשקנאה הגזלן מהבעלים! ופירשו, שמת הלוקח קודם שלקחה הגזלן מהנגזל.

ומאן דאמר שהטעם הוא משום **שניחא ליה דליקום בהמנותיה, בהדי בני נמי** [גם עם בני הלוקח] **ניחא ליה דליקום בהמנותיה**, ולכן רצונו של הגזלן שתשאר הקרקע ביד בני הלוקח.

ומקשינן: גם לטעם הראשון, שהוא חושש שיקראנו הלוקח גזלן, הרי זה שייך גם אם מת הלוקח, כי **סוף סוף קרו ליה בני** הלוקח **גזל נא**!

אלא, איכא בינייהו דמית הגזלן. **למאן דאמר** שהטעם הוא משום **שניחא ליה לאיניש דלא לקריוהו גזלן, הא מית ליה** הגזלן, ושוב אין לו נפקא מינה בזה.

למאן דאמר שהטעם הוא משום **שניחא ליה דליקום בהמנותיה, הכי נמי, אף על גב דמית** הגזלן, **ניחא ליה דליקום בהמנותיה** [נוח לו שייחשב נאמן, אף לאחר מותו]!

ותמהינן: גם לטעם הראשון, הרי יחרפוהו לאחר מותו, **שסוף סוף קרו לבניה בני גזלנא** [יקראו לבניו "בני גזלן"]!

אלא, איכא בינייהו מקרה שלא מכר את הקרקע הגזולה, אלא **דיהבה** [שנתנה] הגזלן **במתנה**.

מאן דאמר שהטעם הוא משום **שניחא ליה דליקום בהמנותיה, במתנה נמי** שייך טעם זה, **שניחא ליה דליקום בהמנותיה**.

אבל ל**מאן דאמר** שהטעם הוא משום **שניחא ליה דלא נקריוהו גזלנא**, בנתינת מתנה **אמר ליה הגזלן** למקבל המתנה: **מאי גזלינא מינך**? הרי לא שילמת על הקרקע, אלא קיבלתה במתנה! [318] ועתה מוסיפה הגמרא עוד פרטים בענין זה:

פשיטא [פשוט הדבר], שאם קודם שלקחה הגזלן מהבעלים [319], חזר **וזבנה** [מכרה] לאדם אחר בנוסף לראשון, או **אורתה** [הורישה לאחד מבניו [320]], **ויהבה במתנה** [או נתנה במתנה] לאחר - במקרים אלו ודאי **שלאו לאוקמה קמי לוקח קא בעי** [לא להעמידה בפני הלוקח נתכוין] כשלקחה מהבעלים, שהרי מכרה או נתנה לאחר!

וכן אם גזל הגזלן את הקרקע מאחד מקרוביו, ולאחר מכן מת אותו קרוב, **ונפלה ליה** הקרקע לגזלן **בירושה**, היות **וירושה ממילא היא, ולאו איהו קא טרח אבתרה** [ולא טרח

[318] כתבו התוס', דאמנם גם בלוקח צריך הגזלן להחזיר ללוקח את מעותיו, אלא שמכל מקום יקראנו גזלן כל זמן שלא יפרע לו. ובתוס' הרא"ש כתב, שהיות והוציא הלוקח מעות על הקרקע, אף אם יקבלן חזרה, קשה בעיניו שנתבטל המקח, ולכן יקראנו גזלן.

[319] כך כתב רש"י. ומשמע מדבריו, שאם עשה כך לאחר שחזר ולקחה מהנגזל, זכה בה כבר הלוקח, ואין מכירתו השניה מועילה כלום. וכך כתב הרשב"א במשמעות דברי רש"י. אבל בהגהות הגר"א הביא, שברמב"ם איתא, שאף בכהאי גוונא לא קנאה הלוקח, כי נתברר למפרע שלא היתה דעתו של הגזלן כשקנה מהנגזל, להעמידה לפני הלוקח.

[320] כתב הנחלת דוד, דהיינו שהורישה לו בחייו, במתנת בריא. דאל"כ, אלא שהורישה ממש, במתנת שכיב מרע, היאך חזר ולקחה אחר כך מהבעלים הראשונים?

הגזלן אחרי הקרקע], אין מעשיו מוכיחים שניחא ליה דליקו בהמנותיה, ולכן הרי הוא כיורש בעלמא, וחוזר ותובעה מהלוקח, ונותן לו דמיה.

ואם לאחר שגזל ומכר את הקרקע, **גבי איהו** [הגזלן] את הקרקע **בחובו**, שהיה הנגזל חייב לו חוב, ובא אליו הגזלן ואמר לו: הגביני בחובי את הקרקע שגזלתי ממך, אזי הדין הוא **שחזינא** [אנו מתבוננים באיזה מקרה מדובר]:

אי אית ליה לנגזל **ארעא אחריתי**, **ואמר** הגזלן: דווקא **האי**, קרקע זו **בעינא** [רצוני] לגבות בחובי - מוכח **שלאוקמה קמיה לוקח קא בעי**. שאם בא סתם לגבות קרקע בחובו, למה טרח דווקא אחר קרקע זו?

ואי לא, אלא במקרה גבה את הקרקע שגזל, **זוזי הוא דבעי אפרועי** [רצה רק לפרוע מעותיו בקרקע זו], ולא נתכוין להעמידה לפני הלוקח.

אם **יהבה נהליה** הנגזל לגזלן **במתנה**, **פליגי בה רב אחא ורבינא**.

חד אמר: **מתנה כירושה**, **דהא ממילא**, מרצונו של הנותן, היא באה. ולא מחמת רצון הגזלן, כי היכי דליקום בהמנותיה של הלוקח.

וחד אמר: **מתנה** - הרי היא **כמכר**. **דאי לאו דטרח וארצי קמיה** [אם לא היה טורח מקבל המתנה לרצות את הנותן שיתן לו], **לא הוי יהיב ליה מתנה**.

ו**להכי טרח וארצי** הגזלן **קמיה** דנגזל, **כי היכי דליקום בהמנותיה** של הלוקח.

ועד אימת אנו אומרים שאם קנה הגזלן מהנגזל, עשה זאת משום **שניחא ליה דליקום בהמנותיה**?

אמר רב הונא: **עד שעת העמדה בדין** של הגזלן. דהיינו, עד זמן שיטרפוה מהלוקח, ויעמיד את הגזלן לדין.

אבל אם עמד הגזלן ברשעו, ולא קנאה מהנגזל עד זמן זה, גילה דעתו שאינו אדם מהימן. ואף אם יקחנה לאחר מכן, ודאי שאין כוונתו להעמידה לפני הלוקח [321].

חייא בר רב אמר: **עד דמטא אדרכתא לידיה**. דהיינו, עד שחייבו בית הדין את הגזלן לפרוע ללוקח, ועמד במרדו ולא שילם, עד שכתבו בית דין פסק דין על נכסי הגזלן, שבכל מקום שימצאם - יחזיק בהם. והיינו תשעים יום לאחר גמר הדין.

רב פפא אמר: **עד דמתחלן יומי אכרזתא**. דהיינו, לאחר שנגמר תהליך האדרכתא, ומצא הלוקח קרקע משל הגזלן, בא לבית דין, והם מכריזים שכל מי שרוצה לקנות קרקע - שיבא ויקחנה.

[321] כך כתב רש"י. ור"י מלוניל כתב, שמאחר שביישו הגזלן להביאו לבית דין, ודאי לא טרח לקנות את השדה על מנת להעמידה לפניו.

מתקיף לה רמי בר חמא [על דברי רב, שאמר, שאם קנה הגזלן את השדה, נתכוין שתהא מקויימת ביד הלוקח]: **מכדי, האי לוקח במאי קני להאי ארעא - בהאי שטרא** [במה קנה הלוקח את הקרקע מתחילה - בשטר זה שבידו], והרי **האי שטרא - כחספא** [כחתיכת חרס] **בעלמא הוא**, שהרי בזמן המכר לא היתה הקרקע שייכת למוכר!

אם כן, אף שנתכוין הגזלן שתהא מקויימת בידו של הלוקח, מכל מקום, היאך קנאה?!

[322] **אמר ליה רבא**: **תהא במאמינו**. דהיינו, שאמר הלוקח לגזלן בשעת המקח: סומך אני עליך שתדאג שהקרקע תהיה בידי [323]. **בההוא הנאה דלא קאמר ליה** הלוקח **מידי** [דבר], **וקא סמיך עליה** [על הגזלן], **דטרח** [324] **ומייתי ליה** [שיטרח ויביא לו] את הקרקע, **גמר** הגזלן בדעתו **ומקני ליה** [והקנה לו אותה] כשחזר ולקחה מהבעלים הראשונים [325].

מתיב רב ששת: אם אמר אדם לחבירו: **מה שאירש מאבא מכור לך**, או שאמר לו: **מה שתעלה מצודתי** [מלכודת של חיות או עופות או דגים] **מכור לך - לא אמר כלום**.

אבל אם אמר לו: **מה שאירש מן אבא היום מכור לך**, או שאמר לו: **מה שתעלה מצודתי היום מכור לך - דבריו קיימין**! ולהלן בגמרא יתבאר מאי נפקא מינה בין הרישא לסיפא.

מוכח מהרישא, שכיון שבשעת המכירה עדיין לא היה הדבר בידו, לא יחול המכר אף כשיבוא לידו. אם כן, היאך יכול הגזלן להקנות ללוקח את השדה? [326]

אמר רמי בר חמא: **הא גברא - והא תיובתא**! כלומר, הרי אדם גדול, וכגדולתו - קושייתו!

אמר רבא: **גברא** - אכן **קא חזינא**, אבל **ותיובתא - לא קא חזינא**. כי יש לחלק בין שני המקרים:

הכא - סמכא דעתיה, והכא - לא סמכא דעתיה.

ומבאר רבא את דבריו:

---

[322] הקשו התוס', נאמר שקונה אותה הלוקח במה שמחזיקה עתה, לאחר שקנאה הגזלן! ותירצו, שמשמע לו שמשעה שקנאה הגזלן, הרי היא של הלוקח, אף שלא עשה בה קנין חדש. אמנם יש להקשות עוד, הרי אפשר לומר, שכשקונה הגזלן מהבעלים, נתכוין לזכות עבור הלוקח [וכפי שהבאנו לעיל, שיש ראשונים שמבארים כך]! והרשב"א כתב, שקושית רמי בר חמא היא על מה שאמרנו לעיל, שאם גבאה הגזלן בחובו, זכה הלוקח. והרי שם, שגובים מהבעלים את השדה בעל כרחם, ודאי אינם מקנים את הקרקע, ואיך זכה בה הלוקח? והר"ן כתב, שאמנם הגזלן נתכוין לכך. אבל הבעלים הראשונים אינם יודעים כוונתו, ומסתמא אינם מתכוונים להקנות ללוקח.

[323] מרש"י משמע שהיינו דווקא אם אמר כך הלוקח בפירוש. אבל יש ראשונים שפירשו, שבסתמא, אם לא אמר לו כלום, הרי הוא מאמינו.

[324] כך גרס הרש"ש.

[325] לכאורה קשה, סוף סוף היאך קנה הלוקח את השדה? וכתבו התוס', דהרי זה כאילו אמר לו הגזלן: שדה זו תהא קנויה לך לכשאקחנה. והר"ן כתב, שהנאה זו חשובה לגזלן כאילו קיבל כסף עתה, כשלקחה מהבעלים, ובכסף זה מקנה לו את השדה.

[326] כך הוא פירוש הקושיא לשיטת התוס' בהערה הקודמת. והר"ן פירש לשיטתו, שהקושיא היא, שגם במוכר מה שיירש מאביו נאמר אותה סברא, שבאותה הנאה שהלוקח סומך עליו, מקנה לו עתה בשעת הירושה.

הכא סמכא דעתיה של הלוקח, **דאזיל** הגזלן **וטרח ומייתי ליה** [ויטרח ויביא את הקרקע], **כי היכי דלא נקרייה גזלנא**.

אבל **הכא**, בברייתא, **לא סמכא דעתיה** של הלוקח. שאומר הוא בליבו: מי אומר שיירש המוכר מאביו כלום, שמא ימכור אביו את נכסיו בחייו! [327]

שלחוה לקמיה דרבי אבא בר זבדא [את הקושיא שהקשה רב ששת על דברי רב].

אמר להו: קושיא **זו אינה צריכה** להכנס **לפנים** בית המדרש. אין קושיא זו צריכה להכנס לפני בני הישיבה כדי שיתרצוה, לפי שאין בהם מי שידע לפרקה [328].

אמר רבא: אדרבה, קושיא **זו צריכה** ליכנס **לפנים** - ואף **לפני לפנים**. שתשובתה בצידה: **הכא - סמכא דעתיה, והכא - לא סמכא דעתיה**. וכפי שנתבאר.

הוה עובדא בפומבדיתא, שדנו את הדין כדברי רב. ואותביה [והקשו] מברייתא זו על דברי רב.

אמר להו רב יוסף: **זו אינה צריכה לפנים**.

ואמר ליה אביי: **צריכה לפנים ולפני לפנים**. כי תשובתה בצדה: **הכא סמכא דעתיה, הכא לא סמכא דעתיה**.

ועתה חוזרת הגמרא לבאר את הברייתא.

ומאי שנא רישא, שאמר לו "מה שאירש מאבא מכור לך", שאז הדין הוא שלא אמר כלום, **ומאי שנא סיפא**, שהוסיף ואמר "מה שאירש מאבא היום", שאז דבריו קיימין!?

אמר רבי יוחנן: באמת מעיקר הדין לא חל המכר כלל. והטעם שב**סיפא** הדין הוא שדבריו קיימין:

כשמכר מה שעומד לירש מאביו, הטעם הוא משום שמדובר שאביו גוסס, ועומד למות היום, שהרי אמר "**מה שאירש מאבא היום**". והיות וכך, צריך הוא מעות לקבורתו ולתכריכיו. ולכן, **משום כבוד אביו**, אמרו חכמים שדבריו קיימין [329].

וכן כשאמר "**מה שתעלה מצודתי היום**", הרי שמדובר שהוא צריך למכור כדי להתקיים ולהתפרנס מיד ["היום"].

---

[327] משמע מכאן, שטעם הדבר שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הוא משום שחסר בסמיכות דעת. וכן כתב הנמוקי יוסף להלן [ס"ו ע"ב]. אמנם בתשב"ץ איתא, שדווקא בכהאי גוונא, שהחפץ בעולם, אלא שאינו ברשות המוכר, אמרינן שהדבר תלוי בסמיכות דעת. אבל כשהדבר לא בא עדיין לעולם כלל, לא חל הקנין אף אם יש סמיכות דעת, לפי שאין על מה שיחול הקנין.

[328] עוד הביא רש"י בשם תשובת הגאונים שהכוונה לגרייעותא: אל תעלוה לפנים, כיון שאין כאן קושיא.

[329] והיינו דווקא כשהבן עני, שאין לו לתת משלו לצורך קבורת אביו. וכן מדובר דווקא כשמוכר בכדי תכריכי אביו. אבל אם מוכר יותר מזה, אין דבריו קיימין. רמב"ן.

דף טז:

ולכן תקנו חכמים שיהו דבריו קיימין - **משום כדי חייו** [330]. אבל ברישא, שלא אמר "היום", אלא מכר מה שתעלה מצודתו לאורך זמן, שאין בזה כדי חייו, לא תקנו.

אמר רב הונא אמר רב: **האומר לחברו**: **שדה שאני לוקח** [שאני עומד לקנות], **לכשאקחנה** - **קנויה** היא **לך מעכשיו**, ולא אוכל לחזור בי, **קנה** חבירו את השדה לכשיקחנה, ואין יכול הנותן לחזור בו משלקחה [331].

אמר רבא: **מסתברא מלתא דרב**, **ב**מקרה שאמר לו: **שדה** שאני לוקח **סתם**, ולא פירש על שדה פלונית בדווקא. שאז סמכה דעתו של מקבל המתנה, לפי ששדות רבות מצויות לקנייה.

אבל במקרה שאמר לו: **שדה זו** שאני לוקח - **לא** מסתברים דבריו, ולא חל המכר. משום שלא סמכה דעתו של המקבל, ואינו מאמינו שאכן יקנה את השדה עבורו. ואין אומרים כאן את הסברה שניחא ליה דליקו בהימנותיה, שהרי אף אם נותן המתנה רוצה באמת לקנות עבורו את השדה, אין הדבר מסור בידו. כי **מי יימר דמזבין לה ניהליה** [מנין לנו שבעל השדה אכן ימכרנה לו]!?

והאלהים [לשון שבועה הוא], **שאמר רב** דבריו **אפילו ב"שדה זו"**.

וראיה לדבר: שהרי **מכדי**, **רב כמאן אמרה לשמעתיה** [לשיטתו של מי אמר את שמועתו], שחלה הנתינה, אף שעדיין לא קנה את השדה, והרי זה דבר שלא בא לעולם - **כרבי מאיר**, **דאמר**: **אדם מקנה דבר שלא בא לעולם**.

דתניא: נכרי **האומר לאשה** ישראלית: **התקדשי לי לאחר שאתגייר**,

או ישראל שאמר לנכרית: התקדשי לי **לאחר שתתגיירי**,

או עבד כנעני שאמר לאשה: התקדשי לי **לאחר שאשתחרר**,

או ישראל שאמר לשפחה: התקדשי לי **לאחר שתשתחררי**,

או אדם שאמר לאשה נשואה: התקדשי לי **לאחר שימות בעליך**,

או שאמר לשומרת יבם: התקדשי לי **לאחר שיחלוץ לך יבמיך**,

או שאמר אדם שהיה נשוי, לאחותה של אשתו: התקדשי לי **לאחר שתמות אחותיך**.

בכל המקרים הללו הדין הוא **שאינה מקודשת**, משום שזה דבר שלא בא לעולם.

---

[330] נחלקו בזה הראשונים. יש אומרים שהמכר חל רק אם אכן אין לו מה לאכול, ומוכר רק כדי חייו. ויש אומרים, שכיון שבדרך כלל "מה שתעלה מצודתי היום" הוא דבר מועט, לא חילקו חכמים בדבר, ותועיל המכירה לגבי כל מה שתעלה מצודתו, אף אם זה יותר מכדי חייו.

[331] הקשו התוס', מה מועיל מה שהוסיף "מעכשיו", הרי השדה קנויה לו רק לכשיקחנה המוכר מהבעלים! והריטב"א הביא שיש מפרשים, שמועיל לענין זה, שאין המוכר יכול לחזור בו מעתה, היות וכבר נגמר הקנין. אמנם הריטב"א נחלק על כך, וסובר שאף המוכר יכול לחזור בו. וכן כתבו התוס'. ותירצו, שנפקא מינה אם נקרע או אבד השטר קודם שקנאה מהבעלים, שמכל מקום מועיל הקנין.

רבי מאיר אומר: **מקודשת**.

והא חלק ממקרים אלו שהוזכרו במשנה, גבי קידושי **אשה** - **כ"שדה זו" דמיא**, שאין הדבר תלוי בו, אלא ברצונו של אחר. שעבד ושפחה אינם יכולים לשחרר עצמם, אלא תלויים ברצון האדון. וכן אין בידו להמית את בעל האשה או אחותה, **ובכל זאת אמר רבי מאיר מקודשת!**

מוכח, שרבי מאיר אמר את דבריו אף ב"שדה זו", אף שאין זה מסתבר.

ועתה חוזרת הגמרא לדון בעיקר דברי משנתנו, במוצא שטר חוב:

אמר שמואל: **המוצא שטר הקנאה** [ששעבד הלוה עצמו בשטר אף אם לא ילוה לבסוף] **בשוק - יחזירו לבעלים**, ואין בכך כל חשש.

דאי נאמר שלא יחזיר **משום** שיש לחשוש **דכתב ללות ולא לוה**, בשטר הקנאה אין חשש לזה, **דהא שעבד נפשיה** אף אם לא ילוה לבסוף.

ואי נאמר שלא יחזיר **משום** חשש **פרעון**, שמא כבר פרע הלוה את חובו, **לא חיישינן לפרעון**. **דאם איתא דפרעיה** [שפרע הלוה חובו] - **מקרע הוה קרע ליה** [היה קורע מיד את שטר ההלואה].

אמר רב נחמן: **אבא מן ספרי דייני דמר שמואל הוה** [אבי היה מסופרי הדיינים של שמואל], **והוינא כבר שיתא כבר שבע** [ואני הייתי כבן שש, כבן שבע], **ודכרנא** [וזכורני] **דהוו מכרזי ואמרי**: **הני שטרי אקנייתא דמשתכחי בשוקא - נהדרינהו למרייהו** [שטרי הקנאה שנמצאו בשוק - יחזירם לבעליהם].

אמר רב עמרם אף אנן תנינא: **כל מעשה בית דין - הרי זה יחזיר**. והבין רב עמרם, ש"מעשה בית דין", היינו שטר שנתקיים בבית דין. וכיון שאין מקיימין את השטר - אלא בפני בעל דין, ודאי שאכן היתה הלואה [332]. ולפרעון אין חוששין.

אלמא, מוכח מכאן, **שלא חיישינן לפרעון**.

אמר ליה רבי זירא: **מתניתין בשטרי חלטאתא** [דהיינו, שהוציא אדם שטר חוב על חבירו, וחייבוהו בית דין לשלם, ולא שילם, וירדו לנכסיו, ושמו למלוה אחד הנכסים, וכתבו לו שטר, שעל פי בית דין הגיע לידו] **ואדרכתא** [333] [שלא מצאו עתה נכסים ללוה, וכתבו שטר למלוה, שאם ימצא בעתיד מנכסי הלוה, יגבה מהם], דשטרות אלו **לאו בני פרעון נינהו**, ולכן אין חשש להשיבם לבעליהם.

---

[332] כך פירש רש"י. והריטב"א כתב, ששטר מקויים ודאי נפל מהמלוה, שהרי הלוה אינו טורח לקיים את השטר! ועיי' במהרש"א שהקשה למה לא פירש רש"י כפירוש הריטב"א.

[333] הקשו התוס', למה אינם בני פרעון, הרי עדיין לא זכה בקרקע עד שכתבו לו שטרי חלטאתא! ועיי"ש מה שתירצו. ויש ראשונים שאינם גורסים "ואדרכתא" מחמת קושיא זו.

אמר רבא: **והני**, שטרי חלטאתא ואדרכתא, **לאו בני פרעון נינהו**?!
והא אמרי נהרדעי: **שומא**, ששמו בית דין למלוה קרקע של הלוה, **הדר** [חוזרת, שאם ישיג הלוה מעות, יכול לתתן למלוה, ולהחזיר לעצמו את הקרקע] **עד תריסר ירחי שתא** [עד שנים עשר חודשי השנה. כלומר, בתוך שנה].
ואמר אמימר על כך: **אנא מנהרדעא אנא**, **וסבירא לי דשומא הדר לעולם**! שבכל זמן שימצא הלוה מעות, יכול לפדות את קרקעו!
יוצא, שגם בשטרות אלו שייך פרעון. שאם ישיג הלוה מעות, פורען למלוה, ומקבל חזרה את הקרקע, ונוטל את השטר.
ואם כן, אף אם מדובר במשנה בשטרי חלטאתא ואדרכתא, מהא ששנינו שהמוצאן מחזירן לבעלים, מוכח שאין חוששין לפרעון!
אלא אמר רבא: **התם**, באותה משנה, **היינו טעמא** שמחזיר את השטר לבעליו, משום **דאמרי**, שאף אם פרע הלוה את חובו, **איהו הוא דאפסיד אנפשיה** [הוא גרם הפסד לעצמו].
דבעידנא דפרעיה, **אבעי ליה למקרעיה לשטריה** [שמיד בזמן שפרע את החוב, היה עליו לקרוע את השטר].
אי נמי, אף אם טען לו המלוה שאבד השטר, היה עליו לדרוש מהמלוה **למכתב שטרא אחרינא עילויה** [לכתוב שטר אחר], שחוזר המלוה ומוכר את הקרקע ללוה.
ומבארת הגמרא, מדוע יכול המלוה לכתוב שטר, כאילו הוא מוכר עתה את הקרקע ללוה.
דמעיקר דינא, לאחר שגבה המלוה קרקעו של הלוה - **ארעא לא בעיא למיהדר** [אין עליו חיוב להשיבה ללוה, אף אם יש לו עתה מעות לפרוע]. ורק **משום** "**ועשית הישר והטוב בעיני ה**'", שלמדים מפסוק זה, שצריך האדם לנהוג לפנים משורת הדין - **הוא דאמור רבנן שתהדר** [שתחזור] הקרקע ללוה.
ויש בכך משום "הישר והטוב", לפי שדעתו של המלוה היתה לקבל מעות, ולא היה לו ענין דווקא לטרוף קרקע. ואילו הלוה חפץ בקרקעו, שחביבה עליו. לכן יחזיר לו קרקעו, ויטול דמים.
הלכך, היות וכך, כשנותן המלוה את הקרקע ללוה תמורת ממונו, הרי זה נחשב כאילו **מרישא הוא דקא זבין** [מוכר לו עתה מתחילה], ולכן אין זו טעות אם יכתבו עתה שטר מכירה על הקרקע, **ואיבעי ליה** ללוה לתבוע מהמלוה **למכתב שטר זביני** [לכתוב שטר מכירה].

אבל **גבי שטר חוב**, **מאי איכא למימר**, **שאם איתא דפרעיה**, **איבעי ליה למיקרעיה לשטריה** [שאם אכן פרע, היה עליו לקרוע את השטר]?!
אין זו טענה. משום **שאימור** שבזמן שפרע את חובו, **אשתמוטי קא משתמיט ליה** [השתמט המלוה מלהשיב לו את שטרו]. **דאמר ליה: למחר יהבנא לך**, **דהשתא ליתיה גבאי** [מחר אתן לך אותו, שאינו בידי עתה].
אי נמי, היות ועל הלוה לשלם את הוצאות הסופר שכתב את השטר, יתכן שבזמן הכתיבה לא היו בידו מעות, ושילם המלוה לסופר, ועתה - **אפשיטי דספרא זייר ליה** [מעכב המלוה את השטר בידו, עד שיפרע הלוה את שכר הסופר] [334].
אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: המוצא שטר חוב בשוק, אף על פי שכתוב בו הנפק [קיום, המעיד שהשטר אינו מזוייף] - **לא יחזירו לבעלים**.
לא מיבעיא היכא דלא כתוב בו הנפק שלא יחזיר, **דאז איכא למימר** שאולי **כתב** את השטר על מנת **ללות**, ולבסוף **לא לוה**.
אלא אפילו אם **כתוב בו הנפק**, **ומאי ניהו - דמקוים**, והרי אין מקיימין את השטר - אלא בפני הלוה, מכל מקום **לא יחזיר**, משום **דחיישינן לפרעון** [335].
איתיביה רבי ירמיה לרבי אבהו: כל מעשה בית דין, דהיינו, שטר מקוים - **הרי זה יחזיר!** מוכח שאין חוששין לפרעון!
אמר ליה רבי אבהו: **ירמיה ברי! לא כל מעשה בית דין שוים. אלא** שם מדובר **כגון שהוחזק** הלוה **כפרן** [שנמצא שקרן] פעם אחרת [336], ולכן אינו נאמן לומר פרעתי.
אמר רבא: **וכי משום דהוחזק כפרן חדא זמנא** [פעם אחת], **תו לא פרע** [שוב אינו פורע] **כלל**?! אין זה מסתבר. אלא ודאי שיתכן שאכן פרע [337]. והיות וכך, המלוה שלא נזהר לשמור את שטרו - יפסיד.

---

[334] הקשו הראשונים, הרי יכול היה הלוה לתבוע מהמלוה לכתוב לו שובר על פרעון החוב! ותירצו, שנוח יותר ללוה להמתין עד שיתן לו המלוה את השטר, מאשר לקבל שובר. משום שאם יאבד לו השובר, יוכל המלוה לתבוע ממנו שוב את חובו. משא"כ אם יחזיר לו המלוה את השטר, שוב לא יוכל לטעון עליו כלום. שתמיד יוכל הלוה לטעון פרעתי [אבל בשטרי חלטאתא עדיף ללוה לתבוע שיכתוב לו שטר מכר. כי אם רק יחזיר לו את השטר, אם יאבד ממנו, יוכל שוב לתבוע ממנו המלוה את השדה על פי עדים שיעידו שגבאה בחובו]. ובתוס' הרא"ש כתב, שבשטרי חוב, שעשה המלוה טובה ללוה, מתבייש הלוה לומר למלוה שלא יפרע לו עד שלא יחזיר לו את השטר. משא"כ בשטר חלטאתא, שכבר גבה ממנו שדה, ואם כן, פרע כבר את חובו, אינו מתבייש לומר לו שלא יתן לו המעות עד שיכתוב לו שטר מכר.

[335] עיי' בתוס' שדנים האם מדובר דווקא כשטוען הלוה פרעתי, או אף אם מודה שלא פרע, חוששין לפרעון ולקנוניא.

[336] הראשונים דנים האם מדובר שנמצא כפרן באותה הלואה עצמה, או אף כשהוחזק כפרן בענין אחר. עיי' בשטמ"ק.

[337] כתבו התוס', דאף דאמרינן להלן "הוחזק כפרן לאותו ממון", ושוב אינו נאמן באותו ענין, הכא שהשטר נפל, מוכחא מילתא שמשום כך לא נזהר לשמרו, לפי שפרעו הלוה.

אלא אמר רבא: **במתניתין** מדובר **בשטר חלטאתא ואדרכתא**, שאינם בני פרעון, **וכדרבי זירא**.

וכפרן, שהוזכר בתירוצו של רבי אבהו, **הואיל ואתא לידן**, **נימא ביה מלתא** [הואיל והגיע לידנו, נאמר בו איזה דבר]:

דף יז.

דאמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: אם תבע המלוה את הלוה לדין, **ואמרו לו** הדיינים: **צא תן לו** את חובו! (תחילת העמוד) **ולאחר** זמן **אמר** הלוה: **פרעתי** את החוב על פי הוראת בית הדין - **נאמן** [ובשבועת היסת].

ואם **בא מלוה** לפנינו **לכתוב** על הלוה שטר אדרכתא [338], **אין כותבין ונותנין לו**, שהרי הלוה טוען שפרע את החוב.

אבל אם אמרו הדיינים: **חייב אתה ליתן לו**, אבל לא ציוו עליו לפרוע [339], **ולאחר** זמן **אמר** הלוה: **פרעתי** - **אינו נאמן**. אלא המלוה נשבע ונוטל את חובו. שכיון שלא פרע את חובו מתחילה, והוצרך המלוה לתובעו בבית דין, אין דרכו לפרוע, עד שיפסקו דינו בפסק גמור.

ולכן, אם **בא המלוה לכתוב** עליו אדרכתא, **כותבין ונותנין לו**.

רב זביד משמיה דרב נחמן אמר: **בין** שאמרו **צא תן לו**, **ובין** שאמרו **חייב אתה ליתן לו**, ולאחר זמן **אמר** הלוה **פרעתי** - **נאמן** [340].

בא מלוה לכתוב עליו אדרכתא - **אין כותבין ונותנין לו**.

אלא, **אי איכא לפלוגי** - **הכי הוא דאיכא לפלוגי** [אם יש לחלק - כך יש לחלק]:

אם **אמרו לו** הדיינים: **צא תן לו**, ולאחר זמן **אמר פרעתי**, **והעדים מעידין אותו שתבעו** המלוה שיפרע לו על פי בית דין, **ולא פרעו**, הואיל והעיז לעבור בפניהם על ציווי בית דין, **הוחזק כפרן לאותו ממון** [341]. ושוב אינו נאמן לומר על אותו ממון שפרעו, עד שיפרע בפני עדים.

---

[338] כך פירש רש"י. אבל בריב"ף משמע, שבא המלוה ומבקש שיכתבו לו את העדויות, או שהודה לו הלוה שחייב לו. ועיי' במאירי שהביא את שני הפירושים.

[339] ולכן טועה הלוה וסובר שרוצים בית דין לעיין עוד בדינו, ואינו צריך לפרוע מיד את חובו. אבל האמת היא שנגמר כבר דינו לחיוב. ריטב"א. והנמו"י כתב, שכשאומרים לו "חייב אתה ליתן לו", באמת משמע שלא חייבוהו עדיין לגמרי, אלא צריכים לעיין עוד בדין.

[340] משום שבין כך ובין כך, הלשון משמע פסק דין גמור. ולכן יתכן שפרע הלוה את חובו. רא"ש.

[341] כך פירש רש"י. ותמהו הראשונים, וכי משום שלא רצה לפרוע פעם אחת, הוחזק כפרן לעולם? שמא באותו זמן לא היו לו מעות לפרוע. ולאחר זמן, כשהיו לו מעות, פרע חובו! וביארו, שמדובר שהעדים מעידים שבאותה שעה שטוען הלוה שפרע, היה עמהם, ולא פרע אז את חובו. שבכה"ג הוחזק כפרן, ושוב אינו נאמן לומר פרעתי. ועיי' ברש"ש מה שכתב בדעת רש"י.

אבל אם אמרו לו הדיינים: **חייב אתה ליתן לו**, ולאחר זמן **אמר פרעתי**, **והעדים מעידין אותו שתבעו** המלוה בפניהם - **ולא פרע**, **וחזר ואמר** לאחר מכן **פרעתי** - **לא הוחזק כפרן לאותו ממון** מתחילה. ולכן כשחזר ואמר פרעתי - נאמן בשבועה.

מאי טעמא?

משום שכשטען מתחילה שפרע, אין זה נחשב שמעיז בבית דין, אלא **אשתמוטי הוא קא משתמיט מיניה** [מן המלוה]. **סבר**: היות ולא ציוו עלי בית דין לפרוע, אמתין **עד דמעיינו בי רבנן בדיני**.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: אם אמר אדם לחבירו: **מנה לי בידך**, שהלויתיו לך, **והלה** כופר **ואומר**: **אין לך בידי כלום**, שלא לויתי ממך מעולם.

והעדים מעידים אותו שאכן יש לו מנה משל המלוה, שלוה ממנו.

ולאחר מכן **חזר** הלוה **ואמר**: אכן לויתי ממך מנה, אבל **פרעתי** לך אותו - **הוחזק** הלוה **כפרן לאותו ממון**, שהרי טענתו הראשונה, שלא לוה מעולם, הוכחשה על ידי העדים, ולכן אינו נאמן לטעון שפרע [342].

כי הא [כפי שהיה מעשה], **דשבתאי בריה דרבי מרינוס**, **כתב לה לכלתיה** [לכלתו, אשת בנו] **איצטלא דמילתא** [מין בגד חשוב] **בכתובתה**, דהיינו, שהיא הכניסה את הבגד בנדונייתה, ונכתב הדבר בכתובה. **וקבלה עליה** [וקיבל שבתאי עליו את הבגד] בסכום מסויים, שאם תתאלמן או תתגרש, ישלם לה את הסכום במקום בנו.

לבסוף באמת נתאלמנה או נתגרשה, אלא **שאירכס** [אבד] שטר **כתובתה**.

באה כלתו של שבתאי לתבוע את האיצטלא, כפי שנתחייב בכתובה.

אמר לה שבתאי: **לא היו דברים מעולם**, לא נתחייבתי על דבר זה.

אתו סהדי והכחישוהו **ואמרי**: **אין**, אכן, **כתב לה** דבר זה בכתובתה.

לסוף אמר להו: אכן כתבתי כך בכתובתה, אבל **פרעתיה**.

אתא לקמיה דרבי חייא.

אמר ליה: **הוחזקת כפרן לאותה איצטלא**, ושוב אינך נאמן לטעון שפרעת, אלא עליך לפרוע בפני עדים.

אמר רבי אבין אמר רבי אלעא אמר רבי יוחנן: אם **היה** אדם **חייב לחבירו שבועה**, **ואמר**: כבר **נשבעתי**, **והעדים מעידין אותו שתבעו** בפניהם להשבע, **ולא נשבע**, **הוחזק**

[342] בשיטה מקובצת איתא, שמעיקר הדין היה צריך להיות נאמן, אלא תקנת חכמים היא. ובתומים [צ' י'] כתב, שאולי קנס הוא שקנסוהו חכמים, לפי ששיקר בבית דין. וכתבו הראשונים, שדין זה הוא דווקא אם כפר בתחילה בבית דין. אבל אם כפר מחוץ לבית דין, לא הוחזק כפרן, כי אדם עשוי שלא לטעון את טענותיו האמיתיות - אלא בפני בית דין.

כפרן לאותה שבועה, ואינו נאמן עוד לומר נשבעתי [343], עד שישבע בפנינו.
אמרוה התלמידים [את מימרתו של רבי אבין] **קמיה דרבי אבהו** [לפני רבי אבהו].
אמר להו: מסתברא מלתא דרבי אבין - כשנתחייב שבועה בבית דין [344]. שכיון שתבעו בעדים לקיים את פסק הדין, ולא רצה, שוב אינו נאמן לומר שקיים את הפסק לאחר מכן.
אבל אם **חייב** את **עצמו בשבועה**, שאמר לחבירו: אשבע לך, ותבעו חבירו בעדים להשבע, ולא אבה, ולאחר זמן טען שנשבע לו - **נאמן**. משום **שעביד איניש דמקרי ואמר** [קורה שאדם אומר כך], שאינו רוצה לישבע, שהרי לא בית דין חייבוהו בכך, אלא הוא עצמו. ואין זו סרבנות וחרטה, אלא דחיה בעלמא.
אהדרוה קמיה דרבי אבין [החזירו לפני רבי אבין את דבריו של רבי אבהו], **אמר להו: אנא נמי** [גם אני] - דווקא בשבועה שנתחייב **בבית דין אמרי** שהוחזק כפרן.
איתמר נמי, שרבי אבין אמר את דבריו לגבי שבועה בבית דין:
אמר רבי אבין אמר רבי אלעא אמר רבי יוחנן: היה חייב לחבירו שבועה בבית דין, ואמר נשבעתי, והעדים מעידין אותו שלא נשבע, הוחזק כפרן לאותה שבועה.
אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: המוצא שטר חוב בשוק, וכתוב בו הנפק [קיום], **וכתוב בו זמנו בו ביום**, שבאותו יום שנמצא השטר - בו ביום נכתב, **יחזירו לבעלים**.
והטעם, לפי שאין כאן כל חשש:
אי משום שמא **כתב ללות ולא לוה**, אין לחשוש לזה, כי **הא כתוב בו הנפק**, ואין בית דין מקיימין את השטר - אלא בפני בעל דין.
אי משום פרעון, שמא פרע כבר הלוה את חובו, אין לחשוש לכך. שכיון שנעשתה ההלואה היום, **לפריעה בת יומא**, דהיינו, שפרע הלוה את חובו כבר ביום ההלואה - **לא חיישינן**.
אמר ליה רבי זירא לרבי אסי: מי אמר רבי יוחנן הכי?
הא את הוא דאמרת משמיה דרבי יוחנן: שטר שלוה בו ופרעו, אינו חוזר ולוה בו, לפי **שכבר נמחל שיעבודו** של השטר מזמן שפרע את המלוה הראשונה. והיות ולא נכתב השטר על המלוה השניה, הרי זה כמלוה על פה, ואינו יכול לטרוף מלקוחות על פי שטר זה.

[343] משמע, שאדם שנתחייב שבועה בבית דין, ולא הוחזק כפרן, נאמן לטעון נשבעתי בבית דין [שחייב להשבע דווקא בבית דין. וכגון שהדיינים אינם לפנינו, ואי אפשר לברר את הדבר]. והיינו דווקא כשנשבע להפטר. אבל בשבועה שנוטל על ידה ממון, אינו נאמן לומר נשבעתי. מאירי, עיי"ש.
[344] כגון שהודה במקצת, ונתחייב שבועה. או שהיה עד אחד מעידו שהוא חייב.

ועתה, **אימת**, מתי פרעו, ומתי חזר ולוה? **אילימא** שפרע ולוה את המלוה השניה **למחר** [למחרת היום שנכתב בו השטר] **וליומא חרא** [או ביום אחר], אם כן, **מאי אריא** שאינו חוזר ולוה בו משום **שכבר נמחל שעבודו**? **תיפוק ליה** דאפילו אם היה נכתב שטר זה במיוחד עבור ההלואה השניה, **הוה ליה** שטר **מוקדם**, שהרי נכתב קודם זמן ההלואה, **ותנן**: **שטרי חוב המוקדמין פסולין**!

אלא לאו, על כרחך צריך לומר שמדובר שפרע את החוב הראשון, ולוה את ההלואה השניה - **ביומיה** [ביום כתיבת השטר], **אלמא**, מוכח מכאן, ש**פרעי אינשי ביומיה** [שאדם פורע חובו ביום ההלואה]!

אמר ליה רב אסי: **מי קא אמינא** [האם אמרתי] **דלא פרעי כלל** ביום ההלואה?! אכן, קורה שאדם פורע ביומו. אלא **דלא שכיחי אינשי דפרעי ביומיה קא אמינא** [אמרתי שאין זה שכיח]. ולכן מחזיר את השטר לבעליו, משום שאין חוששין לדבר שאינו שכיח. ומכל מקום, יתכן שאדם פורע ביומו. ועל מקרה כזה אמר רבי יוחנן, ששטר שלוה בו ופרעו, אין חוזר ולוה בו.

רב כהנא אמר: מה שאמר רבי יוחנן שיחזיר לבעלים - היינו **כשחייב מודה** [345] [כשהלוה מודה שלא פרע]. אבל אם אינו מודה, חוששין לפרעון אף ביום ההלואה.

ותמהינן: **אי הכי**, **מאי למימרא**? מה החידוש בדבר?

ומבארינן: **מהו דתימא**: באמת **האי** [הלוה] **מפרע פריעה**. **והאי דקא אמר**: **לא פרעתיה**, היינו **משום דקבעי מהדר למזפא ביה זמנא אחריתי** [משום שהוא רוצה ללוות בשטר זה שנית], **ולפשיטי דספרא חייש** [וחושש לדמי הסופר, שאינו רוצה לשלם שוב עבור כתיבת שטר],

קא משמע לן, **דאם כן**, **מלוה גופיה לא שבק** [המלוה עצמו לא יאפשר זאת ללוה], משום ש**סבר**: שמא **שמעי בי רבנן** שזהו שטר שנמחל שעבודו - **ומפסדי לי** [ויפסידוני מלטרוף לקוחות], משום ששטרי חוב המוקדמין פסולים [346].

ומקשינן: **מאי שנא מהא דתנן**: **מצא שטר חוב**, **אם יש בהן אחריות נכסים - לא יחזיר**, **ואוקימנא כשחייב מודה**, ומכל מקום לא יחזיר, **משום** שחוששין **שמא כתב ללות בניסן**, ולבסוף **לא לוה עד תשרי**, **ואתי למטרף לקוחות מניסן ועד תשרי - שלא כדין**. **ולא אמרינן** שם סברא זו, שאין חשש לכך, משום **דאם כן**, שנכתב השטר בניסן, **מלוה**

[345] הקשו התוס', אם כן, למה נקט בדברי רבי יוחנן שטר שכתוב בו הנפק, הרי גם אם אין בו הנפק יחזיר, היות והלוה מודה! ותירצו, שנקט הנפק לדיוקא, שאם לא נכתב בו ביום, אף אם כתוב בו הנפק, שודאי לוה בו, לא יחזיר, משום שחוששין לקנוניא, או ששיירו על פשיטי דספרא.

[346] כך כתב רש"י. ועיי' בפני יהושע שכתב, שדברי רש"י אלו אינם מוסבים על דברי הגמרא כאן, אלא על דברי המקשן להלן. כי הרי מדובר בשטר שנכתב בו ביום, ואינו מוקדם! אלא פסולו משום שנמחל שעבודו.

גופיה לא שביק [לא יאפשר] ללוה ללוות באותו שטר בתשרי, **דאמר ליה: כתוב שטרא אחרינא בתשרי, דדלמא שמעי רבנן** ששטר מוקדם הוא - **ומפסדי לי!**

אמרי: התם אין אומרים סברא זו, **משום דאית ליה** למלוה **רווחא** [רווח] בכך שילוה בניסן בשטר שנכתב בתשרי, **דקא טריף לקוחות מניסן ועד תשרי**, ולכן **מינח ניחא ליה** [נוח לו למלוה] ברמאות זו.

אף שמצד שני יש חשש שישמעו חכמים בדבר, ויפסלו את השטר, מכל מקום מספק נוח לו להשאיר את המצב כמות שהוא, **ולא אמר ולא מידי** [ואינו אומר דבר].

מה שאין כן **הכא, כיון דלית ליה רווחא** למלוה, **דהרי סוף סוף שטרא האידנא כתיב** [השטר נכתב היום], **ומאי איכא דקטריף לקוחות** [ואינו מרויח טריפת לקוחות שקדמו לזמן ההלואה], ולכן, היות ואינו מרויח כלום בכך שילוה הלוה שוב באותו שטר, **בשטר שנמחל שיעבודו - לא שביק ללוה ללוות**, אלא ודאי ידרוש ממנו לכתוב שטר חדש.

דף יז:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: הטוען אחר מעשה בית דין, דהיינו, חיוב שנעשה על פי תנאי בית דין, כגון דמי הכתובה [347], ומזון האשה והבנות עד שינשאו [או שיבגרו הבנות], וטוען החייב שפרע חובו שלא בעדים - (תחילת העמוד) **לא אמר כלום.**

מאי טעמא?

משום **שכל מעשה בית דין - כמאן דנקיט שטרא בידיה דמי** [כאילו יש לתובע שטר על החוב].

אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן: ולא משנתינו היא זו?

הלא כך שנינו במסכת כתובות: **הוציאה** האשה **גט** שנתגרשה בו, **ואין עמו כתובה - גובה כתובתה** על פי הגט! [348]

מוכח, שאף שאין בידה שטר, אין הבעל נאמן לומר פרעתי. והיינו משום שכל מעשה בית דין, הרי הוא כאילו מחזיק שטר בידו!

אמר ליה: אכן, משנתנו היא זו. אבל **אי לאו דדלאי לך חספא, לא משכחת מרגניתא תותה** [אם לא שהגבהתי לך את החרס, לא היית מוצא את המרגלית שהיתה חבויה תחתיה [349]]. כלומר, אם לא שאמרתי את הכלל ש"הטוען אחר מעשה בית דין לא אמר כלום", לא היית מבין מעצמך דין זה מתוך המשנה [350].

---

[347] עיי' בראשונים שדנו מה דינה של תוספת כתובה בנדון זה.

[348] כתבו התוס', שאף את הגט אינה צריכה להביא, אלא די לה בעדי גירושין. וע"ע בראשונים שנחלקו בזה.

[349] פירש ר"ת, שבקרקעית הים יש אבנים רחבות כחרסים, ותחתיהן נמצאות המרגליות. וכדאמרינן בפרק החובל: "צללת במים אדירים [להעלות מרגליות] - והעלית בידך חרס".

[350] והיינו, שאין הכרח גמור מהמשנה. כי אפשר לבארה כפי שאמר אביי להלן. רשב"א.

אמר אביי: מאי מרגניתא? מה הראיה מהמשנה לענייננו?
דלמא במקום שאין כותבין כתובה עסקינן באותה משנה, שאז סומכין על תנאי בית דין, וגובה כתובתה לעולם, עד שיוציא הבעל שובר שפרע לה. **דאז הגט** שגירשה בו - **היינו** המוכיח שחייב לה **כתובתה**.
אבל במקום שכותבין כתובה, אי נקיטא כתובה - גביא, ואי לא - לא גביא. או משום שחוששין שמא תוציא לאחר מכן כתובתה, ותגבה שנית על פיה, או משום שיכול הבעל לטעון פרעתיה.
הדר אמר אביי: לאו מלתא היא דאמרי, שבמקום שכותבין כתובה יכול לטעון פרעתיה. **דאי סלקא דעתך שבמקום שאין כותבין כתובה עסקינן, אבל במקום שכותבין כתובה, אי נקיטא כתובה - גביא, אי לא - לא גביא**, אם כן, **אלמנה מן האירוסין** [שמת ארוסה קודם שנישאו], שאין כותבין לה כתובה אף במקום שרגילים לכתוב כתובה - **במאי גביא**? [351] על כרחך **שבעדי מיתת בעל**! אם כן, **לטעון** היורש **ולימא: פרעתיה**!
וכי תימא: הכי נמי, שבאמת יכול לטעון שפרעה, **אם כן מה הועילו חכמים בתקנתן** שתקנו כתובה לארוסה, הלא כולם יטענו פרעתי!?
אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: ואלמנה מן האירוסין דאית לה כתובה - מנא לן?
אילימא מהא דתנן: נתארמלה או נתגרשה, בין מן האירוסין ובין מן הנישואין - גובה את הכל, בין את הכתובה של תנאי בית דין, דהיינו מאתיים לבתולה ומנה לאלמנה, ובין את התוספת שהוסיף לה בכתובתה, **דלמא** היינו דווקא **היכא דכתב לה** בפירוש!
וכי תימא: אם כן, שנתחייב לה בפירוש, **מאי למימרא**, מה החידוש בזה?
עדיין יש בזה חידוש, שהתנא **לאפוקי מדרבי אלעזר בן עזריה, דאמר** באותה משנה במסכת כתובות, שאלמנה מן האירוסין גובה רק את עיקר הכתובה, ולא את התוספת, לפי **שלא כתב לה** את התוספת - **אלא על מנת לכונסה**. והיות ולא כנסה לבסוף, אינה גובה תוספת - **אצטריכא ליה**, להשמיענו שאין אומרים כך, וגובה את כל כתובתה.
דיקא נמי, כך גם מדוייק מלשון המשנה, שמדובר כשכתב לה. **דקתני: גובה את הכל. אי אמרת בשלמא דכתב לה, היינו דקא תני גובה את הכל**. שגובה גם את עיקר הכתובה, וגם את התוספת.

[351] הקשו התוס', למה שאל אביי דווקא מאלמנה מן האירוסין, הלא אפשר לשאול גם על אלמנה מן הנישואין, במקום שאין כותבין כתובה, במה גביא? ותירצו, שבמקום שאין כותבין כתובה, כך תיקנו חכמים, שגובה בלא כתובה, ואין הבעל נאמן לומר פרעתי [שאל"כ, היאך תגבה]. אבל במקום שכותבין, שאז גובה רק עפ"י הכתובה, אם נאמן לומר פרעתי כשאין שטר לפנינו, היאך ארוסה גובה? [והוסיף בתוס' הרא"ש, שאין זה מסתבר שתקנו לארוסה לגבות בלא שטר, ונשואה גובה דווקא בשטר. עיי"ש]. וע"ע בראשונים מה שכתבו בזה.

דף יח.

אלא אי אמרת דלא כתב לה, (תחילת העמוד) **מאי גובה את הכל**? הרי רק **מנה ומאתים הוא דאית לה**, שהרי לא כתב לה תוספת כתובה!

ואלא מדתני רב חייא בר אמי: **אשתו ארוסה** שמתה, **לא** נעשה **אונן** [לא חלה עליו אנינות [352]] עליה.

ואם כהן הוא, **לא מטמא לה**. כי למדים שנטמא לאשתו מהפסוק: "כי אם לשארו", ש"שארו" זו אשתו. והיינו דווקא באשתו נשואה, שהיא שאר בשרו, אבל ארוסה, שעדיין לא הגיעו לידי קירוב בשר, אינה שארו.

וכן היא, ארוסה, שמת ארוסה, **לא אוננת ולא מטמאה לו** [353].

מתה היא - **אינו יורשה**. כי ירושת האשה נלמדת מהפסוק: "שארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה", וארוסה אינה שארו.

מת הוא - גובה כתובתה,

מוכח מכאן, שיש לארוסה כתובה!

גם ראיה זו אפשר לדחות באותו אופן, **דלמא** מדובר **דכתב לה** כתובה, והתחייב לה מעצמו.

וכי תימא: אם מדובר במקרה **דכתב לה - מאי למימרא**? מה החידוש בכך שגובה כתובתה?

אפשר לומר שאכן אין חידוש בכך שהיא גובה כתובתה. ו"**מתה אינו יורשה**" **איצטריכא ליה** לתנא להשמיענו. ולכן שנה התנא שאם מת הוא - גובה כתובתה, להשמיענו שלמרות שנתקרבה דעתם כל כך, עד שכתב לה כתובה מעצמו, בכל זאת אינו יורשה [354].

אלא, אביי שאמר לעיל: "לאו מילתא היא דאמרי", משום שהיה קשה לו **מגופה דמתניתין - קא הדר ביה**.

דאי סלקא דעתך שאין הטעם משום שאין טוענין אחר מעשה בית דין, אלא **שבמקום שאין כותבין כתובה עסקינן, דגט היינו כתובתה, אטו גט מנה מאתים כתיב ביה**, שנאמר שהוא מוכיח על החוב?

וכי תימא: **כיון דתקינו רבנן למגבא לה - כמאן דכתיב ביה דמי**,

לטעון ולימא: **פרעתי**!

[352] מי שמת לו אחד משבעת הקרובים שחייב להתאבל עליהם, אסור ביום המיתה באכילת קדשים.

[353] מה ששנינו כאן שאינה מטמאה לו, אין מדובר דווקא בכהנת, שהרי לא הוזהרו כהנות על הטומאה, דכתיב "בני אהרן" ולא בנות אהרן! אלא הכוונה שבין ישראלית ובין כהנת, אינה חייבת להתעסק בו וליטמא לו. שהמצוה ליטמא היא דווקא בשבעה מתי מצוה. רש"י.

[354] כך פירש רש"י במסכת כתובות [פ"ט ע"ב, ד"ה מתה אינו יורשה].

וכי תימא: **דאמרינן ליה, אי פרעתה - איבעי לך למיקרעיה, אמר לן**: **לא שבקתן** [היא לא אפשרה לי לקרעו], כי **אמרה**: **בעינא לאנסובי ביה** [אני צריכה את הגט כדי להנשא על פיו].

וכי תימא שאמרינן ליה: **איבעי לך למיקרעיה, ומכתב אגביה** [ויכתבו בית דין על הגט]: "**גיטא דנן דקרענוהו, לא משום דגיטא פסולה הוא, אלא כי היכי דלא תגבי ביה זמנא אחריתי**" [גט זה קרענוהו, לא משום שהיה גט פסול, אלא כדי שלא תגבה בו פעם נוספת],

אי אפשר לומר כך, כי **אטו כל דמגבי - בבי דינא מגבי** [וכי כל פורע חוב, פורע בפני בית דין]? יכול הוא לטעון, פרעתיה במקום שלא היו בית דין שיכתבו לי כן!

משנה:

אם **מצא** אדם **גיטי נשים**, **ושחרורי עבדים** [או שטרות שחרור עבדים], או שמצא **דייתיקי** [צוואת שכיב מרע], או שטרי **מתנה**, **ושוברין** [או שמצא שוברין, שטרות ראיה שפרע הלוה את חובו] -

הרי זה לא יחזיר.

משום **שאני אומר**: שמא **כתובין היו**, ולבסוף **נמלך עליהן** כותבן **שלא לתנן**. ולכן אי אפשר לחייבו על פי השטר [355].

גמרא:

משמע, **שטעמא** שלא יחזיר את השטרות, משום דחוששין שמא **נמלך** עליהן **שלא לתנן**.

הא אם **אמר** כותבן **תנו** אותן לבעליהן, שאז ודאי שנתנן כותבן לבעליהן - **נותנין** אותן למי שתובען, **ואפילו** אם נמצאו השטרות **לאחר זמן מרובה** משאבדו. ואין חוששין שמא כתב את השטר אדם אחר, ששמו כשמו [356], וממנו נפל.

ורמינהו: שליח של הבעל **המביא גט** לאשה, **ואבד הימנו** הגט, אם **מצאו** השליח **לאלתר**, דהיינו, שלא עבר עדיין זמן שיכולה היתה לעבור שיירא ולשהות שם - **כשר**. משום שאז אין לחשוש שמא נפל הגט שנמצא מאדם אחר, שהיה בשיירא שעברה שם.

אם לאו, אם לא נמצא לאלתר - **פסול**, משום שחוששין שגט זה אינו הגט שאבד, אלא של אדם אחר הוא, ששמו כשם האדם שבגט שאבד. ולא כפי שדייקנו ממשנתנו, שאף אם נמצא לזמן מרובה - כשר!

[355] וכל שכן שלא יתנם לכותבם. דלמא נמסרו השטרות למי שנכתבו עבורם, ומהם נפלו. מאירי.

[356] ואם אכן כך הדבר, פסול הגט, לפי שהגט צריך להכתב מתחילה לשם האיש והאשה המתגרשים, והרי גט זה נכתב לשם אחרים.

אמר רבה: **לא קשיא. כאן**, מה ששנינו שאם נמצא לזמן מרובה פסול, מדובר שנמצא **במקום שהשיירות מצויות**. שאז חוששין שמא נפל מאדם שהיה בשיירא שעברה כאן. ואילו **כאן**, במשנתנו, מדובר **במקום שאין השיירות מצויות**. ולכן יחזיר אפילו אם נמצאו השטרות לזמן מרובה [357].

ומוסיפה הגמרא על דברי רבה:

ואפילו במקום שהשיירות מצויות, שאמר רבה שאז חוששין שמא נפל מאדם אחר, **והוא** דווקא במקרה **שהוחזקו שני יוסף בן שמעון בעיר אחת** [שידוע לנו שיש באותה העיר שנכתב בה הגט שני בני אדם, ששמם שוה. כגון ששמם "יוסף בן שמעון"]. שאז חוששין שנפל הגט מאדם אחר ששמו כשמו [358], ואף שמות נשותיהן שוין.

אבל אם לא הוחזקו, אין חוששין שמא יש שם עוד אדם בעל אותו שם, ואף אין חוששין שמא יש עיר אחרת ששמה כשם עיר זו, ושם יש אדם בעל אותו שם, משום ששש רחוק הוא [359].

דאי לא תימא הכי, **קשיא** דברי **רבה** - **אדברי רבה** במקום אחר.

דההוא גיטא דאשתכח בי דינא דרב הונא [שנמצא בבית דינו של רב הונא], **דהוה כתוב ביה** שנכתב **בשוירי מתא**, **דעל רכיס נהרא** [בעיר שוירי, היושבת על הנהר רכיס].

דף יח:

אמר רב הונא: אף שבא אדם וטוען שאדם מהעיר שוירי שלח את הגט בידו, וממנו נפל, ואנו יודעים שאין בעיר שוירי שני אנשים בעלי אותו שם, מכל מקום (תחילת העמוד) **חיישינן לשני שוירי** [360] [חוששין שמא יש שתי ערים ששמן "שוירי"], ובעיר שוירי האחרת יש אדם ששמו כשמו, וממנו נפל, ולכן אין מחזירין לו [361] [362].

---

[357] הגמ' בגיטין [כ"ח ע"א] מסיקה, שאין מחזירין את הגט, אלא אם כן עמד אדם במקום שאבד הגט, וראה שלא עבר שם אדם עד שעת המציאה. ועיי' בראשונים שביארו לפי זה, למה תלוי הדבר בשיירות מצויות.

[358] הקשו התוס', אם כן, שהוחזקו, אף במקום שאין השיירות מצויות, היאך מחזירים את הגט לזה התובעו, הרי יתכן שהגט שייך לאדם השני ששמו כשמו! ותירצו, שכיון שאנו יודעים שזה התובעו אכן איבד גט, אין לחשוש שמא נפל דווקא מהאחר. עיי"ש. וכתבו התוס', שצריך להעמיד את הסוגיא כרבי אלעזר, שסובר שעדי מסירה כרתי. כי לשיטת רבי מאיר, שעדי חתימה כרתי, צריך שיהא מוכח מתוך הגט של מי הוא. וכיון שהוחזקו שני יוסף בן שמעון, אין זה מוכח מתוכו.

[359] כך כתב רש"י במס' גיטין [כ"ז ע"א, ד"ה ואפילו].

[360] חשש זה הוא דווקא כשנפל הגט. אבל בלאו הכי, אם לא הוחזקו שני יוסף בן שמעון, נחשב הגט מוכיח מתוכו שהוא של מחזיקו, ואין חוששין לשני שוירי. שאם לא כן, לרבי מאיר שצריך שיהא הגט מוכיח מתוכו, לא יוכל אדם לגרש את אשתו! תוס'.

[361] כתבו התוס' להלן [כ' ע"ב, ד"ה איסורא], שחשש דרבנן הוא, שהחמירו בגט משום איסור אשת איש.

[362] כך משמע מפשטות לשון רש"י והראשונים, שאמר רב הונא את דבריו בניחותא, שאכן חוששין לשני שוירי. אבל התוס' במס' בבא בתרא [קע"ב ע"ב, ד"ה מינך] כתבו, שאמר רב הונא את דבריו בדרך ספק: האם אכן חוששין לשני שוירי? ועיי' בשטמ"ק.

ואמר ליה רב חסדא לרבה: **פוק עיין בה, דלאורתא בעי מינך רב הונא** [צא עיין בדבר, כי בערב ישאל אותך רב הונא בענין זה [363].

נפק [364] , **דק, ואשכח** [יצא רבה, דקדק בדבר, ומצא] ראיה לדבר.

דתנן: **כל מעשה בית דין** [כל דבר שהיה מקויים בבית דין] שנמצא, שאז אין לחשוש שנמלך שלא ליתנן - **הרי זה יחזיר**.

וגט זה שנמצא בבית דינו של רב הונא - מקויים היה, שלשם כך הביאוהו לשם. ואם כן, הרי שאין כל חשש, ולכן יחזירנו לשליח התובעו [365].

ועתה ממשיכה הגמרא לבאר את הקושיא מרבה על רבה:

והא בי דינא דרב הונא, דמתוך שהכל באין לדון שם, **כי** [כמו] **מקום שהשיירות מצויות דמי**, ובכל זאת **קא פשיט רבה דיחזיר** את הגט לזה שטוען שהוא שלו!

אלמא, מוכח מכאן, שרק **אי הוחזקו שני יוסף בן שמעון** בעיר אחת - **אין**, אז חוששין לכך. **אי לא** הוחזקו - **לא** חוששין. ולכן אמר רבה שאין חוששין לשתי ערים ששמן שוירי, שהרי לא הוחזקו שתי ערים כאלו.

עבד רבה עובדא בגט שנמצא **בבי כיתנא** [להלן יבואר מהו מקום זה] **דפומבדיתא כשמעתיה** [כשמועתו], כדבריו לעיל, שחוששין לשני יוסף בן שמעון רק אם נתקיימו שני תנאים:

א. שנמצא השטר במקום שהשיירות מצויות.

ב. שהוחזקו בעיר שני יוסף בן שמעון.

והיות שבאותו מעשה לא נתקיימו שני התנאים, וכפי שיבואר להלן, הורה רבה להחזיר את הגט.

---

[363] לפי הראשונים שהבאנו לעיל, שאמר רב הונא את דבריו בניחותא, סבר רב חסדא, שהיות וזו הלכה מחודשת, ודאי ירצה רב הונא לבדוק את רבה, אם גם הוא יכוין לכך. ולשיטת התוס', שרב הונא עצמו נסתפק בדבר, מבואר הדבר בפשטות, שסבר רב חסדא שודאי ירצה רב הונא לדון בדבר עם רבה.

[364] הגרעק"א בגליון הש"ס [גיטין כ"ז ע"א] מציין לדברי התוי"ט במס' אבות [ב' ט']. וכך כתב התוי"ט על לשון המשנה "צאו וראו": "כדאמרינן בעלמא "נפק דק ואשכח". והמכוון בכל זה יציאת השכל והשתוטטו להתבונן בעיון ולהשכיל היטב". עיי"ש.

[365] כך מתבאר עפ"י דברי רש"י. ועיי' בתוס' שהקשו על פירושו, שפירש שנפל הגט מן השליח, אם כן, מה מועיל ההנפק, הרי כל עוד לא בא הגט לידי האשה, יש לחוש לנמלך ולא נתן. ועוד, שהאשה מקיימת את הגט, ולא הבעל! וכתבו, שאפשר להעמיד בשני אופנים: או שהיה בו הנפק, ואז מדובר שהאשה תובעתו, ואומרת שנפל ממנה. ומוכיח רבה מהמשנה שם, שאף ששיירות מצויות, כיון שלא הוחזקו - יחזיר. או שנעמיד שנפל מהשליח, ואז צריך לומר שמדובר שלא היה בו הנפק, שהרי האשה מקיימת את הגט, ולא הבעל. ואעפי"כ הביא רבה ראיה מהמשנה, שכשם שמצינו שם, שהיות וכתוב בו הנפק, שאז ודאי שנפל השטר מהמלוה, אין אנו חוששין לשני יוסף בן שמעון, ויחזיר למלוה, כמו"כ הכא, היות ונפל מהשליח, אין לחשוש שמא כתובין היו ונמלך לבסוף שלא ליתנן, כי אין הבעל יכול לבטל את הגט שלא בפני השליח. וכמו"כ אין לחשוש לשני יוסף בן שמעון. עיי"ש.

איכא דאמרי, ש"בי כיתנא" היינו **היכא דמזבני כיתנא** [המקום שמוכרין בו פשתן], **והוא** דווקא **שלא הוחזקו** שני יוסף בן שמעון, שאז **אף על גב דשכיחין שיירתא** באותו מקום, שבאים לקנות שם פשתן, יחזיר.

ואיכא דאמרי, ש"בי כיתנא" היינו **היכא דתרו כיתנא** [המקום ששורין בו פשתן], **ויחזיר אף על גב דהוחזקו** שני יוסף בן שמעון בעיר אחת, משום **דלא שכיחא שיירות** באותו מקום.

רבי זירא רמי מתניתין אברייתא [הקשה קושיה מהמשנה שהובאה לעיל על ברייתא] - **ומשני** [ותירץ את קושייתו]:

תנן: **המביא גט ואבד הימנו**, **מצאו לאלתר - כשר**. **ואם לאו - פסול**.

ורמינהי: **מצא גט אשה בשוק**, **בזמן שהבעל מודה** שנתן את הגט לאשה, וממנה אבד - **יחזיר לאשה**.

ואם **אין הבעל מודה**, אלא טוען שממנו נפל, ולא נתנה לה עדיין - **לא יחזיר לא לזה ולא לזה** [לא לבעל ולא לאשה].

לבעל לא יחזיר, שמא כבר גירשה, ונפל מן האשה. ואם יחזיר לבעל, הוא עלול לשקר ולומר שכבר פרע כתובתה, ולכן החזירה לו את הגט.

ולאשה לא יחזיר, שמא כתב הבעל את הגט, ולבסוף נמלך ולא גירשה. ואם יחזיר לה את הגט, עלולה היא לינשא בו שלא כדין.

קתני מיהת [על כל פנים שנינו]: **בזמן שהבעל מודה - יחזיר לאשה**, ולא חילק התנא בין זמן מועט לזמן מרובה. משמע, **ואפילו** אם נמצא הגט **לזמן מרובה** יחזיר!

ומשני [ותירץ רבי זירא]: **כאן**, במשנה, מדובר **במקום שהשיירות מצויות**. ולכן אם עבר זמן מרובה משעת האבידה, יש לחוש שמאחר נפל.

ואילו **כאן**, בברייתא, מדובר **במקום שאין השיירות מצויות**, ולכן אין חשש.

איכא דאמרי בדעת רבי זירא, שמה ששנינו שלא יחזיר, והעמדנו שמדובר במקום שהשיירות מצויות, היינו דווקא **והוא שהוחזקו שם שני יוסף בן שמעון**, דאז **לא נהדר**, **והיינו** כדעתו **דרבה**, שסובר כך לעיל.

ואיכא דאמרי בדעת רבי זירא, שהוא מעמיד את המשנה **אף על גב דלא הוחזקו שני** יוסף בן שמעון, שגם בכהאי גוונא **לא נהדר** [לא יחזיר], **ונמצא** שרבי זירא **פליגא** על **דרבה** [366].

[366] עיי' ברשב"א [במס' גיטין] שהקשה, מנא להו לאיכא דאמרי שרבי זירא חולק על רבה, הרי שניהם אמרו את אותו תירוץ עצמו!

ואמרינן: **בשלמא רבה**, שהקשה מהמשנה במסכת גיטין על משנתנו, מובן למה **לא אמר כרבי זירא**, שהקשה מהמשנה במסכת גיטין על הברייתא. משום **שמתניתין** על מתניתין - **אלימא ליה לאקשויי** [קושיה עדיפה היא], משום שהמשנה היא עיקר, ותמוה הדבר כששתי משניות סותרות זו את זו.

מה שאין כן ברייתא הסותרת לדברי המשנה, שאין זו קושיה גדולה כל כך, כי אפשר לומר שהברייתא אינה עיקר. כי אם רבי, שסידר את המשניות, לא שנה את האמור בברייתא, מנין לרבי חייא [שסידר את הברייתות] דין זה?!

אלא רבי זירא, שהקשה על הברייתא, **מאי טעמא לא אמר כרבה**?

אמר לך רבי זירא: בין המשניות אין כלל סתירה. כי **מי קא תני** במשנתנו: **הא אמר תנו - נותנין, ואפילו לזמן מרובה**? הרי לא שנינו כך בפירוש במשנה, אלא רבה דייק כך. **ודלמא** אפשר לדייק אחרת במשנה: **הא אמר תנו - נותנין, ולעולם כדקיימא לן**, כפי שנפסק להלכה [במשנה במסכת גיטין], שזהו דווקא כשנמצא **לאלתר**.

לכן העדיף רבי זירא להקשות מהברייתא. שכיון ששנה התנא בפירוש שיחזיר לאשה, היה עליו לחלק בין לאלתר לזמן מרובה.

מה שאין כן במשנתנו, שהתנא שנה רק שלא יחזיר, והדין שאם אמר תנו נותנין הוא רק דיוק, לכן לא היה על התנא לפרש אם מדובר דווקא לאלתר, או גם לזמן מרובה.

והוינן בה: **למאן דאמר** לעיל, **שלרבי זירא, במקום שהשיירות מצויות**, חוששין שמא מאחר נפל, **ואף על גב שלא הוחזקו שני יוסף בן שמעון, ופליגא דרבה** [והוא חולק על רבה], שסובר שחוששין רק אם הוחזקו, **במאי קא מיפלגי** רבי זירא ורבה?

ומבארינן: **רבה סבר: דקתני** [מה ששנינו] **כל מעשה בית דין הרי זה יחזיר** למי שנכתב השטר עבורו, אף במקרה **דאשתכח בבית דין עסקינן** [367] . והרי **בית דין - כמקום שהשיירות מצויות** הוא, כפי שאמרנו לעיל, ואף על פי כן שנינו שהרי זה יחזיר. מוכח מכאן, שדווקא **והוא שהוחזקו** שני יוסף בן שמעון, אז חוששין שמא מאחר נפל, **ולא יחזיר**. אבל אם **לא הוחזקו - יחזיר**.

ורבי זירא אמר לך: מי קתני [וכי שנינו] במשנתנו: "**כל מעשה בית דין שנמצאו בבית דין**"? והרי "**כל מעשה בית דין יחזיר**" **קתני**, ולא פירשה המשנה היכך נמצאו השטרות. **ולעולם** אפשר לומר שמדובר דווקא **דאשתכח אבראי** [שנמצאו השטרות מחוץ לבית

[367] כי כך מסתבר מפשטות המשנה, שמדברת על מעשה בית דין, שמדובר אף אם נמצא במקום הקיום, בבית דין, שהוא מקום ששטרות כאלו מצויין בו. חידושי הר"ן [גיטין כ"ז ע"א].

דין]. אבל אם נמצאו בבית דין, שהוא מקום שהשיירות מצויות, לא יחזיר, אף שלא הוחזקו.

רבי ירמיה אמר לתרץ את הקושיה דלעיל: מה ששנינו שיחזיר, מדובר **כגון דקא אמרי העדים** החתומין על הגט: **מעולם לא חתמנו - אלא על גט אחד של יוסף בן שמעון**, והוא אדם זה, שתובע עתה את הגט [368]. ואם כן, ודאי שאין חשש שמא מאדם אחר נפל.

ותמהינן: **אי הכי**, **מאי למימרא** [מה החידוש בזה, פשיטא שיחזיר]?

ומבארינן: **מהו דתימא**: אף שהעדים אומרים כך, עדיין **ליחוש** [נחשוש] **דלמא** השטר שנמצא - גט אחר הוא, **ואתרמי שמא כשמא**, **ועדים כעדים** [וקרה כך המקרה, שגם שמות הבעל והאשה שוים לשמותיהם של אלו שלפנינו, וגם שמות העדים שוים [369]] - **קא משמע לן** שחשש רחוק הוא, ואין חוששין לכך.

רב אשי אמר לתרץ את הקושיה דלעיל: מה ששנינו שמחזירין את הגט, היינו **כגון** שנותן התובעו סימן, **דקא אמר**: **נקב יש בו** בגט, **בצד אות פלונית**, ונמצאו דבריו מכוונים [370] [371].

ומשמע מדברי רב אשי, **שדוקא** כשאמר שיש נקב **בצד אות פלונית**, שהוא סימן מובהק, מחזירין לו.

אבל אם אמר שיש בו **נקב בעלמא**, סתם, ולא פירש את מקומו - **לא** מחזירין.

וטעם הדבר, משום ש**רב אשי מספקא ליה** [מסופק לו], מה ששנינו לקמן, שמחזירין אבידה על פי **סימנים** [שאינם מובהקין], **אי** דין **דאורייתא** הוא, ואם כן, אפשר לסמוך על סימנים גם לגבי איסורין, ומחזירין על פיהם גט, **אי** [או] שמא תקנה **דרבנן** היא.

---

[368] כך פירש רש"י במס' גיטין [כ"ז ע"ב]. אבל התוס' כאן פירשו, שאף שאין העדים מעידין שזהו אותו יוסף בן שמעון, מכל מקום מחזירין לו. כי באמת אין חוששין שאדם זה משקר, אלא שאף שאנו מאמינים לו שאבד ממנו גט, חוששין אנו שמא גם מאחר ששמו כשמו אבד. ולכן, במקרה שהעדים מעידים שחתמו רק לאחד, הרי מתברר שאין עוד גט כזה, ולכן מחזירין לו.

[369] ומדובר שאין העדים לפנינו, אלא ששלחו לנו עדות על כך, שמעולם לא חתמו אלא ליוסף בן שמעון פלוני. אבל אם הם רואים את השטר, ומעידים שזוהי חתימתם, ושחתמו רק לזה שלפנינו, פשוט שאין חוששין לכלום. ריטב"א.

[370] כתב הריטב"א, שבא רב אשי ללמדנו, דלא גזרינן שלא יחזיר בסימן מובהק, שמא יבואו להחזיר בסימן שאינו מובהק. אבל עצם הדבר, שמחזירין על פי סימן מובהק, דבר פשוט הוא.

[371] יש מן הראשונים שכתבו, שרבי ירמיה ורב אשי, שתירצו את שני התירוצים האחרונים, סוברים שגט שנמצא לאחר זמן מרובה, בין שנמצא במקום שששיירות מצויות, אף שלא הוחזקו, ובין במקום שאין השיירות מצויות, והוחזקו, לא יחזיר. והיות ודוחק הוא להעמיד את הברייתא במקרה שאין השיירות מצויות, ואף לא הוחזקו, לכן תירצו כפי שתירצו. אבל הרשב"א כתב, שבאמת אפשר שגם הם מודים לדברי רבה, שרק אם נתקיימו שני התנאים, אין מחזירין. אלא שבאו ללמדנו, שאף בכהאי גוונא פעמים שמחזירין, והיינו כגון דאמרי עדים וכו', או שנתן סימן מובהק.

ואם כן, דווקא בהשבת אבידה, שדין ממון הוא, יכולים חכמים לתקן כך, לפי שבכוחם להפקיע ממונו של אדם, שהפקר בית דין - הפקר. אבל לגבי איסורא - לא.

והואיל ונסתפק רב אשי בדבר, לכן אמר שמחזירין גט דווקא על פי סימן מובהק [372].

מעשה ב**רבה בר בר חנה** - שהיה שליח להביא גט -

דף יט.

דאירכס ליה גיטא בי מדרשא [אבד לו הגט בבית המדרש]! [373]

אמר רבה בר בר חנה לחכמים באי בית המדרש שמצאו את הגט:

אי סימנא איתי לי בגויה [אם סימן הוא זה שחשוב בעיניכם - יש לי בו].

אי טביעות עינא [374] **איתי לי בגויה** [ואם טביעות עין היא זו שחשובה בעיניכם - אף זו יש לי בו].

---

[372] הקשה רש"י, מנין לנו שנסתפק רב אשי, נאמר שפשוט לו שסימנים דרבנן, ולכן גבי גט צריך דווקא סימן מובהק, ונפשוט את הבעיה אם סימנים דאורייתא או דרבנן! ותירץ, שמכל מקום אין ראיה לכך מדבריו. כי גם אם נאמר שנסתפק בדבר, עדיין אי אפשר להחזיר גט בסימנים שאינם מובהקין.

[373] ברש"י פירש שרבה בר בר חנה היה שליח להביא את הגט; ונתקשו האחרונים: למה פירש רש"י כן, ולא פירש כפשוטו, שרבה בר בר חנה עצמו היה הבעל!? **ורבי עקיבא איגר** [תשובה קז ד"ה ונראה ראיה] רצה לפרש בדעת רש"י; דהנה מבואר בסוגיא כאן, שנסתפק רבה בר בר חנה אם סימנים דאורייתא וסמכו על הסימן, או שמא סימנין אינם אלא מדרבנן, ואי אפשר לסמוך על סימן שאינו מובהק להתיר אשת איש דאורייתא, ולא סמכו אלא על טביעות עין. וכתב לבאר בהקדמת שני דברים: האחד: יש להסתפק: אם סימנין דרבנן, ואנו באים לסמוך על הסימנים לפשוט ספק שאין מסתפקים בו אלא מדרבנן, אם יש לסמוך על הסימנים או לא? ויש לומר, שרש"י סובר, שבזה יש לסמוך על הסימנים אפילו אם סימנים דרבנן. השני: כתבו התוספות לקמן כ ב ד"ה איסורא: שחשש לשני יוסף בן שמעון אינו אלא מדרבנן, וצידד רבי עקיבא איגר לפרש את דבריהם, שאם יודעים אנו ביוסף בן שמעון שאבד גט, ונמצא גט שכתוב בו יוסף בן שמעון, אז אינו אלא חשש דרבנן לומר שמא אבד גט זה מיוסף בן שמעון האחר; אבל אם אין אנו יודעים ביוסף בן שמעון זה שאבד גט, ואנו מוצאים גט שכתוב בו יוסף בן שמעון, בכי האי גוונא חשש דאורייתא הוא, ראה שם. והנה, הלוא הדין הוא: "בעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן", ונמצא, שאילו היה זה הבעל שאומר בפנינו שהיה לו גט ואבד, יש לנו להאמינו שאכן אבד לו גט, ובאופן זה אין אנו צריכים לסימנים אלא כדי שלא נאמר: שמא הגט הזה שלפנינו אבד מרבה בר בר חנה השני, והיות וחשש זה אינו אלא חשש מדרבנן, יש לנו לסמוך על סימנים אפילו אם סימנים דרבנן, ולא היה לו לרבה בר בר חנה להסתפק; ובהכרח שרבה בר בר חנה היה השליח, ואין אנו סומכים על אמירתו שהיה לו גט ואבד, ונמצא שאנו באים לסמוך על הסימנים כדי להוכיח שאכן היה לו גט ואבד, ובאופן זה מן התורה אנו חוששים שמא גט זה של אחר הוא ששמו כשמו ושמה כשמה, ולכן, אם סימנים דרבנן אין לסמוך על הסימנים; ומה שיש להעיר על זה יתבאר בהערה 4. וב"**שיעורי רבי שמואל**" [עמוד מו ומז בדפי הספר], כתב לבאר דברי רש"י, על פי מה שהביא מכמה ראשונים, שהבעל עצמו נאמן בטביעות עין אפילו כשאינו צורבא מרבנן, [וראה שם בד"ה והטעם, שביאר שני טעמים בזה; הובאו הדברים בהערה 4 אות ב], ואם כן זה הוא טעם רש"י, שהרי בהמשך מבואר שלא היה נאמן בטביעות עין אלא משום שהוא צורבא מרבנן, ובהכרח שלא היה אלא שליח.

[374] א. כתב רש"י: "טביעות עינא, מכירו אני בכתב ידי הסופר והעדים, מדת ארכו ורחבו כאדם המכיר את חבירו בטביעת עין שטבע בו, ואין בו סימן". ובפשוטו נראה, דמה שהוא מכיר את כתב ידי הסופר והעדים, אין הכוונה שהוא מכיר את כתב ידם, שהרי מה בכך: שמא כתבו הם וחתמו גם לאחרים, ולא עדיף משאר קיום שאין די בו; אלא כוונת רש"י, שהוא מכיר בכתב שלפניו שהוא הוא הכתב שהיה בגט שנאבד לו, כי בטביעות עין אפשר להכיר בין כתב לכתב של אותו אדם. ב. עוד כתב רש"י: "אי סימנא **חשיבא לכו** איתי לי בגויה סימנא; ואי טביעות עין **חשיבא לכו**, איתי לי בגויה טביעות עינא"; וראה ב"שיעורי רבי שמואל" עמוד מה, מה שלמד מלשון רש"י שלא כהבנת רבי עקיבא איגר; וראה עוד שם מה שהביא המגיהה מדברי ה"תורת גיטין".

ולאחר שמסר להם סימן שאינו מובהק, ואף הכיר את הגט בטביעות עין, **אהדרוה ניהליה** [החזירו לרבה בר בר חנה את הגט].

אמר רבה בר בר חנה: **לא ידענא** [איני יודע]:

אי [האם] **משום סימנא** - שלא היה מובהק - **אהדרוה** [האם משום הסימן החזירוה לי], **וקסברי** החכמים שפסקו להחזירה לי: **סימנים** - שאינם מובהקים - **דאורייתא** [דין תורה הוא לסמוך עליהם], ולכן סמכו על הסימן להחזיר גט, ולהתיר על ידו איסור אשת איש דאורייתא.

אי, או אולי **משום טביעות עינא** החזירוה לי

-

ודוקא משום שאני **צורבא מדרבנן** [תלמיד חכם] החזירוה לי, כי תלמיד חכם אינו חשוד לשקר, [375] **אבל איניש בעלמא לא** היו מחזירים לו, שהרי הסימן אינו סימן מובהק, ואין סומכים על טביעות עינו, משום שהוא חשוד לשקר ולומר שהוא מכיר את הגט בטביעות עין אף שאינו מכיר. [376]

---

[375] נתבאר על פי תוספות בשם רבינו תם, שאף לעם הארץ יש טביעות עין, ואין מחזירים לו משום שאינו נאמן שהוא אכן מכירו; וכן הוא לשון רש"י: "ודוקא לצורבא מרבנן: דמוחזק לן ביה דלא משני בדיבוריה".

[376] הנה דין זה שתלמיד חכם נאמן בגט בטביעות עין, צריך ביאור; שהרי אין דבר שבערוה פחות משנים, ואפילו תלמיד חכם אינו נאמן לבדו, [ובריש גיטין מבואר, שאפילו לומר על הגט שנכתב לשמה, חשוב דבר שבערוה, ולמה נאמן הוא לומר שהוא מכיר את הגט, וזה הוא הגט שכתבו הבעל!? וביארו כמה אחרונים [ראה "קובץ הערות" אות תשמה, "שערי יושר" שער ו פרק יד, וב"תפארת יעקב" ו"נרש ירחים" בגיטין], על פי מה שכתב הר"ן בקידושין סג ב, גבי מה ששנינו: "קדשתי את בתי ואיני יודע למי קדשתיה, ובא אחד ואמר אני קדשתיה, נאמן"; והקשה שם הר"ן: והרי אין דבר שבערוה פחות משנים, ותירץ: "התם הוא להוציאה מחזקתה, אבל זה שמעמידה בחזקתה, אלא שאומר שנתקדשה לו נאמן", והביאור הוא: דכיון דידעינן בודאי דלאחד מן העולם היא מקודשת ומותרת לו, אלא דלא ידעינן מי הוא, בזה עד אחד גם כן נאמן, דזה אינו אלא לברורי מי הוא המותר לה ומי הוא זה שיכול להתירה בגט, ואין אנו באים בזה להתיר את האיסור, או לחדש דבר שיכול להתירה, הילכך לא חשיב זה דבר שבערוה. ועל פי זה ביארו, שאף זה הוא הטעם שצורבא מרבנן נאמן כאן, כי אף כאן אנו עוסקים באופן שיודעים אנו שהבעל עשה אותו שליח ומסר לו גט, אלא שאין אנו יודעים אם הגט הזה שנמצא שלו הוא או לא, ואשר על כן זה אינו אלא לברורי, ולא חשיב דבר שבערוה, דלא יהא הגט אלא כבעל עצמו, וכמו לענין הספק מי הוא הבעל נאמן הוא לומר: "אני הבעל" וכמו שכתב הר"ן, הוא הדין לענין הגט עצמו, כיון שיודעים אנו בודאי שנכתב גט, ואין הספק אלא אם זה הוא הגט שראוי לגרש בו, זה אינו אלא לברורי ולא חשיב דבר שבערוה, ולכן נאמן צורבא מרבנן בטביעות עין, אף דאינו אלא עד אחד; [וראה ב"שיעורי רבי שמואל" עמוד מו, שאפילו אם יש ספק אם הגט קיים או נשרף, אפילו הכי נאמן הוא, ראה שם]. ולפי זה באמת היה ראוי לומר, שאף עם הארץ יהא נאמן בזה, שהרי כיון שאין זה דבר שבערוה, אם כן הרי זה כשאר איסורים שעד אחד נאמן בהם ואפילו עם הארץ, אלא לכן אין עם הארץ נאמן, משום שחשוד לשקר וכמבואר בראשונים בגיטין כז א, שהשליח נמי חשוד לשקר, שחושש להפסיד שכרו, אי נמי חושש מפני תרעומת הבעל, אבל בלי טעם זה, גם שליח עם הארץ היה נאמן. ב. על פי מה שנתבאר כתב ב"שיעורי רבי שמואל" עמוד מז, לבאר מה שנראה מדברי כמה ראשונים, שהבעל עצמו נאמן בטביעות עין אף אם אינו תלמיד חכם; והיינו משום שבאמת עד אחד נאמן בזה, וכמו שנתבאר, אלא בשליח צורבא מרבנן חוששים אנו שמא אומר כן שלא להפסיד שכרו, מה שאין כן בבעל; [ועוד כתב שם טעם שני משום שבידו לגרשה, ראה שם]. ועוד כתב שם בעמוד מה, להקשות על פי מה שנתבאר, על דברי רבי עקיבא איגר המובאים לעיל בהערה 1 ; כי לפי ביאורו, נמצא, שאין אנו יודעים שאכן אבד גט, ואם כן, אפילו אם היה זה שליח אין הוא נאמן, היות וזה דבר שבערוה.

גופא [שנינו בברייתא שהובאה לעיל יח ב]: **מצא גט אשה בשוק**:
בזמן שהבעל מודה, יחזיר לאשה; אין הבעל מודה, לא יחזיר לא לזה ולא לזה.
ותמהינן: **בזמן שהבעל מודה, מיהא, יחזיר לאשה!**? ולמה מחזירים אנו את הגט, והרי **ליחוש** [יש לחשוש]:
שמא כתב את הגט כדי **ליתן** אותו **בניסן** שהוא התאריך המופיע בגט, ואולם בפועל **לא נתן לה** את הגט **עד תשרי**, ונמצא שלא נתגרשה עד תשרי - ושמא **אזל בעל זבין פירי מניסן ועד תשרי** [הלך הבעל ומכר את פירות נכסי המלוג שהן שלו, בין ניסן לתשרי], וכדין מכר, שהרי בזמן זה עדיין אשתו היא ; ואם ניתן את הגט לאשה, **מפקא** האשה **לגיטא דכתב בניסן, ואתיא למטרף לקוחות** שקנו מהבעל **שלא כדין** [תוציא האשה את הגט שזמנו הוא בניסן, ותוציא מהלקוחות - שנמכרו להם הפירות לאחר ניסן - שלא כדין] שהרי עדיין של בעל היו, ויכול היה למוכרם. [377] ומבארת הגמרא את קושייתה:
הניחא למאן דאמר: [378] **כיון שנתן** הבעל את **עיניו לגרשה, שוב אין לבעל פירות**, הרי **שפיר**, כי בניסן כבר נתן את עיניו בה לגרשה, ולא היה לו זכות למכור את הפירות מאותה שעה, ואם תוציא האשה את הפירות מן הלקוחות, הלוא כדין היא עושה, ולכן מחזירים לה.
אלא למאן דאמר: יש לבעל פירות עד שעת נתינה של הגט, **מאי איכא למימר!**? והרי יש לחשוש שמא תטרוף את הלקוחות שלא כדין!? ומשנינן: **כי אתיא למטרף** [כאשר תבוא האשה לטרוף מן הלקוחות על פי הזמן הכתוב בגט], **אמרינן לה** [בית דין אומרים לה]:

[377] כתבו התוספות, שאפילו לאביי הסובר: "עדיו בחתומיו זכין לו" [כמבואר לעיל יג א, ומובא בעמוד זה בהמשך הסוגיא], מכל מקום בגט שחוב הוא לה, אין אומרים: "עדיו בחתומיו **זכין** לו". ומבואר מדברי התוספות, שגם בגט אשה אמרינן: "עדיו בחתומיו זכין לו", וראה בתוספות לקמן כ א ד"ה שובר בזמנו טריף - שהוא משום "עדיו בחתומיו זכין לו" - שכתבו: ונראה, שתקנת חכמים היא שזוכה משעת חתימה, אף על פי שלא נמסר לו עד ימים רבים אחרי כן, שאם לא כן לעולם לא יוכלו העדים לחתום, אלא אם יראו המסירה, משום חששא דכתב בניסן ולא נתן עד תשרי:. ולענין איסורא נראה, שאם עבד בא על בת ישראל קודם שבא לידו גט שחרור, שפסלה, [כי לענין זה אין אומרים "עדיו בחתומיו זכין לו", אלא לענין ממון בלבד], ושמא גם גבי איסור זכין לו משעת חתימה, אף על גב דלא שייך טעמא דפרישית, מכל מקום "לא פלוג", ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה"; ודברי התוספות כאן שגבי גט אשה אמרינן: "עדיו בחתומיו זכין לו" תלוי במה שנסתפקו התוספות שם לענין איסור, "**שיעורי רבי שמואל**". ושם עמוד נד חקר בגדר תקנת החכמים, האם העדים זוכים בהשטר עבור המלוה ונעשה שלו בשעת חתימה אף קודם שנמסר לו, או שמא אין המלוה זוכה בשטר, רק שתיקנו חכמים שקנין השטר נעשה עם החתימה בלבד, והיינו דאותו קנין שפועל השטר נעשה מיד על ידי החתימה, אבל מכל מקום אין המלוה זוכה בשטר עד שיגיע לידו; וראה שם מה שפלפל לפי זה בדברי התוספות שנזכרו.

[378] ענין זה מתבאר בגיטין יז ב, ושם מתבאר דעתם של רבי יוחנן וריש לקיש בזה, ומתבאר עוד שם לפי רבי יוחנן ולפי ריש לקיש, כיצד היא דעתם של רבי שמעון ורבנן במשנה שם יז א, ואם מפסיד הבעל פירות משעת כתיבה או משעת חתימה; ומתבאר שם דלשון: "כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לבעל פירות" היינו משעת כתיבה; ומיהו לענין המבואר כאן אין אנו צריכים לומר שמפסיד הבעל פירות שמשעת כתיבה, והוא הדין שניחא לדעת הסובר: משעת חתימה בלבד מפסיד הבעל פירות.

אייתי ראיה אימת מטא גיטא לידך [הביאי ראיה מאימתי בא הגט לידך], ומאחר שאין בית הדין מסתמך על הזמן הכתוב בגט לענין טריפה מן הלקוחות, לכן יחזיר את הגט לאשה.[379]

ואכתי מקשינן:

ומאי שנא - מציאת גט שמחזירים לאשה - **ממציאת שטרי חוב** שאין מחזירים למלוה!?

דהא **תנן**: **מצא שטרי חוב**:

אם יש בהן אחריות [שעבוד] **נכסים**, **לא יחזיר**; **ואוקימנא** [ופירשנוה לעיל יב ב] שהמשנה עוסקת **כשחייב מודה** [הלוה מודה שמסר את שטר החוב למלוה], ומכל מקום אין מחזירים את השטר למלוה:

משום שמא כתב ללוות בניסן, **ולא לוה עד תשרי**, **וקא טריף לקוחות שלא כדין**, שמא יבוא המלוה לטרוף מן הלקוחות שקנו מן הלוה לאחר ניסן, וזה הלוא שלא כדין הוא, כי היות וההלואה היתה רק בתשרי, לא נשתעבדו למלוה אלא הקרקעות שמכר הלוה לאחר זמן ההלואה.

והשתא תיקשי:

התם נמי ליהדר [אף שם בשטרי חוב, יחזירו אותם למלוה], **וכי אתי למטרף**, **נימא ליה** בית הדין: "**אייתי ראיה אימת מטא שטר חוב לידך**" [וכאשר יבוא המלוה לטרוף על ידי שטר מן הלקוחות, יאמר לו בית הדין: "הבא ראיה מתי הגיע השטר לידך"], וכאשר אנו אומרים בגט, ומה הפרש יש ביניהם!?

אמרי בני הישיבה ליישב: **הכא גבי גט אשה**, **אתי לוקח ותבעה**, יש להניח שיעלה הלוקח בדעתו לתובעה להוכיח אימתי הגיע הגט לידה, כי **אמר** הלוקח בלבו:

האי דהדרוה ניהלה רבנן לגיטא, רק **משום דלא תענין ותיתב** [והחזירו לה חכמים את הגט, רק כדי שלא תתעגן], ומיהו **השתא דקא אתיא למטרף**, **תיזל ותיתי ראיה אימת מטא גיטך לידה** [ואילו עכשיו שבאה היא לטרוף ולא להנשא בגט, תביא ראיה מתי הגיע הגט לידה] -

אבל **הכא גבי שטר חוב**, **לא אתי לוקח ותבע** [לא יעלה הלוקח בדעתו לתבוע מהמלוה ראיה מתי בא השטר לידו], כי **אמר** הלוקח בלבו:

---

[379] ברש"י בניטין יז ב, מבואר, שבכל גט הבא לידינו, והיא באה להוציא פירות מזמן הכתוב בגט, תובעים מן האשה להביא ראיה מתי בא גט לידה; ואילו התוספות שם הוכיחו מסוגייתנו - ראה שם - שרק בגט הנמצא, היות ואיתרע בנפילה, אומרים אנו כן, אך בשאר גיטין הבאים לפנינו, אומרים: מסתמא ביום שנכתב נמסר; וראה גם ברמב"ן ורשב"א כאן שהשיגו על רש"י; וכן כתבו התוספות כאן, דרק בנפל אומרים לה כן. והקשה הרשב"א: אם כן הרי יש לחוש שמא תוציא את הגט בבית דין שאינו יודע מן הנפילה, ולא ידעו לומר לה: הביאי ראיה אימת הגיע הגט לידך!? **וראה** ב"אילת השחר". ותירץ: כל גט שנפל והחזירוהו בית הדין קול יש לו.

מדאהדרוה ניהליה רבנן לשטר חוב [מאחר שהחזירו לו חכמים את השטר], הרי **פשיטא דלמאי הלכתא אהדרוה ניהליה, למטרף הוא** [ודאי שלשם טריפה מן הלקוחות החזירו לו את הגט], ואם כן **שמע מינה: קמו רבנן במילתא, ומקמי דידי מטא שטרא לידיה**, [ובהכרח שבדקו חכמים את הדבר, ומצאו, שהשטר ניתן בתאריך כתיבתו, וקודם שקניתי אני את הקרקע], ומשום כך לא יחזירו לו את השטר, שהרי יפסיד הלוקח שלא כדין.

שנינו במשנה: מצא גיטי נשים **ושחרורי עבדים**:

תנו רבנן: מצא שטר שחרור בשוק:

בזמן שהרב מודה ששחרר את עבדו, **יחזיר לעבד; אין הרב מודה: לא יחזיר לא לזה ולא לזה.**

ותמהינן: **בזמן שהרב מודה, מיהא, יחזיר לעבד!? ואמאי** [וכי למה יחזיר]!?

ניחוש שמא כתב ליתן לו בניסן, ולא נתן לו עד תשרי, ואזל עבדא וקנה נכסין [והלך העבד וקנה נכסים] **מניסן ועד תשרי, ואזל הרב וזבנינהו** [והלך הרב ומכרם, שהרי עבדו הוא, ומה שקנה עבד קנה רבו] -

ואם נחזיר את השטר לעבד, שמא מפיק ליה העבד **לשחרור דכתב בניסן, וקא טריף** העבד את אותן **הלקוחות** שקנו מן האדון, בטענה שכבר שוחרר בניסן, והנכסים שלו הם, ולא של אדונו, ולא היה יכול למוכרם; והלוא זה **שלא כדין** הוא, שהרי בפועל לא השתחרר עד תשרי!?

ומבארת הגמרא את קושייתה: **הניחא למאן דאמר: זכות הוא לעבד שיוצא מתחת רבו לחירות, ואף כאביי, דאמר**: "**עדיו בחתומיו זכין ליה**", [380] הרי **שפיר**, כי משעת חתימת העדים "זיכו" הם את השחרור לעבד, וכדין הוא מוציא מן הלקוחות שמכר להם האדון את נכסיו לאחר החתימה שהיתה בניסן.

אלא למאן דאמר: חוב הוא לעבד שיוצא מתחת יד רבו לחירות, ואם כן אין שייך לומר: "עדיו בחתומיו זכין ליה", שהרי אינה זכות לעבד להשתחרר, ו"אין חבין לאדם שלא בפניו" - **מאי איכא למימר**!? והלוא תיקשי: שמא יטרוף לקוחות מניסן שלא כדין!?

ומשנינן: **דכי אתי** העבד **למיטרף, אמרינן ליה** בית הדין לעבד: "**אייתי ראיה אימת מטא שחרור לידך**" [הבא ראיה מתי בא שטר שחרור לידך, ולא תטרוף אלא לאחר שתוכיח, שהמכירה היתה לאחר שבא השטר לידך]. [381]

[380] ראה הערה 5 בטעם ובגדר דין זה.

[381] א. הנה לעיל מבואר בגמרא, שחילוק יש בין שטרי חוב לגט, שבגט אין חוששים להפסד הפירות שקנו הלקוחות בין ניסן לתשרי, משום שסומכים אנו על הלקוחות שיתבעו ראיה; ואילו בשטרי חוב, אין אנו סומכים

שנינו במשנה: מצא ... **דייתיקי מתנה** ושוברים, הרי זה לא יחזיר, שאני אומר כתובין היו ונמלך עליהן שלא ליתנן: **תנו רבנן**:

איזו היא דייתיקי: [382] "**דא תהא למיקם ולהיות** [שטר זה יהיה לקום ולהיות בכל הכתוב בו] ", **שאם מת נכסיו לפלוני**, כלומר: שטר שכתוב בו מה שציוה השכיב מרע, שיעשו בנכסיו לאחר מותו, ואף שלא נמסר שטר זה לידי המקבל הרי הוא כאילו נמסר לו ויקום ויהיה, כי דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמי, ואין צריך שטר או קנין. [383]

איזו היא **מתנה**: **כל שכתוב בו**: "**מהיום ולאחר מיתה**", מפרש לה ואזיל.

אלמא, כלומר: וכי כך היא כוונת התנא לומר, שכל מתנה **אי כתיבא** "**מהיום ולאחר מיתה**" **הוא דקני**, **ואי לא** כתיב בה "מהיום ולאחר מיתה" **לא קני**!? וכי אין אדם יכול לתת מתנה גמורה מהיום!?

אמר פירש **אביי**: **הכי קאמר**:

איזו היא מתנת בריא שהיא כמתנת שכיב מרע [כ"דייתיקי"], לענין **דלא קני אלא לאחר מיתה** כמתנת שכיב מרע: **כל שכתוב בה**: "**מהיום ולאחר מיתה**", דמשמע: גוף אני

על כך, אלא אומרים אנו: אדרבה הלקוחות יסמכו על בית הדין שהחזיר את השטר, שמסתמא בירר את הענין שביום שנכתב נמסר, שהרי לשם טריפה החזירוהו בית הדין; ואינו דומה לגט, שיש לומר: לא לשם כך החזירו בית הדין את הגט, אלא להתיר אותה מעיגונה, ולכן לא בדקו בית הדין תחילה, אם ביום שנכתב נמסר. ומדברי הגמרא כאן מבואר ששטר שחרור דומה בזה לגט, וכנראה הטעם הוא, משום שיאמרו הלקוחות: לכך נתנו לו בית הדין את שטר השחרור כדי להוציאו מעיגונו שאינו יכול לישא בת ישראל, אבל לא לענין טריפה מן הלקוחות. ב. כתב הרשב"א: יכולה היתה הגמרא לומר, שיש לחוש שמא מכר האדון את עבדו בין ניסן לתשרי, ויוציא העבד את שטר השחרור שזמנו בניסן, ויפקיע את עצמו מיד הקונה שלא כדין; אלא משום שנקטה הגמרא גבי גט אשה חשש לקוחות של נכסים, לכן נקטה הגמרא חשש זה גם גבי עבדים. ג. ורבי עקיבא איגר הוקשה לו על הרשב"א: הלוא על חשש זה אין מועיל תירוץ הגמרא, שיאמרו לו הלקוחות: "אייתי ראיה מתי בא הגט לידך", שהרי העבד מוחזק הוא בעצמו, ונאמן לומר שכבר נשתחרר מזמן הכתוב בשטר, [פירוש: אף שיש ריעותא בנפילה לחוש שמא לא ניתן לו השטר מזמן הכתוב בשטר, מכל מקום מידי ספק הרי לא יצא, והיות ומוחזק הוא בעצמו, נאמן הוא לטעון שמשוחרר הוא, ולא תפסה המכירה שמכר אותו האדון ללוקח זה, ואם כן אין שייך לומר: "הוא הדין", שהרי קושיא זו תיקשי לפי האמת]. וביאר רבי עקיבא איגר, שהחשש של הרשב"א אינו שעל ידי החזרת שטר השחרור אכן יפסידו הלקוחות, כי מטעם זה עצמו שספק הוא והעבד נאמן, אף אם לא יחזירו לו את השטר יהא נאמן לטעון על סמך השטר הנמצא בבית הדין שכבר נשתחרר והוא הרי מוחזק בעצמו; וכל מה שיש לנו לומר שלא יחזירו לו, הוא משום שאם לא יחזירו את השטר, יעלה בדעת הלקוחות לחקור ולחפש ראיות שמא לא נמסר לו ביום שנחתם, אבל אם יחזירו לו את השטר, יסברו הלקוחות שביום החתימה נמסר ככל שאר שטרות, ואם כן לפי תירוץ הגמרא מתיישב היטב, שאין כאן חשש, כי אף אם יחזירו לו, הלקוחות יחתרו לחפש ראיות שמא לא ביום שנכתב נמסר; ורבי עקיבא איגר הוכיח שחוששים חשש כעין זה מסוגיית הגמרא בעמוד ב גבי שובר, **ושם יתבאר בהערות**; **וראה עוד** ב"כתב וחותם" לדף כ עמוד ב ד"ה וראיה לדברינו, על הסברא שנקט כאן, שהעבד מכח מוחזקותו, יכול לטעון שמשוחרר הוא מזמן הכתוב בשטר. ד. וב"שיעורי רבי שמואל" עמוד כא, העיר על דברי רבי עקיבא איגר, שאם כהבנתו בכוונת הרשב"א, אם כן מה הוא זה שכתב הרשב"א, שיכולה היתה הגמרא לומר חשש זה, והרי החשש המבואר בגמרא, חשש גמור הוא להפסד הלקוחות שלא כדין, ואילו החשש שכתב הרשב"א אינו אלא טעם שלא נחזיר כדי שעל ידי זה יחזרו הלקוחות אחר ראיה, אבל אין כאן פסידא ממש, ומה שייך לומר שיכולה היתה הגמרא להקשות קושיא פחות טובה ממה שהקשתה.

[382] הראשונים נחלקו אם הברייתא באה לפרש את המשנה, או לא, ראה ב"שיטה מקובצת".

[383] ראה ב"שיטה מקובצת" בשם הר"ח ש"דייאתיקי" היא צוואת שכיב מרע בלשון יון.

מקנה לך מהיום, [והועילה הקנאה זו, שאין למוכר רשות למוכרה או ליתנה לאחר, או להורישה], ולאחר מיתה יהיו הפירות אף הן שלך.
ומקשינן על מה ששנינו במשנה את הטעם שלא יחזיר את הדייתיקי והמתנה משום: "שאני אומר נמלך עליהן שלא ליתנן":
משמע: **טעמא דלא אמר** עכשיו כותב השטר "**תנו**", **הא** אם רואים אנו שלא נמלך עליהם מליתנם, **ואמר** עכשיו: "**תנו**" את השטר, **נותנים**; **ורמינהו** מהא דתניא:
מצא דייתקאות אפותיקאות [שטר בו משעבד הלוה שדה מסוימת למלוה שהלוה לו בעבר מלוה בעל פה] **ומתנות**, **אף על פי ששניהן מודין** שניתן השטר כדינו, **לא יחזיר לא לזה ולא לזה**, ומשום שאנו חוששים: שמא באמת כתבה לזה ולא מסרה לו, ולא זכה בקרקע, וחזר וכתב לאחר ומסר לו את השטר, וזכה בו, ובא לחזור בו ממתנתו לשני, וחפץ הוא שימסרו לו את השטר הזה, כדי שיוציאנה בבית דין, ויהיה שטר זה קודם לשטרו של שני, ויוציא הראשון שלא כדין - [384]
ואם כן תיקשי על מה שמשמע ממשנתנו, שאם אמר כותב השטר שיתנו את השטר לראשון, נותנים לו!?
אמר רבי אבא בר ממל: **לא קשיא** סתירת המשנה והברייתא; כי:

דף יט:
הא - דאמרינן בברייתא "לא יחזיר" - **במתנת בריא**.
והא - משנתנו, דמשמע: אילו אמר "תנו" נותנין - **במתנת שכיב מרע**.
ומפרשת הגמרא את הטעם, שבמתנת שכיב מרע אין לחוש לכלום, כאשר הוא אומר "תנו", ואילו במתנת בריא יש לחוש, ולכן לא יחזיר:
מתניתין דקתני [דמשמע]: **הא אמר**: "**תנו**" **נותנין**, עוסקת **במתנת שכיב מרע דבר מהדר הוא**, [יכול הוא לחזור ממתנתו, שכך הוא הדין בכל מתנת שכיב מרע שיכול הוא לחזור בו], ולכן מחזירים - כאשר הוא אומר "תנו" - משום **דאמרינן** [שאנו אומרים]:

[384]א. נתבאר על פי רש"י; ויש לעיין: האיך משמע ממשנתנו שאין חוששים לחשש זה, והרי חשש זה עצמו הוא זה האמור במשנתנו: "שמא נמלך עליהם שלא ליתנן", ושמא חוששים לזה גם כשאמר "תנו" או שהוא מודה, וכמבואר בברייתא!? וראה בסוגיא בעמוד ב, וברש"י שם ובהערות שם. ב. אין להקשות: הניחא במתנות שאינו יכול לחזור בו, אך הברייתא הרי עוסקת גם במתנת שכיב מרע שיכול הוא לחזור בו, ואם כן באמת רוצה הוא עכשיו שיזכה בו הראשון הדין בידו!? ומשום שיש לומר: שמא נתן לשני במתנת בריא שאינו יכול לחזור בו; אך צריך ביאור מה שכתב רש"י: שאם יוציאו את שתי השטרות בבית דין, יזכה הראשון, כי אין זה אמת אלא במתנות, אבל במתנות שכיב מרע, הרי אדרבה יזכו את השני, כי יאמרו בית הדין: חזר בו השכיב מרע ממתנתו הראשונה!? וראה גם בזה בהמשך הסוגיא וברש"י ובהערות שם.

מאי איכא למימר: דילמא כתבה מעיקרא להאי, ואמליך ולא יהבה ניהליה, והדר כתבה לאיניש אחרינא ויהבה ניהליה, ומיהו **השתא קא הדר ביה מההוא** שני **דיהבה ניהליה** ורוצה ליתנה לראשון, ולכן הוא אומר "תנו לראשון" -

[כי מה יש לך לחוש: שמא כתב את שדהו לזה שכתוב בשטר הנמצא אך לא נתן לו, ולא חלה המתנה, ואחר כך כתב את אותה השדה לאחר, ונתן לו את השטר שכתב לו, ושמא עכשיו - כשאומר "תנו לזה הראשון" - חוזר בו ממתנתו לשני, ואומר ליתנו לזה כדי שיזכה הוא בו, ולא השני] -

הרי אין כאן בית מיחוש כלל, כי ממה נפשך:

אי במתנת בריא יהבה ליה לשני, **לית ליה** לשני **פסידא** בהחזרת השטר לראשון, **דהרי כי נפקא תרתי** שטרות בפני בית דין - הלוא **בתרייתא** הוא **דזכי, דהא הדר ביה** הנותן **מקמייתא** -

ואי במתנת שכיב מרע נמי יהבה ניהליה דשני, **לית בה פסידא** לשני, ומאותו טעם: **דבתרייתא זכי, דקא הדר ביה מקמייתא**.

[אם נתן לשני את השדה במתנת בריא, לא יהיה לו הפסד במה שנחזיר את שטר מתנת שכיב מרע לראשון, שהרי כאשר יבואו לבית דין שני השטרות - זה שאנו נותנים עכשיו לראשון, וזה שניתן לשני - הרי בית הדין יזכה את השני, כי יאמר בית הדין: הרי חזר בו ממתנתו הראשונה, ויכול הוא לחזור ממנה, שהרי מתנת שכיב מרע היא שחוזר בו הנותן, ומתוך כך יזכו את השני, כאשר הוא באמת הדין, ולא יפסיד השני במה שנחזיר את השטר לראשון -

והוא הדין והוא הטעם, אם נתן לשני במתנת שכיב מרע, לא יפסיד השני במה שנחזיר את השטר לראשון, כי כאשר יבואו שני השטרות לדין, הרי יזכו בית הדין את השני, כי יאמר בית הדין: חזר בו ממתנת שכיב מרע שנתן לראשון], [385] הרי נמצא שאין כאן בית מיחוש כלל, אם נחזיר את השטר לראשון כשהוא אומר "תנו", והיינו משנתנו!

כי קתני בברייתא: "**אף על פי ששניהם מודים לא יחזיר לא לזה ולא לזה**", **בשטר של בריא** הנמצא, **דבריא לאו בר מהדר הוא** [אין הנותן יכול לחזור בו ממתנה שנתן], ולכן אין מחזירים את השטר לראשון, משום **דאמרינן**:

דילמא כתבה בעל השדה לשדהו **להאי** - לזה שאנו מחזירים לו - **מעיקרא**, **ואולם** לבסוף **אמליך** הכותב **ולא יהבה ליה** לראשון את השטר, **והדר כתבה** לשדה **לאיניש אחרינא**

[385] דברי הגמרא צריכים ביאור: הרי אם במתנת שכיב מרע נתן לשני, הרי פשיטא שאין כאן בית מיחוש, כי הרי עכשיו שאומר "תנו לראשון" הרי חזר בו מן השני!? וכתב ה"פני יהושע": "אגב גררא נקט האי לישנא אף על גב דלא איצטריך", **ראה שם**.

ויהבה ליה, ומיהו **השתא קא הדר ביה מההוא** שני **דיהבה ליה**, **וסבר** כותב השטרות: "הרי **מהדר לא מצינא הדרנא בי**, ולכן **אימר להו** לבית הדין: **דאנא להאי** הראשון **יהבתא**, **וניהדרו** בית הדין **ניהליה** דראשון את ה**כתבא**, **כי היכי דמפיק** הראשון **האי כתבא**, **דקדים זכה ביה הוא** ולא השני, לכשיבואו שניהם לבית הדין עם שטרותיהם - **אלא אמרינן** - אנו בית הדין - **ליה להאי** כותב השטר: "**דילמא מיכתב כתבת**, **מיהב לא יהבת ניהליה**, **ויהבתה לאיניש אחרינא**, **וקא הדרת ביה**! אלא: **אי** אכן **לא יהבתה לאיניש אחרינא**, **וקא בעית דתתבה להאי**, **כתיב ליה השתא כתבא אחרינא** בזמן של עכשיו, **ויהביה ניהליה**, **דאי** שקר אתה דובר, **ויהבת לאיניש אחרינא**, **לית בה פסידא** לההוא שני שנתת לו, **דקדים זכי**"!

[שמא כך היה מעשה: את השטר הזה הנמצא, כתב הכותב על מנת ליתן לזה שכתוב בו, ואולם נמלך הכותב ולא נתן לו את השטר ולא זכה בשדה, אלא כתב בעל השדה שטר אחר לאדם אחר ונתן לו את השטר, כך שהשני הוא בעל השדה האמיתי; [386] אלא - לכן מודה הוא עכשיו שנתנו לראשון - משום שעכשיו חוזר הוא בו ממה שנתן לשני, ואומר הוא בלבו: "הרי אין אני יכול לחזור בי ממה שנתתי לשני, ולכן אשקר בבית הדין ואומר: נתתי את השטר לראשון, ועל ידי זה יזכה הראשון בשדה, כי כאשר יציגו שניהם שטרות של בריא בבית הדין, הרי יזכה בית הדין את הראשון, כי אי אפשר לחזור ממתנת בריא" -

ומשום כך אומרים אנו לכותב השטר: "שמא אכן כתבת לראשון ולא נתת, ואילו לאחר כתבת ונתת, ורוצה אתה לחזור בך מן השני; ולכן לא נחזיר את השטר לראשון, ואם חושדים אנו בך שלא כדין, ואכן לא נתת לשני, ובדין אתה רוצה שיזכה הראשון, לך וכתוב לו עכשיו שטר שני; ובאופן זה בטוחים אנו שלא יפסיד שום אדם, כי אם באמת נתן הוא לשני, הרי כשיוציאו שניהם את השטרות שבידיהם, הלוא יזכה השני שזמנו קודם לשטר שנכתב עכשיו על שם הראשון"]; והיינו ברייתא!

מתקיף לה רב זביד לישובו של רבי אבא בר ממל:

והא אידי ואידי דייתקאות קא תני [והלא הן במשנה והן בברייתא שנינו "דייתקאות"] דמשמע: מתנת שכיב מרע!? [387]

אלא אמר רב זביד ליישב את סתירת המשנה והברייתא:

---

[386] כתבו התוספות, שביאור זה של הגמרא אינו שייך לדעת אביי הסובר: "עדיו בחתומיו זכין לו", שהרי לפי אביי, לא זכה השני אלא הראשון שנכתב ונחתם לו השטר תחילה, כיון שעכשיו הרי נמסר לו השטר, וכל שבסופו של דבר הגיע השטר לידו אמרינן: "עדיו בחתומיו זכין לו"; ואביי יתרץ כרב זביד.

[387] ומה שלא הקשתה הגמרא: "והא אידי ואידי מתנות קא תני", ראה בתוספות.

הא והא - המשנה והברייתא - **במתנת שכיב מרע, ולא קשיא**:
הא - משנתנו - **ביה**, היינו כשכותב השטר בעצמו אומר שיתנו, כלומר: עדיין חי הוא, ושטרות - מאוחרים לשטר זה, אם היו כאלה - של השכיב מרע עצמו הם; ומפרש לה ואזיל.
והא - הברייתא - **בבריה**, כשבנו של השכיב מרע שמת בינתיים, הוא זה שמודה, כלומר: מת בינתיים השכיב מרע, ושטרות - מאוחרים לשטר זה, אם היו כאלה - ייתכן שהיו של הבן, וכדמפרש ואזיל. [388]
מתניתין דדייקינן: אם **קא אמר**: "**תנו**", **נותנין**, **בדידיה** [בכותב השטר עצמו], כלומר: עדיין חי הוא, ואומר "תנו", **דבר מהדר הוא**, שהיות ועדיין חי הוא, הרי יכול היה לחזור ממתנת שכיב מרע שנתן, ולכך מחזירים, משום **דאמרינן**: **אי נמי** שטר זה נחתם ולא נמסר לראשון, **ויהבה** - האב את השדה לאחר מכן - **לאיניש אחרינא, לית בה פסידא** לשני, **דקמא ובתרא** - הבאים לבית הדין - הלוא **בתרא זכי**, משום דאמרינן: **הא הדר ביה מקמא** [אף אילו נתן האב לאחר תאריך שטר זה [שנכתב ולא נמסר לראשון] את השדה - במתנת בריא [389] - לאחר, הרי לא יהיה לאותו שני הפסד במה שניתן את השטר לראשון, כי לכשיבואו שני השטרות - שחתום עליהם האב - לבית הדין, הלוא יזכה השני בדין, כיון שיאמרו בית הדין: חזר בו השכיב מרע ממתנתו הראשונה, ויכול הוא לחזור בו]; והיות ואין חשש שייפסד מאן דהוא, לכן מחזירים, והיינו משנתנו!
כי קא תני בברייתא: "**אף על פי ששניהם מודים לא יחזיר לא לזה ולא לזה**" - **בבריה** של כותב השטר - שמת בינתיים - שאמר "תנו"; [390] ולכן אין מחזירים, משום **דאמרינן**: **דילמא כתב אבוה להאי** [לזה הכתוב בשטר לפנינו], **ואימלך** האב **ולא יהבה ניהליה** לזה, ובינתיים מת האב, **ובתר** שמת **אבוה, כתב איהו** הבן - שהוא יורש השדה - שטר **לאיניש אחרינא ויהבה ליה**, ושלו היא כיון שהאב הרי לא נתן את השטר לראשון, וירשה הבן, וזכותו ליתנה לשני, ומיהו **השתא קא הדר ביה** הבן **מההוא** שני, **וסבר** בלבו: "**מהדר לא מצינא הדרנא בי**, ולכן: **אימר להו** לבית הדין **דאבא יהבה ליה להאי** ראשון, **ונתבו ליה** בית הדין לראשון את **כתביה, וליפוק** הראשון **מיניה דהאי** [מהשני]

[388] אריכות הלשון בפנים, היא כדי להבהיר, שהחילוק בין האב לבין בנו אינו בין הודאת האב להודאת הבן, אלא עיקר החילוק הוא, שאם האב מודה הרי חי הוא, ואם הבן מודה אם כן מת האב, ובזה תלוי החילוק.
[389] כן פירש רש"י; וטעמו, כי אם אנו דנים על מתנת שכיב מרע שנתן לאחר, לזה אין אנו צריכים לכל אריכות הגמרא, אלא היות והאב לפנינו והוא חוזר בו ממתנתו לשני, הרי זכותו לחזור בו; ואף שבגמרא דלעיל צריך לומר: "אגב גררא" וכמו שנתבאר בהערה לעיל, מכל מקום כאן כתב רש"י ללא אגב גררא, **ראה** "פני יהושע".
[390] לפי זה לשון: "אף על פי **ששניהם** מודים", לא קאי על כותב השטר והמקבל הכתוב בשטר, אלא על שני בעלי הדברים, ועכשיו שמת האב, הבן הוא בעל הדבר.

דכשיבוא עם השני לבית הדין הלוא **הוא זכי** ששטרו קודם, **ונפלוג** אני **בהדיה** דראשון [391]

הילכך אמרינן ליה לבן: "**אנן האי כתבא לא יהבינן ליה להאי, דדלמא מכתב כתביה אבוה, מיהב לא יהביה ליה, ויהבתיה את לאיניש אחרינא, וקא הדרת ביה! אלא אי קושטא קא אמרת דיהב ליה אבוך** לראשון, **זיל את השתא, כתיב ליה שטרא אחרינא** בתאריך של עכשיו, **דאי נמי לא יהבה ליה אבוה וכתבתיה את לאיניש אחרינא, לית בה פסידא** לאותו אחר, דהרי **קמא ובתרא** [שטר מוקדם ושטר מאוחר] **קמא** - הוא השני שקדם זמן שטרו - **זכי**" -

[שמא כתב אביו של זה את השטר שלפנינו, אך נתחרט ולא מסר לו את השטר, ולא זכה המקבל בשדה, ולאחר מיתת האב, הלך הבן שירש את אביו וכתב שטר על השדה לאדם אחר ומסרה לו, ושלו היא כיון שהאב לא נתן את השטר לראשון, ושמא עכשיו חוזר בו הבן ממה שנתן לשני, ואומר הוא בלבו: "הרי לחזור בי איני יכול, ולכן: אשקר לבית הדין, ואומר: שאבא נתן את השטר הזה לראשון, ויתנו לו את השטר, ונלך ונוציא את השדה מן השני שהוא הזוכה האמיתי, ואחלוק אני עם הראשון בשדה" -

ולפיכך אומרים אנו לבן: "אנחנו את השטר לא נחזיר לזה, ומשום שחוששים אנו שמא אביך כתב לו ולא מסרה, ואחר כך נתת אתה את השדה לאיש אחר, ואילו עכשיו חוזר אתה בך, ולכן אתה אומר להחזיר לשני; ולכן אומרים אנו לך: אם אכן אמת הוא כאשר אתה אומר, שאביך נתן לו את השטר, אם כן כתוב לו עכשיו שטר אחר, ובאופן זה בטוחים אנו שלא יפסיד שום אדם, כי אם באמת לא נתן אביך לזה את השטר ואתה נתת את השדה לאחר, הלוא לא ייפסד אותו אחר, שהרי לכשיבואו שני השטרות לבית הדין יזכה בה האחר שנתת לו, שתאריכו קודם לשטר החדש, וכשיש ראשון ושני זוכה הראשון, היות ומתנותיך מתנות בריא הם"], והיינו ברייתא! [392] **תנו רבנן**:

---

[391] יש לדקדק בלשון הגמרא, שגבי רמאותו של הבן הזכירה הגמרא, שהוא עושה קנוניא עם מקבל המתנה, שיזכה הוא בשדה, ויחלוק הבן אתו בגזילה שהם גוזלים; ואילו לעיל, כשאנו חושדים באב שהוא בא להפסיד ברמאות את השני שנתן לו, אין מזכירה הגמרא, שקנוניא הוא עושה עם הראשון, שיזכה הוא בשדה, ויחלוק עמו.

[392] א. **ביאור דברי רש"י בד"ה קמא זכי**: הוקשה לרש"י: אכן תירצנו את סתירת המשנה והברייתא, לענין דייתקאות שהן באמת מתנות שכיב מרע; אבל הרי הן במשנה והן בברייתא נזכרו "מתנות" וצריכים אנו ליישב את הסתירה ממתנות אמתנות!? והנה דין הברייתא שאין מחזירים במתנות, הרי ניחא מן הטעם שאנו חוששים שמא כתב לראשון ונמלך ולא נתן לו אלא לשני, ובא הוא עכשיו להפסיד לשני, כי הרי הראשון יזכה; אלא צריכים אנו ליתן טעם למשנה שלא חששה לזה, ומיישב רש"י: "**והשתא דאוקימנא טעמא דלא יחזיר** בברייתא **משום דלמא כתבה להאי, ואמליך ולא יהבה ליה, והדר כתבה לאיניש אחרינא**, [עכשיו שביארנו את טעם הברייתא שלא יחזיר משום החשש שמא כתב לראשון ונמלך ולא נתן לו; אם כן שוב] **ליכא למרמי אמתנות** [אין להקשות על הדקדוק מהמשנה, שלכאורה משמע דבמתנות: "הא אמר תנו, נותנין", ותיקשי: למה אין אנו חוששים כמו שחששו בברייתא, לשמא נמלך ולא נתן] ומשום דלא **תידוק מתניתין גבי מתנות**: "**הא אמר תנו, נותנין**", כי אין

מצא שובר שכתבה אשה לבעלה: "התקבלתי כתובתי", ובשעת המציאה עדיין לא נתגרשה הימנו:

בזמן שהאשה מודה: יחזיר לבעל; אין האשה מודה: לא יחזיר לא לזה ולא לזה.

ומקשינן: **בזמן שהאשה מודה, מיהת, יחזיר לבעל!**?

ואמאי מחזירין לו!? והרי **ליחוש: דילמא כתבה** את השובר **ליתן בניסן, ולא נתנה עד תשרי, ואזלה זבנתה לכתובה בטובת הנאה** [393] [הלכה האשה ומכרה את כתובתה בזול] **מניסן עד תשרי**, ומכירתה מכירה, שהרי עדיין לא נתקבלה כתובתה, **ואילו הבעל מפיק ליה לשובר דכתיב בניסן** [יוציא את השובר ששמזמנו בניסן], **ואתא למטרף לקוחות שלא כדין**, כלומר: יחזיק הבעל בקרקע המיוחדת לכתובתה - שהיא של לוקח - שלא כדין, שהרי שדה זו של לוקח היא!? [394]

זה דיוק, **דכי נמי אמר "תנו" שייך למימר טעמא דלא יחזיר משום "שאני אומר כתובין היו ונמלך עליהן שלא ליתנן והדר כתבה לאיניש אחרינא**, [כלומר: אין משמעות מן המשנה שאם אמר "תנו" נותנין, שהרי במשנה אמרו את הטעם שאין מחזירים משום החשש שמא נמלך עליהן שלא ליתנן, וחשש זה שייך גם כשהוא אומר "תנו", וכמו שמבואר באמת בברייתא שמשום זה אין מחזירים], ואולם **גבי דייתקאות: על כרחך אם אמר "תנו" נותנין, אם הוא** האב **קיים, דהא תלה תנא דידן טעמא משום "שאני אומר נמלך עליהן שלא ליתנן", ואי נמי הכי הוה דנמלך** [ואף אם באמת היה כך] **השתא אם אמר "תנו" נותנין, דהשתא** הרי **ליכא למיחש למידי**, וכמבואר בגמרא שכשלא מת האב, אי אפשר להחזיר לראשון אף כשאומר האב "תנו", כי שמא לזה לא נתן ורק לשני וזכה השני, ועכשיו כשנחזיר לראשון יפסיד השני. **והכי קאמר** התנא של המשנה: "**מצא דייתקי או מתנה לא יחזיר, שאני אומר** שמא נמלך עליהן שלא ליתנן", **והיכא דאמר "תנו"**, כך הוא הדין: **אי שייך למימר "לא יחזיר" משום טעמא ד"שאני אומר" וכגון במתנת בריא** שנמצאה, **או במתנת שכיב מרע** שנמצאה **ומת** האב, **ובריה** [ובנו] הוא דקאמר "**תנו**", אכן **שמעינן ממתניתין דלא יחזיר**, ובאופן זה **לא דייקינן: "האמר תנו, נותנין"**; ואילו **היכא דלא שייך למימר "שאני אומר** שמא נמלך עליהן שלא ליתנן", **כגון בשכיב מרע שלא מת מחליו**, בזה אכן **דייקינן: "הא אמר תנו" דבטל "שאני אומר", הלכך נותנין** ". ודברי רש"י בכל זה בפשוטו אינם מובנים, שהרי במה שכתב רש"י, נפל באמת כל הדיוק מהמשנה, ומתחילה אין כאן שום סתירה מהמשנה לברייתא, כי שפיר יש לומר אף אם אמר תנו אין נותנין, ומשום החשש המבואר במשנה "שמא נמלך"; ואם כן מה הוא זה שהאריכה הגמרא לבאר ליישב את הסתירה!? **וראה ברמב"ן** בתחילת הסוגיא שהקשה כן על רש"י, וראה שם שהאריך לבאר את דברי רש"י; **וראה עוד** בתוספות ד"ה והא, מה שתמהו על רש"י.

[393] "כלומר: בזול, לפי שנותן מעותיו בספק, שאם תמות היא יירשנה בעלה ויפסיד מי שלקחה, ואם ימות בעלה או יגרשנה [רק אז] יהיה לוקח במקומה ויגבה כתובתה", רש"י.

[394] **הרחבה בענין שובר הנמצא**: א. הנה בסוגיא לעיל בעמוד א מבואר, שבגט אשה מחזירים כשהבעל מודה, ואף שיש לחוש שמא נכתב בניסן וניתן בתשרי, והיא תבוא לטרוף לקוחות שקנו פירות מן הבעל בין ניסן לתשרי, ומשום שסומכים אנו על הלקוחות, שיאמרו לה: "הביאי ראיה שנמסר לך ביום שניתן", ומטעם זה מבואר עוד בגמרא לעיל, שמחזירים שטר שחרור לעבד, כשהאדון מודה, ואף שיש לחוש לשמא נכתב בניסן ולא ניתן עד תשרי, ויבוא העבד לטרוף מן הלקוחות שקנו את נכסיו שנמכרו על ידי האדון בין ניסן לתשרי; ומשום שסומכים אנו על הלקוחות, שיאמרו לעבד: "הבא ראיה שביום שנכתב נמסר". ואילו כאן גבי שובר מקשה הגמרא שנחוש לשמא נכתב בניסן וניתן בתשרי ויטרוף מן הלקוחות שקנו את כתובתה בין ניסן לתשרי, ואין אנו סומכים על הלקוחות שיאמרו לו: "הבא ראיה"; וכן מתבאר מן הסוגיא לעיל גבי מתנות, שאין אנו מחזירים את שטר המתנה למקבל, ומחשש שמא נכתב לו ולא נמסר לו, ובינתיים נתן המקבל לאחר, ויבוא זה לטרוף שלא כדין; ואין אנו סומכים על כך, שיאמר המקבל השני: "הבא ראיה שאכן נמסר לך, או אף אם נמסר לך, שמא לא נמסר לך אלא לאחר התאריך של שטרי". והטעם בזה הוא בפשוטו, על פי המבואר לעיל בגמרא, ששטרי חוב אין מחזירין למלוה מחשש זה ואין סומכים על הלקוחות, ומבואר שם בגמרא לחלק בין שטר חוב לגט: דוקא גבי גט יעלה על דעת הלקוחות לתבוע ראיה, ומשום שיאמרו: אם כי בית הדין החזיר לה את הגט, אין זה אלא כדי שלא תתעגן; אבל

אמר תירץ רבא:

בשטר חוב, יאמרו הלקוחות: הרי כל עיקרו של השטר הוא כדי לטרוף, ואם לא שהיו בטוחים בית הדין שביום כתיבתו נמסר, לא היו מחזירים לו. וזה הוא הטעם שבשחרור לא יסמכו הלקוחות על בית הדין, ומשום ששחרור דומה לגט, שיאמרו הלקוחות כדי להתירו בבת ישראל ניתן לו השטר, ולא כדי לטרוף; ואילו במתנות ובשובר לא יבקשו הלקוחות ראיה, משום שיסמכו על בית הדין, שהרי לשם כך נתן בית הדין את שטרי המתנות והשובר. **אך ראה ב"כתב וחותם"** דף כ כמוד ב ד"ה והנה כל הנ"ל, **שנחלקו ה"פני יהושע" ורבי עקיבא איגר** גבי שובר, אם הוא דומה לגט לענין זה או לא. ב. הוקשה לרבי עקיבא איגר לעיל בעמוד א [בביאורו על דברי הרשב"א גבי גט שחרור], מה יש לנו לחוש בסוגייתנו גבי שובר, שהוא יוציא את השובר ויפסיד את הלקוחות מזמן הכתוב בשובר, והרי אפילו אם לא יחזירו לו את השובר, יכול הוא על סמך השובר הנמצא בבית הדין, לטעון: כבר נפרעה מהתאריך הכתוב בשובר ואין לכם בכתובתה ולא כלום, שהרי מידי ספק לא יצא שמא אכן נמסר השובר ביום שנחתם, והוא הרי מוחזק הוא, ו"המוציא מחבירו עליו הראיה"; ואם כן מה איכפת לנו להחזיר לו את השובר!? וביאר רבי עקיבא איגר: אם לא יחזירו לו בית דין את השובר, כי אז כשיבוא לטרוף, יחשבו הלקוחות שמסתמא ביום שנכתב נמסר כסתם שובר, ולא יעלה בדעתם **לחפש ראיות משלהם** שמא לא ביום שנכתב נמסר; אבל אם לא יחזירו לו את השובר, יעלה בדעת הלקוחות לחפש ראיה שמא לא נכתב ביום שנמסר, ומשום חשש זה אין לנו להחזיר לו את השובר; ועל גמרא זו סמך רבי עקיבא איגר, בפירושו שהובא לעיל בעמוד א [בהערה 9 אות ג] על דברי הרשב"א גבי שטר שחרור, שפירש את חשש הרשב"א שם, שאין מחזירים כדי להמריץ את הלקוחות לחפש ראיה שלא נמסר ביום שנכתב, ראה שם; [ויש להטעים את ביאורו של רבי עקיבא איגר בסוגייתנו, שהלקוחות לא יחפשו ראיה משום שיסמכו על בית הדין שמסתמא בדק את הדבר, שאם לא כן לא היה מוסר, וכאשר מתבארת סברא זו בגמרא לעיל גבי שטר חוב, ומן הסוגיא כאן הרי מוכח שסברא זו נכונה גם גבי שובר, וכמבואר באות א; אבל אם לא יחזירו בית הדין את השטר, לא יהיה להם על מי לסמוך, ויטרחו לחפש ראיה שמא לא נמסר ביום שנכתב; אך מדברי רבי עקיבא איגר נראה שאין צורך להגיע לזה]. ג. וב"שיעורי רבי שמואל" עמוד נט, העיר, שמלשון רש"י שכתב בביאור החשש בסוגייתנו: "ומפיק לשובר, שכתוב בניסן ויקדום לשטרו של לוקח, ויחזיק הבעל בקרקע המיוחדת לו לכתובתה שלא כדין", משמע, שאם לא נחזיר לו את השובר, יוציאו הם ממנו את הקרקע המיוחדת לכתובתה, ולא יוכל לטעון: "מספק איני נותן את הקרקע"; וראה עוד שם מה שהעיר מלשון הגמרא. ובחידושי רבי שמואל שם ובעמוד יט תלה נידון זה במחלוקת הפוסקים, גבי שטר חוב או כתובה שנמצא שובר עליו, ואין בית הדין מחזיר את השובר מספק שמא מן המלוה נפל, אם יכול הלוה לטעון: מספק אין אני משלם כי מוחזק אני ו"המוציא מחבירו עליו הראיה", שה"חלקת מחוקק" וה"בית שמואל" סוף סימן קי כתבו לענין שובר כתובה, שהיות ומספק אין אנו מחזירים את השובר לבעל, הרי שטר הכתובה בחזקתו וגובה האשה בו, ואילו דעת הדרישה באבן העזר שם, והט"ז בחושן משפט סימן סה סי"ח היא, דמכל מקום מידי ספיקא לא נפקא, וכיון דהלוה מוחזק במעות, אין מוציאים מידו ד"המוציא מחבירו עליו הראיה"; ונמצאו דברי רבי עקיבא איגר שנויים במחלוקת זו. וראה ב"שיעורי רבי שמואל" בעמוד יט שם, שביאר את סברתם של ה"חלקת מחוקק" וה"בית שמואל", שהיא משום: "דאף דלענין השבת אבידה הוי ספק גמור ממי נפל מן מהלוה או מהמלוה, דהא איכא שובר לפנינו, ולא ידעינן ממי נפל והוא ספק השקול, מכל מקום לענין הספק עצמושופעל ההלואה עצמה אם נפרעה או לא, אין השובר הזה עושה ספיקות כדי לחשוש שהיה מעשה חדש של פרעון אלא השטר בחזקתו, דמה שנמצא שובר בשוק בלי שום ראיה שהיה ביד הלוה, אין זה עושה ספק לפנינו לאורועי שטרא, דאין זה שור שחוט לפניך, דאף דאפשר דבאמת נפרע, ומן הלוה נפל, מכל מקום כל זמן דלית לן צד ראיה לומר כן אין זה עושה ספיקות לפנינו, והרי השטר בחזקתו, ואחר כך מצאתי בתורת גיטין [יז א], בההיא דגט שחרור שנפל, דכתב נמי כן, דאטו גט ושחרור הנמצאים באשפה מידי מששא אית ביה"; וראה עוד שם. ד. וב"כתב וחותם" לקמן כ ב נקט רבי עקיבא איגר כדבר פשוט, שבמציאת שובר אין בעל החוב יכול לגבות, כי יאמר הלוה: "המוציא מחבירו עליו הראיה", אך כתב שראה ב"חלקת מחוקק" ו"בית שמואל" שכתבו לא כן, אך לא הביאו ראיה לדבריהם. והביא שבשו"ת "פני יהושע" סימן ז נקט אף הוא כשיטתם, וה"פני יהושע" הביא ראיה מסוגייתנו, שאם לא כן, מה מקשה הגמרא בסוגייתנו שלא נחזיר את השובר משום החשש שלא נמסר ביום שנכתב, והרי אף אם לא נחזיר את השובר, יפסיד הוא את הלקוחות מספק [וכקושיית רבי עקיבא איגר דלעיל], ובהכרח שאין הוא יכול לטעון כן; **וראה** עוד שם מה שכתב ה"פני יהושע", ומה שהשיג על כל דבריו רבי עקיבא איגר שם.

דף כ.

שמע מינה ממה שלא חששו להפסד הלקוחות שלא כדין בהחזרת השובר לבעל על ידי הודאתה: **איתא לדשמואל** [דינו של שמואל, אמת הוא], **דאמר שמואל**: **המוכר שטר חוב לחבירו, וחזר ומחלו** המלוה את החוב ללוה, הרי זה **מחול**, ואף שכבר מכר את החוב לאחר, **ואפילו יורש** של המלוה **מוחל** - ומשום כך אין כאן הפסד הלקוחות אפילו אם באמת קנו את הכתובה קודם למסירת השובר לבעל, כי מסירת השובר לבעלה בתשרי, הרי זה כמי שמחלה לבעל את כתובתה, [395] ובדין הוא מפסידם.

אביי אמר: **אפילו תימא ליתיה לדשמואל**, אף אם תאמר שאין דינו של שמואל אמת, ואין היא יכולה למחול, מכל מקום ניחא הברייתא, כי **הכא במאי עסקינן**: **בששטר כתובה** שלה **יוצא מתחת ידה**, ומזה מוכח שלא מכרה לאחר את כתובתה, שאילו היתה מוכרת היתה מוסרת להם את הכתובה.

ורבא אמר: [396] **אי משום שטר כתובה** שהוא בידה, אין די בזה, כי **חיישינן לשתי כתובות**, שמא שתי כתובות היו לה, ויש לחוש שמא מסרה את האחד ללוקח כשמכרה לו

ואביי אמר: אין לסייע לשמואל מן הברייתא משני טעמים:

[395] נתבאר על פי פשטות משמעות לשון רש"י כאן בד"ה איתא לדשמואל, שכתב: "הלכך אם מכרה זו כתובתה באייר:. **וחזרה ומחלתה לבעל בתשרי, מחול**, ושפיר טריף בעל"; ומבואר מדברי רש"י, שמסירת השובר לבעל בתשרי [שהוא זמן המסירה האמיתי לפי חשש הגמרא] היא המחילה. [ויש לעיין: והרי יש לחוש, שמא בתחילה לא מסרה לו כלל את השובר, ועכשיו משקרת היא שמסרה לו את השובר; והיה לו לרש"י לפרש, שהודאתה עכשיו כדי שימסרו את השובר לבעל, היא המחילה, ולא המסירה בתשרי לבעל [**וראה הערה כעין זו בהערה** 3]; וב"שיעורי רבי שמואל" עמוד ס אכן הבין ברש"י שההודאה עכשיו היא המחילה; וראה במהרש"ל שכתב: דעת רש"י **שכבר מחלה בשובר**", ומשמע כפי שנתבאר, אך הגר"ש הבין במהרש"ל כדבריו]. ב. והנה לשון רש"י בהמשך הסוגיא בד"ה לשתי כתובות, הוא: "שמא שני שטרי כתובה היו לה, ויש לחוש שמא מסרה אחד ללוקח, **ובאה לחזור בה ולמחול אצל בעלה, ומוסרת לו שובר** המוקדם לשטרו של לוקח, אלא ודאי איתא לדשמואל, ומתוך שבידה למחול שטר כתובתה לבעלה עכשיו, לא חיישינן לשמא כתבה ליתן בניסן [ולא מסרה עד תשרי]"; ומלשונו של רש"י שהזכיר לשון מחילה על מסירת השטר בתשרי, משמע כפירוש רש"י כאן; אך סוף לשונו: "מתוך שבידה למחול שטר כתובתה לבעלה **עכשיו**, לא חיישינן לשמא כתבה ליתן בניסן ולא נתנה עד תשרי", משמע שהודאתה עכשיו היא המחילה, ולשון "מתוך" משמע קצת שאין ההודאה עצמה מחילה, אלא נאמנת היא בהודאתה שמסרה לו את השובר ביום שנחתם, במיגו שהיתה מוחלת לו עכשיו את הכתובה; וכן כתב ב"שיעורי רבי שמואל" שם, שאכן מלשון רש"י כאן משמע שהוא מטעם מיגו, וכאשר כן היא דעת התוספות ועוד ראשונים. ג. הקשו הראשונים המפרשים בגמרא שהיא נאמנת מטעם מיגו, שהרי אין זה מיגו, כי אילו היתה מוחלת היתה חייבת לשלם את הכתובה מדין מזיק על ידי "נרמי", שהרי מפסדת ללוקח את חובו; וכתב ה"נמוקי יוסף": "איכא למימר, דלאו מדין מיגו אתינן עלה, אלא דכיון דקא מודה דפריעא היא, ושובר מעליא היא זו היא מחילתה וכמאן דאמרה מחול לך דמי"; ופשטות דבריו הוא, שההודאה מועילה מדין מחילה, אך ראה ב"שיעורי רבי שמואל" שם, שהכריח לפרש את דבריו באופן אחר, **ראה שם**.

[396] מהמשך לשון הסוגיא מוכח, שאין זה "ורבא אמר לך", אלא אמר כן רבא בהדיא לדחות את דברי אביי, ואף אביי בעצמו השיב לו.

חדא: כי יש לומר - כפי שאמר אביי בתחילה - דהכא במאי עסקינן בששטר כתובה יוצא מתחת ידה, **ולשתי כתובות לא חיישינן**, ובהכרח שלא מכרה את כתובתה.

ועוד פירוש אחר בברייתא: לכך אין אנו חוששים לשמא כתבה בניסן ולא נתנה עד תשרי ויפסידו הלקוחות, משום שאפילו אם היה כן אין מכירתה מכירה, שהרי כיון שזמן השובר הלוא כתוב בניסן, **ושובר בזמנו** החתום בו **טריף**, כלומר: חלות השובר הוא מזמן חתימתו, אם לבסוף נמסר השטר לידו, ואם כן אף אילו היה כן שלא מסרה לו אלא עד תשרי, הרי שמסירה זו שמסרה לו בתשרי, [397] מועילה שיזכה הוא בשובר מזמן חתימתו, ומכירה שמכרה בינתיים אינו כלום.

ומפרשינן: **אביי** בזה **לטעמיה** הוא, **דאמר**: "**עדיו בחתומיו זכין לו**". [398]

מתניתין:

משנה זו דנה במוצא שטרות שאין בהם חשש של פרעון וקנוניה, כגון שטרות בין דין, הואיל וגם אין לחשוש בהם שמא לאחר שנכתבו נמלכו עליהם בית דין שלא ניתנם, הרי זה יחזיר. כמו אם מצא שטרות בתוד דבר שיש בו סימן או מצאם באופן שיכול לשמש סימן, הרי זה יחזיר לבעל הסימן.

א. **מצא איגרות שום** - שטרות שבין דין כותבים למלוה, שהעריכו את הנכסים של הלווה בכך וכך ונתנו אותם למלוה בחובו.

ואיגרות מזון - שטרות שבין דין כותבים לאשה, שבעלה קיבל עליו לזון את בתה שמעלה הראשון [399].

שטרי חליצה - שכותבים בית דין ליבמה שחלצה בפניהם [400].

ומיאונין - יתומה קטנה שהשיאוה אמה או אחיה, כל זמן שהיא קטנה רשאית היא

[397] א. נתבאר על פי רש"י, ראה לשונו. [ויש לעיין: והרי שמא לא מסרה לו אפילו בתשרי, וכל שלא הגיע השטר לידו אין הוא זוכה משעת חתימה, כמבואר ברש"י; והיה לו לרש"י לפרש שעכשיו בשעת הודאה הרי זה מסירה; וראה הערה כעין זו על רש"י לעיל בהערה 1]. לכאורה צריך ביאור: והרי לפי החשש שמכרה את הכתובה לאחר קודם תשרי, אם כן אין היא בעלת דבר למסור את השובר, שהרי הכתובה כבר אינה שלה; **וראה בזה** ב"פני יהושע", וכתב שם, שכל המפרשים האריכו בענין זה, עיין בספר המלחמות, ובש"ך סימן לט".

[398] ביאור ענין "עדיו בחתומיו זכין לו" בשובר שהוא שטר לראיה בלבד, הוא בפשוטו דבר תמוה, והאריך בענין זה ב"שיעורי רבי שמואל" עמוד יא ואילך.

[399] התוספות פירשו: אגרות שום ואגרות מזון - אגרות שבית דין שבמקום זה שולחים לבית דין שבמקום אחר שיעריכו קרקעותיו של הלווה, או שיפסקו מזונות לאשה ולבנות, ולפיכך נקראו "אגרות" ולא "שטרות".

[400] ממשמעות לשון המשנה נראה ששטרי חליצה הם מעשה בית דין, שאינם נכתבים אלא בבית דין דווקא, וכן נראה גם מסברה, שכתיבת עדים יש לפוסלה מצד מפיהם ולא מפי כתבם, ומכאן תמה החזון איש [אהע"ז סימן קא אות יד וסימן קיא אות י] על מה שפסק בשו"ע [אהע"ז קסא נו] שאם בית דין לא כתבו לה שטר חליצה, כותבים כל שניים שראו את החליצה.

למאן בבעלה ולומר בפני שלושה [401] שאינה רוצה בו כבעל, והיא יוצאת ממנו בלא גט, ובית דין נותנים לה שטר שמיאנה בפניהם לראיה שיכולה להנשא לאחר.

ושטרי בירורין - שכתוב בהם, שבעלי הדין, פלוני ופלוני, ביררו להם דיינים אלו לפסוק את דינם והתחייבו לקבל עליהם את פסק דינם, כמו ששנו בסנהדרין [כג א]: "זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד, ושני הדיינים בוררים להם עוד אחד".

וכל מעשה בית דין - וכל שטר שנכתב על ידי בית דין, כגון "שטר חלטאתא", שכותבים למלוה שנמסרו לו נכסי הלווה לגביית חובו, כשאין הלווה בפנינו [402]. או "שטר אדרכתא", שכותבים למלוה בזמן שלא מצאו נכסים אצל הלווה, שרשאי הוא לחזר על נכסי הלווה, ואם ימצא יגבה חובו.

המוצא כל אלו: **הרי זה יחזיר** אותם לבעליהם, לפי שאין בשטרות אלו כל חשש בהחזרתם - שמא נמלך בעל השטר מלתת אותו, שהרי בית דין לא כתבו את השטר אלא בדבר שכבר מקוים, וגם אין לחשוש לפרעון, שהרי בשטרות אלו אין פרעון [403].

ב. **מצא** שטרות ואפילו שטרי חוב או גט וכדומה, **בחפיסה** - בשקית, **או בדלוסקמא** - בתיק, ויש סימנים בכלים הללו.

או שמצא **תכריך של שטרות** - שטרות הכרוכים זה בזה, **או אגודה של שטרות** - שטרות המונחים זה על זה וקשורים ביחד, ויש סימן בצורת הכריכה של השטרות או במניינם באגודה.

הרי זה יחזיר את השטרות למי שיאמר את סימני החפיסה או הדלוסקמא, או סימני הכריכה או האגודה של השטרות [404].

---

[401] נחלקו התנאים ביבמות [קז ב] אם היא צריכה להעשות בפני שלשה שהם בית דין, או שדי שתיעשה בפני שנים שהם עדים. להלכה נפסק בשו"ע [אהע"ז קנה ח] כי מספיק שתמאן בפני שנים. ומכל מקום משנתינו מדברת בשמיאנה בפני בית דין, כי רק בית דין אין כותבים שטר אלא על דבר שכבר אירע ונתקיים, אבל אילו נכתב השטר בפני עדים, יש לחוש שמא כתבוהו וחתמוהו לפני המיאון ולבסוף לא מיאנה ולא מסרוהו לה. נפש חיה.

[402] עיין סמ"ע [סימן סה ס"ק לו] בשם בעל התרומות שפירש לדעת רש"י המבאר "אגרות שום" - ששמו בית דין נכסי לוה למלוה בחובו. כי החילוק בין איגרות שום לשטר חלטאתא הוא, ששטר שומא הנעשה בפני הלוה והמלוה נקרא איגרת שום, וכשאין הלוה בפנינו וכותבים למלוה שטר על נכסיו נקרא שטר חלטאתא.

[403] שטרי חליצה, מיאונין ובירורין, אינם עומדים לגביה כל עיקר. וכן שטרי חלטאתא אינם עומדים לגביה, שהרי כבר גבה המלוה את חובו ואין השטר עומד אלא לראיה שהקרקע שלו. ואיגרת מזון, אף על פי שהיא עומדת לפרעון, שהרי הבעל חייב לזון מחמתה את בת אשתו, מכל מקום מבאר החידושי הרי"ם, כי אין לחוש שמא כבר פרעו, לפי שכל יום הוא צריך ליתן לה את מזונות אותו היום, ואין החוב עומד להיפרע אלא דבר יום ביומו, ועל כן אינו נאמן לטעון שפרע מראש לכמה שנים, כי אין אדם נאמן לומר שפרע חוב שעדיין לא נתחייב בו.

[404] הפני יהושע הקשה, מדוע מחזירים למלוה על ידי הסימן שהוא נותן בכלי, נחשוש לפרעון ולקנוניה, שהשטר נפרע ומן הלוה נפל, ומסר הלוה את הסימן למלוה כדי לעשות קנוניה על הלקוחות, וכמו שאמרו לעיל [יג א] שאין מחזירים שטר למלוה אפילו בחייב מודה, משום שחוששים לפרעון ולקנוניה. הש"ך [סימן סה ס"ק כ וס"ק לא] כתב מכח קושיא זו שאינו גובה אלא מבני חורין ולא ממשועבדים, ובתומים [שם ס"ק טו] כתב, שכן כתב הריטב"א, אך דחה דעה זו שהיא דעת יחיד. ובפני יהושע תמה על הש"ך, איך סתמו הפוסקים שמחזירים בלא

וכמה שטרות צריך שיהיו יחד כדי שיחשב **אגודה של שטרות**?

שלשה קשורין זה בזה, כלומר משלושה ומעלה אף המנין הוא סימן, אבל בשניים אין המנין סימן, שהואיל והמוצא מכריז: שטרות מצאתי, הרי מיעוט רבים שניים.

ג. **רבן שמעון בן גמליאל אומר: אחד הלוה משלשה** - מי שמצא שלושה שטרות של לווה אחד, שלוה משלושה מלווים שונים, שכל שטר הוא ממלווה אחר, **יחזיר** את השטרות **ללוה**, שוודאי ממנו נפלו, שאם לא כן, היאך נזדמנו שטרות ממלווים שונים למקום אחד [405]?!

ואם מצא **שלשה הלוין מן האחד** - שלושה שטרות של שלושה לווים שונים שלוו ממלוה אחד **יחזיר למלוה**, כי הואיל ונמצא ביחד, ודאי ממנו נפלו. אמנם, אם שלושתם היו כתב ידו של סופר אחד, חוששים שמא מיד הסופר נפלו ולא לוו מעולם, ולפיכך לא יחזיר אלא למי שנותן בהם סימן.

ד. **מצא שטר בין שטרותיו, ואינו יודע מה טיבו** - כיצד בא לידו, אם הלווה הפקידו אצלו או המלווה, או שמא מקצתו פרוע ושניהם מסרוהו לו שיהא שליש ביניהם, **יהא מונח עד שיבוא אליהו** הנביא, ויברר את הספק, ולא יחזיר את השטר לא ללווה ולא למלוה עד שיתברר הדבר [406].

לפרש שאין גובים ממשועבדים, והרי קיימא לן אחריות טעות סופר ותמיד יכול הוא לגבות ממשועבדים. ותירץ הפני יהושע, שאין חוששין לקנוניה אלא במקום שהשטר הורע על ידי הנפילה, וכאן בשטר הנמצא בחפיסה שלא הורע על ידי הנפילה [כמו שיבואר בהמשך], לא חוששים לקנוניה. עוד הקשה הפני יהושע, וכן הקשה הקצות החושן [סה ט] מדוע מחזירים את השטר על פי סימנים, אף שהסימן מוכיח כי מהמלוה נפל, מכל מקום נאמר שהיות ונפל הורע, והשטר פרוע הוא או מוקדם, ומחמת פסולו לא נזהר בו לשומרו והופקר להשליכו. ותירצו, כי הואיל ויש בשטר סימן או הוכחה שעל פיהם יחזיר לו המוצא, אינו צריך להיות נזהר בו ביותר ואין כאן ריעותא של נפילה. ובתוספות הרא"ש תירץ, שכשהם בחפיסה ניכר שדרך נפילה נפלו והיה מכוון לשומרם. ועוד, ששם יש להסתפק אם מיד הלוה או מיד המלוה נפל, אבל כאן מחזיר למי שנותן סימן. ובשער המשפט [סה ז] תירץ, שאין הריעותא מעוררת חששות אלא כשיש ספק שמא מן הלוה נפל, אבל כשמתברר על ידי סימן או עדים שמן המלוה נפל, אין חוששים לכלום מחמת הנפילה, שהרי כשהמלוה עצמו מצאו גובה בו, אף שיש עדים שנפל ממנו, כי כיון שנמצא בידו מעמידים את השטר בחזקתו הראשונה [כמבואר ברשב"א בתשובה, הובא בשו"ע סה יב], וכן בכל מקום שמתברר על ידי סימן שמהמלוה נפל, אף שיש ריעותא דנפילה, מכל מקום מחוייב המוצא להחזירו למלוה, וכיון שבא השטר לידו בהיתר גובה בו, שהוא כמו שמצאו בעצמו, ומעמידים את השטר בחזקתו הראשונה.

[405] הסמ"ע [סה ל] פירש, כי רבי שמעון בן גמליאל מדבר שהג' שטרות כרוכין. אבל במגן גיבורים ובהגהות הרש"ש פירשו כי רבי שמעון בן גמליאל אינו מצריך שיהיו כרוכין, ודי בהוכחה זו, כי מי קיבצם למקום אחד. התומים [סה ז] הקשה, מה טעם מחזירים על פי הוכחה זו, ומדוע לא נחוש למכירה, שהשלושה מכרו את השטרות לאחד ומידו נפלו. ועיי"ש תירוצו. ובנתיבות המשפט [סה כ] תירץ, שאין חוששים למכירה כלל, כי אם לא כן איך מחזירים אבידה על פי סימנים, שמא מכרה ויודע סימניה, אלא שלעולם מעמידים בחזקת מרא קמא, היינו המלוה, ובשלשה מלווים ולוה אחד, הלוה הוא המרא קמא, ששטר לפרעון עומד ולא למכירה.

[406] הנתיבות המשפט [עז א] והחידושי הרי"ם [חו"מ סה ב] הקשו, מדוע לא יתחייב הנפקד לשלם, כדין שניים שהפקידו אצל אחד, זה מנה וזה מאתיים, ושכח הנפקד מי בעל המנה ומי בעל המאתיים שמשלם לשניהם, לפי שפשע, שהיה לו לדעת מי הפקיד אצלו. ותירצו, ששכחה זו אינה פשיעה ממש אלא גרמא, ואם כן בשטרות פטור, שאינו עדיף מגורם לשרוף שטר שפטור. עוד תירצו, כי בנפקד משניים או לוה משניים, הרי הוא ודאי חייב

ה. **אם יש עמהן סמפונות**, אם מצא אדם סמפון [407] בין שטרותיו, היינו שובר שאחד משטרותיו נפרע, **יעשה מה שבסמפונות**, יקיים מה שכתוב בסמפון, שהשטר הוא בחזקת פרוע, ואף על פי שראוי היה שובר זה להיות ביד הלווה ולא ביד המלוה, מכל מקום אנו אומרים, כי אולי האמין הלווה למלוה ואמר שיקבל ממנו את השובר למחר ושכח.

גמרא:

מאי מה הם **שטרי בירורין**? מה הם באים לברר?

הכא תרגמו כך פירשו: שטרות אלו הם **שטרי טענתא** שטרות שבהם כותבים ומבררים את טענות שני הצדדים המתדיינים בבית דין.

רבי ירמיה אמר: שטרות אלו הם שטרות הנעשים עבור ההלכה המבוארת במסכת סנהדרין [כג א]:

שהלכה היא כי בית דין של שלושה דיינים, ואפילו הדיוטות, יכולים לכוף את הנתבע, שיבוא לדון בפניהם עם התובע. אבל, אם הבית דין שהתובע הגיש לו את תביעתו, אינו קבוע בעיר, או שיש בעיר בתי דין אחדים, או משום שהדיינים אינם מומחים, רשאי הנתבע לומר שאינו רוצה להתדיין בפני דיינים אלה אלא בפני אחרים.

וכיצד בעלי הדין בוררים דיינים? **זה** התובע **בורר לו דיין אחד**, **וזה** הנתבע **בורר לו** דיין **אחד** [408], ושני הדיינים בוררים להם את הדיין השלישי.

ולאחר שבררו להם את הדיינים, כותבים בשטר: זה בירר לו את פלוני לדיין, וזה בירר לו את פלוני לדיין, כדי שלא יוכלו לחזור בהם, וזהו שטר בירורין.

שנינו במשנה: **וכל מעשה בית דין**, כל שטר שנכתב על ידי בית דין - **הרי זה יחזיר**.

מעשה: **ההוא גיטא דאשתכח בי דינא דרב הונא**, היה גט שנמצא בבית דינו של רב הונא, **דהוה כתיב ביה**, שהיה כתוב בו: **בשוירי מתא דעל רכיס נהרא**, בעיר שוירי המצויה אצל נהר רכיס.

ובגט היה כתוב "הנפק", שבית דין בדקו את השטר וחקרו ועמדו על אמיתת הדבר שכל הכתוב בשטר אמת.

לאחד, ואינו יוצא ידי השבה עד שיחזיר לשניהם, אבל כאן שאין התביעה אלא מצד המלוה, שהלוה אינו מפסיד אם יהא מונח, הרי זה ספק בחיוב, וכסתם ברי ושמא שאין ברי עדיף.

[407] "סמפון" - שובר המבטל שטר, וכל דבר המבטל דבר קרוי סמפון שלו. רש"י בנמרא.

[408] מכאן הביטוי הנפוץ "זבל"א" - ראשי תיבות: זה בורר לו אחד.

ובא שליח הגט שנשלח על ידי אחד מבני אותה העיר, ושמו ושם אשתו תאמו לשמות הכתובים בגט, ואמר שהוא איבדו, וביקש כי יתנוהו לו כדי לקיים את שליחותו ולגרש בו את האשה.

אמר רב הונא: אין ראיה שהיא שייכת לפלוני ששמו מופיע בשטר - מעיר שוירי הידועה, ואפילו אם אין באותה עיר אלא רק אחד שיש לו שם כמו השם המופיע בשטר,

דף כ:

כי **חיישינן לשני שוירי**, כי אולי יש עוד עיר בשם שוירי שלא ידוע לנו, והשטר נפל כאן משליח אחר שהגיע משם.

אמר ליה רב חסדא לרבה: **פוק עיין**, צא ובדוק הלכה זו, **דלאורתא בעי לה רב הונא מינך**, כי בערב ישאל אותך רב הונא בנידון זה.

נפק דק ואשכח, יצא רב חסדא חפש ומצא ראיה מהמשנה **דתנן** במשנתינו: **כל מעשה בית דין הרי זה יחזיר**. משמע מהמשנה שאם לא ידוע על עיר אחרת ואדם נוסף ששמו כשם המופיע בשטר אין חוששים לכך, ומחזירים את השטר.

אמר ליה רב עמרם לרבה: **היכי פשיט מר איסורא מממונא**? כיצד הוכיח רבה הלכה לגבי שטר של איסור ממשנה המדברת על שטר של ממון? הרי באיסור אפשר שיש להחמיר יותר מממון.

אמר ליה רבה לרב עמרם: **תרדא**! משועמם [עצלן]!

הרי **שטרי חליצה ומיאונין תנן** שנינו במשנתינו, והם שטרי איסורין, ומכך שכתוב במשנה שגם שטרות אלו יחזיר, יש להוכיח שאף שטרי איסורין יחזיר [409].

פקע ארזא דבי רב, נשבר העמוד שבית המדרש נשען עליו, ובית המדרש שבו דנו בהלכה זו קרס.

מר רבה **אמר**: **משום לתאי דידי פקע**, בגלל מזלי קרס בית המדרש, שקינא על שגדפת אותי.

ומר רב עמרם **אמר**: **משום לתאי דידי פקע**, בגלל מזלי קרס בית המדרש, שהשבת על דברי לביישני בבית המדרש.

[409] בהגהות פורת יוסף העיר, לפי מה שפירשו התוספות כי רב עמרם לא הקשה על כל איסורים, אלא רק על איסור אשת איש החמור, אם כן מה תירץ לו רבה ששטרי חליצה ומיאונין תנן. ותירץ, כי כוונת רבה היא שכל מעשה בית דין הרי זה יחזיר כולל הכל, גם גט, והוכיח את זה ממה שנקטו במשנה גם איסורים כחליצה ומיאונים. ובחידושי רבי עקיבא איגר כתב, שתוספות סוברים כי חומר יבמה לשוק הוא כענין ערוה וחמור משאר איסורים. ובפני יהושע תירץ, שזו היתה תמיהת רב עמרם, שאיסור אשת איש החמור אין ללמוד מממון, וכל שכן שאין ללמוד משאר איסורים שהם יותר קלים מממון, לענין שהולכים בהם אחר הרוב, ורבה סבר שאין לחלק בין גיטין לחליצה לענין חשש של שני שוירי.

שנינו במשנה: **מצא** שטרות **בחפיסה או בדלוסקמא**, ויש סימנים בכלים הללו, הרי זה יחזיר למי שיאמר את סימני החפיסה או הדלוסקמא.

מאי חפיסה?

אמר רבה בר בר חנה: **חמת קטנה**, נוד קטן מעור העשוי ליין.

מאי דלוסקמא?

אמר רבה בר שמואל: **טליקא דסבי**, ארנק שהזקנים מצניעים בה את כלי תשמישן, שלא יצטרכו לחפש אחריהם.

שנינו במשנה: אם מצא **תכריך של שטרות** - שטרות הכרוכים זה בזה, **או אגודה של שטרות** - שטרות המונחים זה על זה וקשורים ביחד, ויש סימן בצורת הכריכה של השטרות או במניינם באגודה. הרי זה יחזיר למביא סימן.

תנו רבנן בברייתא: **כמה הוא** מנין השטרות שצריך שיהיו כרוכים זה בזה כדי שיחשב **תכריך של שטרות** שיש בהם סימן?

שלשה שטרות **כרוכין זה בזה**. וזהו הסימן שהבעלים נותנים בהם. שהמוצא יכריז: שטרות מצאתי, ונותן הסימן יאמר: שלי הם, והסימן שיש לי הוא, שהיו שלושה שטרות כרוכין זה בזה.

כי אין דרך העולם לכרוך את השטרות זה בזה, ולכן זה נחשב סימן, שהשטרות שייכים לאותו אחד שאבד לו מנין זה של שטרות שהיו כרוכים באופן שהוא מצאם.

וכמה היא מנין השטרות שצריך שיהיו קשורים יחד כדי שתחשב **אגודה של שטרות** שיש בהם סימן?

שלשה שטרות **קשורין זה בזה**. ואם אדם מסר סימן זה, שאבדו לו שלשה שטרות שהיו קשורים זה בזה, נחשב סימן ומחזיר לו את השטרות.

שמעת מינה מוכח מברייתא זו - כי **קשר** נחשב **סימן**, ואף על פי שכולם רגילים לקשור את שטרותיהם זה בזה, מכל מקום יש קשרים שאינם דומים זה לזה, וכשאומר כיצד הקשר היה עשוי, הרי זה סימן שהשטרות אבדו ממנו.

אם כן יש לפשוט מכאן לגבי אבידה שצורת הקשר מהווה סימן [410].

[410] לפי המסקנא שיש כאן מנין שהוא סימן, קשה איך מוכיח שקשר הוא סימן. וביארו המהרש"א והמהר"ם שיף, כי המוכיח שקשר סימן, לא העלה בדעתו שהמוצא אינו מכריז את מנין השטרות שמצא, והמנין הוא סימן, ועל כרחך שמחזירים לו בסימן הקשר. ובפני יהושע כתב, שפשטות לשון המשנה משמע שכריכה עצמה היא הסימן, ולא המנין, שהרי לא הזכיר בפירוש ג' שטרות, ועל כן הוכיח שאם הכריכה היא הסימן הרי באגודה הקשר הוא הסימן. ובש"ך כתב, שהראיה היא מתוך שנקט במשנה שניהם, תכריך ואגודה, ואם הסימן הוא המנין לא היה לו לתנא לשנות אלא אחד מהם, אלא ודאי שהקשר הוא סימן, ונקט תכריך ואגודה להשמיענו שמחזירים על ידי איזה סימן שנתן, אם כריכה אם קשר ואם מנין.

ודחינן: אין לפשוט מכאן, שהרי **הא תני רבי חייא** לגרוס בברייתא: כיצד היא אגודה של שטרות שיש בהם סימן, היינו **שלשה** שטרות **כרוכין זה בזה**! וכריכה נחשבת סימן, כי דרך העולם לכרוך כל שטר לעצמו ואז קושרים את כולם יחד, ואילו זה כרך את שלשתן יחד.

ומקשינן: **אי הכי**, אם אגודה של שטרות הכוונה לשטרות הכרוכים זה בזה ולא קשורים זה בזה, אם כן **היינו תכריך** של שטרות, ומה ההבדל בין תכריך לאגודה?

ומתרצינן: **תכריך** - היינו שהיה **כל חד וחד** מהשטרות כרוך **בראשה דחבריה** בראשו של חבירו, שגלל שטר אחד ועליו גלל עוד שטר, ועל שניהם גלל את השלישי.

ואילו **אגודה** - היינו **דרמו אהדדי** שהשטרות היו מונחים זה על זה בערימה, **וכרוכות** - שגללם יחד באופן זה.

מאי מכריז המוצא? אם הוא מכריז **מנין**, שמצא שלושה שטרות, וזה בא ואומר סימן שהיו כרוכים יחד.

אם כן **מאי אריא תלתא**? מדוע צריך שיהיו לפחות שלושה שטרות, כי כיון שבעל הסימן אינו צריך לומר את מנין השטרות אלא רק שהיו כרוכים זה בזה, אם כן **אפילו תרין נמי** שני שטרות גם כן יכול לתת סימן זה שהיו כרוכים זה בזה.

אלא יש לומר שהמוצא מכריז **כדאמר רבינא** לקמן בפרק אלו מציאות [כה א]: **טבעא מכריז**, מטבעות מצאתי, ובעל הסימן צריך לומר את מנינם, **הכא נמי** יש לומר אצלנו: **שטרי מכריז**, שמכריז: שטרות מצאתי ואינו אומר את מנינם, שזהו חלק מהסימן [411], ולכן דווקא אם מצא שלשה שטרות יש סימן במנין, אבל אם מצא רק שנים, המנין אינו נחשב סימן כי מיעוט רבים שנים, וכולם יודעים שמצא לכל הפחות שנים.

שנינו במשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר אחד הלוה משלשה** - מי שמצא שלושה שטרות של לווה אחד, שלוה משלושה מלווים שונים, שכל שטר הוא ממלווה אחר, **יחזיר** את השטרות **ללוה**, שוודאי ממנו נפלו.

[411] רש"י פירש שצריך לומר גם את מנינם וגם שהיו כרוכים זה בזה. ולכאורה קשה מדוע הצריך רש"י שיתן שני סימנים, מנין וכריכה, והרי מנין לחוד הוא סימן, וגם כריכה לחוד. וביאר המהר"ם שיף, שרש"י כתב זאת לרווחא דמילתא, שלא נפשוט מכאן לא מנין ולא כריכה. ובקצות החושן [סה יא] פירש, כי בדווקא נקט רש"י שני סימנים, לפי שבסימן שאינו מובהק אין מחזירים אלא מתקנת חכמים, ובשטרות שלא שייך טעם התקנה כמבואר לקמן [כז ב], אין מחזירים אלא בסימן מובהק, ושני סימנים אמצעיים הם כסימן מובהק. ובמהרש"ל פירש, שהצריך רש"י שיאמר שני הסימנים לפי שיש כאן ב' סימנים, ואם יאמר רק סימן אחד ואינו יודע מהשני, זו ריעותא, ואומרים אנו שמאיש אחר נפל, אבל אם אין במציאות רק סימן אחד, מנין או כריכה, מחזירים בכל אחד מהם. הרא"ש פירש שמחזירים על ידי סימן המנין לחוד, אך צריך כרוכים כדי שיוכל לתת סימן במנין, שאם לא היו כרוכים, מתייאש המלוה, כי חושש שמא לא נפלו כאחד. וכתב המהרש"א כי רש"י סובר כהרא"ש.

דאי סלקא דעתך דמלוין נינהו, כי אם יעלה בדעתך לומר שהשטרות היו אצל המלוין, קשה **מאי בעו גבי הדדי**? היאך נזדמנו שטרות ממלווים שונים למקום אחד?!

ומקשינן: מדוע אין חוששים **דלמא לקיומינהו אזלי**? שמא הביאו המלווים את השטרות לסופר הדיינים הכותב "הנפק" [שבית דין בדקו את השטר וחקרו ועמדו על אמיתת הדבר שכל הכתוב בשטר אמת] לכל השטרות, וכך נזדמנו שטרות ממלווים שונים למקום אחד?

ומתרצינן: מדובר במצא שטרות **דמקיימי** שהיו כבר מקויימים ב"הנפק".

ומקשינן: **דלמא מידא דספרא נפיל**? שמא מידי סופר הדיינים נפל, לאחר שקיימם?

ומתרצינן: **לא משהי איניש קיומיה בידא דספרא**, אדם לא משאיר שטר מקויים בידי הסופר, אלא מיד נוטלו ממנו.

ולכן אם מצא שלשה שטרות מקויימים של שלשה מלווים שונים, יחזירם ללווה, כי ודאי ממנו נפל [412].

שנינו במשנה: אם מצא שלושה שטרות של **שלשה שלוו מאחד יחזיר למלוה**.

דאי סלקא דעתך דלוין נינהו כי אם יעלה בדעתך לומר שהשטרות היו בידי הלווין, קשה **מאי בעו גבי הדדי**? היאך נזדמנו שטרות מלווין שונים למקום אחד?! ומקשינן: **דלמא למכתבנהו אזלי**? שמא הלכו הלווין לסופר לכתוב שטר הלואה, ומן הסופר נפל, ומעולם לא לוו?

ומתרצינן: מדובר **דכתיבי בתלת ידי ספרי**, שהשטרות היו כתובים כל אחד בכתב יד של סופר אחר, ולכן אין לחשוש שמא מן הסופר נפלו [413].

ומקשינן: **ודלמא לקיומינהו אזלי**? ושמא אחרי שכתבו את השטר קודם שלוו בו, הלכו לסופר הדיינים הכותב הנפק לכל השטרות, וממנו נפל?

ומתרצינן: **מלוה מקיים שטריה, לוה לא מקיים שטריה**, ולכן אם נמצאו כל השטרות יחד, סימן שנפלו מיד המלווה.

---

[412] בהגהות חוות יאיר על הרי"ף הקשה, כמו שיש לחוש שנפל מהם בהליכתם יחד, כן נחוש שנטלו לאחר הקיום ונפל מהם בחזרתם יחד. בשיטה מקובצת בשם הגליון פירש, שהרגילות היא שהולכים יחד ונותנים ביד אחד מהם כשהולכים להביאם לסופר או ביד הסופר, אבל לאחר שנתקיימו אין ממתינים זה לזה, אלא כל אחד כשנתקיים שטרו שב לביתו. המהר"ם שיף פירש, שהחשש קודם הקיום אינו בהליכתם, אלא שמא מידו של הסופר נפלו קודם הקיום. והב"ח [סה יב] פירש, כי הקושיה השניה "ודלמא מידא דספרא נפל" הכוונה, לאחר הקיום, שמסרו הדיינים השטרות לידו כדי שיחזירם לבעליהם.

[413] המהרש"א והמהר"ם שיף הקשו, מדוע לא תירצו בגמרא כמו שתירצו למעלה, שהשטרות מקויימים ובודאי מן המלוה נפלו, שהלוה אינו מקיים את שטרו. ותירץ המהרש"א, כי הגמרא רוצה להעמיד באופן אפילו בשטר לא מקויים מחזירים למלוה. וברעק"א תירץ, שהגמרא רוצה להעמיד משנתינו אפילו לזה שאינו חושש לפרעון, ולדבריו מחזירים שטר מקויים למלוה אפילו בלוה ומלוה אחד, ואולם למה שאנו פוסקים כשמואל וחוששים לפרעון, אפשר להעמיד בשטר מקויים ואז אין צורך לתלת ידי דספרי.

אם יש עמהן סמפונות אם מצא אדם סמפון [414] בין שטרותיו, היינו שובר שאחד משטרותיו נפרע, **יעשה מה שבסמפונות**, יקיים מה שכתוב בסמפון, שהשטר הוא בחזקת פרוע, ואף על פי שראוי היה שובר זה להיות ביד הלווה ולא ביד המלוה, מכל מקום אנו אומרים, כי אולי האמין הלווה למלוה ואמר שיקבל ממנו את השובר למחר ושכח.

אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב: **סמפון** - שובר המבטל שטר, **היוצא מתחת ידי מלוה**, שהשובר מונח בידו, ולא ביד הלווה.

אף על פי שכתוב בכתב ידו של המלווה - שובר זה **אינו אלא כמשחק**, **ופסול** [415].

לא מבעיא לא הוצרכו לחדש שהשובר פסול, אם **כתוב בכתב יד סופר**, **דאיכא למימר ספרא אתרמי ליה וכתב**, כי יש לומר שהסופר הכין את השובר לפני הפרעון, כדי שאם יבוא בעל החוב לפרוע את השטר ולמלווה אין באותה עת את השטר, שיוכל לתת לו שובר כדי שהבעל חוב יפרע לו.

אלא אפילו אם השובר **כתוב בכתב ידו** של המלוה - **פסול**, אם הוא נמצא בידי המלוה, ואין לומר, כי אם יודע לכתוב, מדוע היה לו למהר ולכתוב שובר קודם הפרעון.

כי יש לומר, **סבר** המלוה: **דלמא מתרמי ואתי בין השמשות**, **וקא פרע לי**, שמא ימצא ויבוא בעל החוב לפרוע את חובו בין השמשות, **דאי לא יהיבנא ליה לא יהיב לי זוזי**, שאם לא אתן לו שובר, לא יתן לי את מעות החוב. לכן **אכתוב אנא**, אכתוב אני עכשיו את השובר, **דכי אייתי לי זוזי - אתן ליה**, שכאשר יביא לי את מעות החוב, אוכל לתת לו מיד את השובר.

ומקשינן: על דברי רב שאמר כי שובר הנמצא בידי המלוה, אינו כלום. והרי **תנן** במשנתינו: **אם יש עמהן סמפונות** - אם מצא אדם סמפון בין שטרותיו, [ומדובר במלוה, שהרי שטרות הלואה נמצאים בידי המלוה] **יעשה מה שבסמפונות** - יקיים מה שכתוב בסמפון, שהשטר הוא בחזקת פרוע! אם כן מבואר במשנה, שהסמפון כשר גם אם הוא נמצא בידי המלוה.

ומתרצינן: במשנתינו מדובר **כדאמר רב ספרא** לקמן: **שנמצא** השטר **בין שטרות קרועין**, **הכא נמי** יש לומר במשנתינו כי מדובר: **שמצאו** השטר שעליו כתוב השובר **בין שטרות קרועין**, ואותו שטר לא היה קרוע.

---

[414] "סמפון" - שובר המבטל שטר, וכל דבר המבטל דבר קרוי סמפון שלו, כמו שאמרו [בקדושין י ב] גבי קידושי אשה ומכירת עבד, שהמום נקרא סמפון, לפי שהוא מבטל את המקח. רש"י.

[415] הפני יהושע הקשה, מה חידוש השמיענו רב, הרי משנה היא [יח א] "מצא שוברין לא יחזיר שאני אומר כתובים היו ונמלך עליהם שלא ליתנם". ותירץ, כי מהמשנה הייתי אומר כיון שנפל הורע, ולפיכך חוששים שמא נמלך, אבל בנמצא ביד המלוה הרי הוא קיים, וחידש רב שאפילו ביד המלוה אינו אלא כמשחק ופסול.

ולפיכך סומכים על השובר, כי מקום השטר מוכיח על השובר שהוא אמת, כי אם השטר לא נפרע עדיין, לא היה שם אותו אצל השטרות הקרועים. ולכן יש לומר שהחוב נפרע, והשובר באמת היה צריך להיות בידי הלווה ולא בידי המלוה, אלא שהלווה שכח אותו ביד המלוה, ולכן נתנו המלוה בין השטרות שאינו צריך כבר.

כי אם יעלה בדעתך לומר שהמלוה כתבו כדי שיהיה מוכן לו כשירצה הלוה לפורעו, אם כן לא היה נותנו עם שטרות אלו שאינו צריך אותם יותר [416].

תא שמע להקשות על רב הסובר כי שובר הנמצא ביד המלוה פסול, ממה ששנינו בבבא בתרא [קעב א]: **נמצא לאחד בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון פרוע** - מי שהלוה כסף לשני יוסף בן שמעון, ויש לו שני שטרות, ונמצא בידו שובר שהיה כתוב בו, כי השטר של יוסף בן שמעון פרוע, ואינו יודע על איזה שטר מדובר.

הדין: **שטרות שניהם פרועין**! כי כל אחד מהלווין יכול לומר: על חוב שלי נכתב השובר. [ומדובר באופן שבשטר כתבו את שם הסב וכך מבורר עבור איזה יוסף בן שמעון נכתב השטר, ולכן בלא השובר יכול לגבות את החוב, אבל בשובר לא היה כתוב את שם הסב, ולכן אין יודעים על איזה שטר נכתב [417]].

אם כן מוכח מהמשנה שם, כי שובר היוצא מיד המלוה הרי הוא כשר, וקשה על דברי רב.

ומתרצינן: **כדאמר רב ספרא** לקמן: **שנמצא** השטר **בין שטרות קרועין**, **הכא נמי** יש לומר במשנה שם כי מדובר: **שנמצא** שני השטרות **בין שטרות קרועין**, ואותם שני שטרות לא היו קרועים, ולפיכך סומכים על השובר, כי מקום השטרות מוכיח על השובר שהוא אמת, כי אם השטר שעליו נכתב השובר לא נפרע עדיין, לא היה שם אותו אצל השטרות הקרועים.

וכל אחד מהלווין טוען שהשובר נכתב על השטר שלו, וכיון שהמלוה לא יכול להוכיח עבור מי מהם נכתב השובר, אינו יכול לגבות מאף אחד מהם את החוב.

תא שמע:

שנינו בשבועות [מה א]: יתומים הבאים להיפרע מן היתומים, וכגון שהיתומים הנתבעים לפרוע חוב אביהם אומרים: אין אנו יודעים אם פרע אבינו את החוב, לא יפרעו אלא בשבועה. וכיצד היתומים נשבעים? **שבועה שלא פקדנו אבא**, שלא ציוונו אבינו בשעת

[416] הש"ך [סה נח] כתב, כי לפי מה שפירשו את המשנה שמדובר בנמצא בין שטרות קרועים, אפילו אם טוען המלוה ברי שלא נפרע, השטר בטל, כיון שיש שובר וגם מונח בין שטרות קרועים. ואם יש למלוה מיגו, וכגון שמפיו אנו יודעים שנמצא בין שטרות קרועים, מסתפק התומים [סה עה] אם מועיל המיגו, כי אולי הוא נחשב כמיגו להוציא.

[417] כך ביאר רבי אושעיא בגמרא שם, ולפי דבריו מתבארים דברי הגמרא כאן, עיין בראשונים כאן.

מיתתו, **ושלא אמר לנו אבא** לפני כן בחייו, **ושלא מצאנו בין שטרותיו של אבא** שובר **ששטר זה פרוע!**

משמע שאם מצאו שובר בין שטרותיו של אבא [שהיה המלוה], סומכים על השובר, וקשה על רב שאמר כי אין סומכים על שובר הנמצא ביד המלוה.

אמר רב ספרא: מדובר שם **שנמצא** שטר החוב **בין שטרות קרועין**, ואותו שטר לא היה קרוע, ולפיכך אם מצאו שובר על שטר זה, סומכים על השובר, כי מקום השטר מוכיח על השובר שהוא אמת.

תא שמע:

שנינו בתוספתא [ב"מ א יג]: **סמפון** שובר **שיש עליו עדים** והמלוה מכחישו ואומר לא נפרעתי, ומוכיח שלא נפרע עדיין, שהרי השובר נמצא אצלו.

הדין: **יתקיים** השובר **בחותמיו!** שאם החותמים מעידים שחתמו על השובר, המלוה אינו נאמן, אבל כל זמן שאינו מקיים את השובר, נאמן המלוה, שהרי הוא זה שמוציא את השובר והוא הרי טוען שהשובר פסול.

מוכח משם כי שובר מקויים אפילו אם הוא בידי המלוה - כשר. וקשה על רב שאמר כי שובר הנמצא בידי המלוה פסול.

דף כא.

ודחינן: **אימא** אמור לפרש: **יתקיים מחותמיו**, כלומר, (תחילת העמוד) **דשיילינן להו לסהדי אי פרוע**, **אי לא פרוע**, ששואלים את העדים החתומים אם ראו את הפרעון, או לא, ואם לא ראו את הפרעון, נאמן המלוה לומר, שלא נכתב השובר אלא להיות מוכן לכשיפרע.

תא שמע:

שנינו בברייתא: **סמפון** שובר **שיש עליו עדים** - **כשר** אפילו אם הוא בידי המלוה.

וקשה על רב שאמר כי שובר הנמצא בידי המלוה פסול.

ומתרצינן: **מאי עדים** - הכוונה **עדי קיום**, עדים המקיימים את השובר, שכתבו "הנפק", ובית דין אינם מקיימים את השובר אלא אם כן פרע הלוה את החוב. ולכן השובר כשר אף כשהוא בידי המלוה.

הכי נמי מסתברא, כי מדובר בעדי קיום.

מדקתני סיפא: **ושאין עליו עדים** - **פסול** השובר.

והוינן בה: **מאי** הכוונה **אין עליו עדים**?

אילימא, אם נאמר **דליכא עלויה** שאין על שובר **עדים כלל** - וכי **צריכא למימר דפסול**? הרי זה פשוט שבלא עדים אינו ראיה לפרעון החוב.

אלא לאו הכוונה, שיש על השובר עדים אלא שאין לו **עדי קיום**, ולכן פסול בנמצא ביד המלוה.

גופא:

שנינו בתוספתא: **סמפון שיש עליו עדים יתקיים בחותמיו**, והעמדנו כי מדובר בעדי קיום שראו את הפרעון, ואם יש עדים, אפילו אם השובר יוצא מתחת ידי המלוה - כשר. ואם **אין עליו** על השובר **עדים** שראו את הפרעון, אבל יש עדים החתומים עליו [418], **ויוצא מתחת ידי שליש** שהשטר אינו ברשות הלוה או המלוה, אלא בידי שליש שביניהם - נאמן השליש.

או שיוצא השובר **לאחר חיתום שטרות** שיצא לפנינו כשהוא כתוב בשטר חוב אחר החתימה - **כשר**.

ומבארינן: הטעם שהשובר כשר כשהוא **יוצא מתחת ידי שליש - דהא הימניה** שהרי האמינו **מלוה לשליש**, שהרי המלוה כתב את השובר, והוא מסרו לידי השליש, ובכך האמינו [419].

וכן **יוצא לאחר חיתום שטרות נמי** כשר, כיון **דאי לאו דפריע** שאם החוב לא היה פרוע - **לא הוה מרע ליה לשטריה**, לא היה כותב את השובר בשטר, שהרי השובר פוגם את הראיה שבשטר [420].

הדרן עלך פרק שנים אוחזין

[418] כך פירשו רש"י, הרא"ש, הרשב"א, הריטב"א, והראב"ד. אבל התוספות בסנהדרין [לא ב ד"ה אין עליו] בפירוש הראשון, וכן בהגהת מרדכי ובחידושי הריטב"א פירשו, שאין עליו עדים כלל, ונאמן השליש משום שגם השטר בידו, והקשו הרשב"א והגהות אשרי [סוף פרק זה בורר] על פירוש זה, כיון שהשטר בידו הרי נאמן משום שבידו ליתנו ללוה, ולמה לי שובר כלל. ולפירוש רש"י ושאר הראשונים אין השטר ביד השליש, ולכן אם אין עדים חתומים על השובר, חספא בעלמא הוא ואין השליש נאמן.

[419] הש"ך [סה סג] כתב, שסברת הימניה מועילה אף כשאין לו לשליש מיגו, כגון שהוחזק השובר בבית דין [כמבואר ברא"ש ונמוקי יוסף כאן], ולפי זה כתב, שזה דווקא בידוע שהוא שליש, אבל אם לא ידוע, והמלוה טוען שלא עשאו שליש, אינו נאמן.

[420] הגהות אשרי [סוף פרק זה בורר] בשם הר"ב מרגנשבורג סובר, כי מדובר באופן שהמלוה עצמו מסופק, אבל אם טוען ברי שלא נפרע, נאמן במיגו, אם יכול לגוזזו כגון שכתוב בקצה השטר. ויש החולקים [הגהות אשרי שם, ב"ח סה כט, ש"ך סה עא], וטעמם כיון שיש חזקה "דאי לאו דפריע לא הוה מרע ליה לשטריה" ומיגו במקום חזקה, היא בעיה שלא נפשטה, ואין מוציאין ממון מספק.

פרק שני - אלו מציאות

הקדמה

כתוב בתורה [שמות כג]: "כי תפגע שור איבך או חמרו תעה השב תשיבנו לו".
עוד נאמר [דברים כב]: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך:
ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אתו והשבתו לו:
וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם".
הפרק שלפנינו דן בעיקר בענייני השבת אבידה.
ואלו הם עיקרי ענייני אבידה הנדונים בפרקנו:
א. אילו מציאות שייכות למוצאן, ואילו הן שחייב להכריז עליהן.
ב. דיני יאוש בעלים. איזהו יאוש מדעת, ואיזהו - שלא מדעת, ומה דינם.
ג. דיני סימנים. אילו הם הסימנים שמחזירים אבידה על פיהם.
ד. דין המוצא כל זמן ששומר את האבידה. האם דינו כשומר חינם, או כשומר שכר.
ה. דיני הטיפול באבידה עד שיבואו הבעלים לקחתה.
ו. דיני הטיפול בבעלי חיים שנמצאו.
אולם בחלקו השני של הפרק יתווספו נושאים חדשים, כגון דיני פריקה וטעינה, ושאר עניינים שיש בהם הפסד ממון ישראל, שציוותה התורה על האדם לסייע לחבירו במקרים אלו, כדי למנוע הפסד.

מתניתין:

אלו מציאות שלו [421] הן [של המוצאן], ואינו חייב להכריז שמצאן כדי שיוכל להשיבן לבעליהן, משום שנתייאשו בעליהן מהן, והפקר הם. **ואלו** מציאות **חייב להכריז** על מציאתן, כדי שיבואו בעליהן לקחתם?
אלו הן ה**מציאות ששלו** הן [422]:

[421] כתב הריטב"א, מה שלא שנה התנא "אלו מציאות שאינו חייב להכריז", להשמיענו, שאף אם הביא האובד עדים שנפל ממנו, אינו חייב להחזיר לו, כיון שדבר שאין בו סימן הוא, הרי נתייאש ממנו בעליו, ונעשה הפקר.
[422] כתב הרשב"א, מה שלא שנה התנא דרך כלל "כל דבר שאין בו סימן - הרי אלו שלו", היינו, לשיטת אביי [להלן] שסובר ייאוש שלא מדעת לא הוי ייאוש, ורצה להשמיענו, שבכל הדברים האלה המפורטים, יש יאוש מדעת, שמפני חשיבותם או כבדם יודע שנאבדו ממנו. ולשיטת רבא, השמיענו שייאוש שלא מדעת - הוי ייאוש. ועיין עוד בראשונים מה שכתבו בזה.

מצא פירות [בגמרא להלן יתבאר שהפירות שמשנתנו מדברת בהן - היינו תבואה [423] **מפוזרין** על פני שטח מסויים [בגמרא יתבאר באיזה פיזור מדובר],
או שמצא **מעות מפוזרות**,
וכן אם מצא **כריכות** [עומרים קטנים של תבואה] **ברשות הרבים**, שמהלכין שם בני אדם רבים, ודורכים על הכריכות, ואף אם היה בהם סימן, הרי הוא נשחת על ידי הילוך הרבים [424].
ועגולי דבילה [תאנים יבשות כתושות ודבוקות זו בזו, ועשויות בתבנית עיגול], שאין בהם סימן, לפי שכולם עושין אותן באותה צורה,
וככרות של נחתום [שאופה ככרות רבים כדי למכרם], שאין בהם סימן, לפי שכל ככרות של נחתומים - שוין הן [425] [אבל ככרות של בעל הבית, שאופה אותן לעצמו, יש בהן סימן. משום שאין דרך בעל הבית ללוש עיסה מרובה, ואינו יכול למלא לבדו תנור שלם, ולכן מצטרפים כמה בעלי בתים יחד לאפיה. ומשום כך מסמן כל אחד את ככרו, כדי שיכירום. אבל נחתום אופה פת מרובה, וממלא לבדו תנור שלם],
ומחרוזות של דגים [דגים החרוזים על חוט], שאין בהם סימן, לפי שכולם קושרים אותם באותו אופן,
וחתיכות של בשר, באופן שאין סימן בגוף החתיכה, וגם צורת החיתוך וגודל החתיכה קבועים הם,
וגיזי צמר הלקוחין ממדינתן, הלקוחין כמות שהן גזוזות, שאינן מעובדות עדיין, כשאר גיזת כל המדינה [426] [לאפוקי גיזי צמר הבאין מבית האומן, לאחר שעובדו כבר, שיש בהן סימן],

---

[423] בשטמ"ק כתב: "כגון תבואה וקטנית".

[424] כך פירש רש"י. והקשה המהר"ם שיף [וכן הקשה בתוס' רעק"א], למה פירש את המשנה לפי דעת רבה [להלן], שסובר סימן העשוי לידרס - לא הוי סימן, ולא פירש כדעת רבא, שהלכה כמותו [כפי שפסקו הרמב"ם והשו"ע], שהוי סימן, וכאן מדובר שאין סימן בכריכות! ובשו"ת יהודה יעלה [ח"ב סימן ר"כ] תירץ על פי הפרישה [חו"מ סימן רס"ב, אות י"ג], שכתב שמחלוקת רבה ורבא היא דווקא אם הסימן עדיין על האבידה. אבל אם נדרס כבר, נחשב כאילו אין בו סימן. וזו כוונת רש"י שכתב "ואם היה סימן נקשר עליהן - הרי הוא נשחת", שעכשיו אין בו סימן, ורק הבעלים אומרים שהיה בו סימן ועתה אין בו. והיינו כדעת רבא, שהרי לדעת רבה, גם אם היה בו עתה סימן, הרי הוא שלו, שהרי הבעלים נתייאשו כבר. ועיי"ש שהביא עוד תירוץ.

[425] כך פירש רש"י. והקשה הרש"ש, הא תנן במסכת דמאי [פ"ה משנה ג'] "הלוקח מן הנחתום וכו' ואפילו מדפוסין הרבה", ומוכח שיש אצל הנחתום כמה דפוסים! וכתב, שלולי דברי רש"י, היה אפשר לפרש, כיון שהנחתום עושה כדי למכור ללוקחים, אין ידוע אם נפלה הככר מהנחתום או מהלוקח, ומאיזה לוקח, ולכן הרי אלו שלו. ויש שביאר את דברי רש"י לפי מה שכתב לקמן [נו א ד"ה פלטר], שפלטר לוקח ככרות מהרבה בעלי בתים ומוכר לנחתומים, וזהו שינוי הדפוסים הנמצא בככרות הלקוחין מנחתומים. אבל ככרות שאופה הנחתום בעצמו - שוין הן. ולכן אפשר לומר שכאן מדובר בככרות שאפה הנחתום בעצמו [נפש חיה].

[426] כך כתב רש"י. והרא"ש כתב, ש"ממדינתן" היינו מקישורן [כמו "שהותרו ראשי מדנים שלה" במסכת סוכה]. שדרך לקשרן יחד אחר גזיזתן.

ואניצי פשתן [חבילות של פשתן לא מעובד],
ולשונות של ארגמן, צמר סרוק ומשוך בצורת לשון, וצבוע בצבע ארגמן, ומצוי הוא, ואין בו סימן מיוחד,
אם מצא אחד מכל הדברים הללו, **הרי אלו שלו**, ואינו חייב להכריז עליהן. **דברי רבי מאיר**.
והטעם, כיון שבכל דברים אלו אין בהם סימן ניכר, ונתייאשו בעליהם מהם, והרי הם הפקר, וכל הקודם בהן - זכה בהן.
רבי יהודה מוסיף על דברי רבי מאיר, **ואומר**: **כל** דבר **שיש בו שינוי - חייב להכריז** עליו.
כיצד?
כגון **שמצא עגול** של דבילה, **ובתוכו** היתה נעוצה חתיכת **חרס**.
או שמצא **ככר**, **ובתוכו** היו **מעות**, אזי, על אף שבדרך כלל המוצא עגול או ככר אינו חייב להכריז, מכל מקום, במקרים אלו - חייב להכריז, משום שמסתבר שהחרס והמעות לא נפלו לשם מעצמם, אלא בעל העגול והככר הניחם שם, ואם כן יש לו בעגול ובככר סימן, ואינו מתייאש מהם.
רבי שמעון בן אלעזר אומר: **כל כלי אנפוריא אין חייב להכריז**. ובגמרא יתבאר מהו "אנפוריא", ומדוע אין חייב להכריז.

גמרא:

שנינו במשנתינו: **מצא פירות מפוזרין**.
והוינן בה: **וכמה**? כלומר, כמה פירות, ועל פני איזה שטח הם צריכים להיות מפוזרין, כדי שנאמר שודאי נתייאשו הבעלים מהפירות?
אמר רבי יצחק: מדובר **בקב** פירות, שנתפזרו **בשטח** של **ארבע אמות** על ארבע אמות [427] [428].

ותמהינן: **היכי דמי**?

[427] כך כתב הטור [סימן ר"ס], דהיינו ארבע אמות על ארבע אמות. וכתב הפרישה [אות ח], שיצא לו דין זה מדברי התוס', שכתבו [בד"ה חצי קב בתירוץ השני]: "אי נמי, קב בארבע אמות מרובעין הוי חצי קב בשתי אמות רוחב וארבע אמות אורך". וסובר הטור, שגם בתירוצם הראשון סוברים התוס' שהכוונה היא לד' אמות מרובעין, ורק הוסיפו בתירוץ השני שבבעיה של חצי קב בב' אמות - מדובר בב' על ב'. אמנם במגן גבורים כתב, שדבר פשוט הוא שכוונת רבי יצחק היא לד' על ד', כי אחרת, לא ידענו שיעור הרוחב!

[428] כתבו התוס', שרבי יצחק עצמו אמר: וכמה - קב בארבע אמות. שאם הגמרא היא ששאלה "וכמה", היתה יכולה להעמיד בדרך נפילה - ואפילו טובא, וכפי שהגמרא שואלת להלן. והרמב"ן פירש, שהגמרא שאלה "וכמה", לפי שידעה שצריך להעמיד שמדובר במכנשתא דבי דרי, ומשום שאפקורי מפקר להו. שאין לפרש שמדובר בדרך נפילה, ומטעם ייאוש, שהרי הוי ייאוש שלא מדעת. ושאלה הגמרא "וכמה", באיזו מידה נתפזרו שאז מפקיר אותם? ואמר רבי יצחק: קב בארבע אמות. והמקשן שהקשה אחר כך: אי דרך נפילה - אפילו טובא! לא ידע דעתו של השואל, ולא דעתו של רבי יצחק, עד שבא רב עוקבא בר חמא - ופירשם. ועיין מה שכתב בזה הנחלת דוד.

אי מדובר שמצאם באופן שניכר בהם שאבדו בדרך **נפילה**, שנפלו מן האדם בלא ידיעתו, אם כן, **אפילו** אם מצא **טובא** [יותר] מקב, שנתפזרו בארבע אמות, **נמי** יהיו של המוצא, שהרי אין בהם סימן, ואם כן, ודאי נתייאשו מהם בעליהם, שהרי לא יוכלו להוכיח שהפירות שלהם! [429]

ואי מצאם בדרך **הינוח**, שניכר בפירות שהניחם שם אדם מדעתו, אם כן, **אפילו** אם היו הפירות **בציר מהכי**, פחות מקב, **נמי לא** יהיו שלו, שהרי הניחם בעליהם מדעתו, ובודאי ישוב לקחתם!

אמר רב עוקבא בר חמא: אכן אין מדובר במשנתנו בדרך נפילה, ואף לא בדרך הנחה ממש, שהניחם שם ובדעתו לשוב לקחתם. אלא, **במכנשתא דבי דרי עסקינן** [430]. שנמצאו הפירות במקום אסיפת הגרנות, ובתקופה שאוספין את הגרנות, ודש בעל הגורן את תבואתו, ולקח את עיקר הפירות, ונשארו שם הפירות הללו שנמצאו עתה [431].

ולכן, **קב** פירות המפוזרים **בשטח** של **ארבע אמות**, **דנפיש טרחייהו**, שטירחא גדולה היא לקבצן, אנו אומרים **שלא טרח איניש**, **ולא הדר אתי ושקיל להו** [לא יטרח בעליהם לשוב עליהם לקחתם], אלא **אפקורי מפקר להו** [432], ולכן הרי אלו של מוצאן.

[429] נחלקו הראשונים בדין פירות מפוזרין בדרך נפילה. התוס' כתבו שאינם שלו, לפי שהוא ייאוש שלא מדעת, וקיימא לן דלא הוי ייאוש. והרמב"ן והרשב"א והרמב"ם כתבו, דהרי אלו שלו. וכתב הנמו"י הטעם, כיון שפירות יותר מקב - חשובים הם. ועוד, שיש להם משקל המכביד על נושאם, לכן מרגיש בהם כשנפלו. או משום חשיבותם, או משום כבדם. ועיין בטור [סימן רס"ב] מה שהקשה על הרמב"ם. ובטעם התוס' כתב הדרישה, שסתם פירות היינו תבואה, וכיון שאינה ראויה לאכול מיד, אלא רק לאחר טחינה לישה ואפיה, אינה נקראת דבר חשוב. וגם טעם יקירי לא שייך בתבואה, שאין אדם נושאה על כתפו, אלא על גבי בהמה, ולכן כשנופלת - אין מרגיש בנפילה. ובדברות משה כתב, שטעם "חשיבי" שייך רק בדבר שהמין חשוב מצד עצמו, ולא מצד ריבויו. והראיה, שגבי מעות, אדם ממשמש אף בפרוטה אחת!

[430] יש לדקדק, למה העמיד רבי יצחק את משנתנו במכנשתא דבי דרי, ולא פירש בדרך נפילה, ואפילו טובא נמי? וכתבו התוס', דהיינו משום שבדרך נפילה הוי ייאוש שלא מדעת, וקיימא לן שלא הוי ייאוש. והראב"ד בשמ"ק תירץ, דהיה קשה לרבי יצחק, למה שנינו במשנתנו גם פירות מפוזרין וגם מעות מפוזרות, ולכן פירש שפירות מפוזרין הוא ענין אחר, ומטעם הפקר. וע"ע בראשונים מה שכתבו בזה.

[431] כך פירש רש"י. אבל לשון הרמב"ם והטור: "המוצא במקום הגורן". וכתבו הסמ"ע והפרישה, שנחלקו בדין מכנשתא דבי דרי. שלפי רש"י, העיקר הוא שנמצא בשעת אסיפת הגרנות. ולפי הרמב"ם והטור, הכל תלוי במקום המציאה. שאם נמצאו במקום הגרנות, אף לאחר זמן הדישה, תולים בכך שהבעלים דשום כאן, והשאירו את הפירות המפוזרין.

[432] הב"ח הקשה מכאן על שיטת הרמב"ם, שסובר שאבידה מדעת אינה הפקר. שכתב: "המאבד ממונו לדעת אין נזקקין לו וכו' השליך כיסו ברשות הרבים והלך לו, הרי זה אבד ממונו לדעתו, ואע"פ שאסור לרואה דבר זה ליטול לעצמו, אין זקוק להחזיר, שנאמר אשר תאבד, פרט למאבד לדעתו". והרי כאן אמרנו שהרי אלו שלו! ותירץ, שבמכנשתא דבי דרי, מודה הרמב"ם שהוא הפקר גמור, שכיון שנטל פירותיו לאחר דישה, ונותרו אלו ולא נטלן, גילה דעתו שאינם חשובים לו, והרי זה כאילו הפקירם בפירוש, שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו. והט"ז כתב בדעת הרמב"ם, שאנן סהדי שבעל הפירות לא יטריח עצמו עבור קב בד' אמות. ובדומה לזה כתב הנתיבות, שאומד חכמים הוא שמפקירם, וכמו שהגמרא אומרת לקמן גבי גללים.

אבל **בציר מהכי**, אם היו הפירות מפוזרין בפחות מארבע אמות, שאין הטירחה לקבצן מרובה כל כך, **טרח** בעליהם **והדר אתי ושקיל להו**, **ולא מפקר להו**, ולכן צריך להכריז עליהן.

בעי רבי ירמיה: אם מצא אדם **חצי קב** פירות, מפוזרים **בשטח** של **שתי אמות**, **מהו**, מה הדין, האם צריך להכריז עליהם, או לא? [433]

וביאור הספק:

כשמצא **קב בארבע אמות**, **טעמא מאי**, מאיזה טעם אנו אומרים שנתייאש מהם בעליהם, האם עיקר הטעם הוא **משום דנפיש טרחייהו**, שטירחא מרובה היא לאספם, ואם כן, אם מצא **חצי קב בשתי אמות**, **כיון דלא נפיש טרחייהו** [שאין טרחתם מרובה], שהרי הם מפוזרים רק בשתי אמות - **לא מפקר להו** בעליהם.

או דלמא, שמא עיקר הטעם שכשמצא קב בד' אמות נתייאש מהם בעליהם, היינו **משום** דקב פירות **לא חשיבי**, אינם חשובים לו כדי שיחזור לקחתם, ואם כן, גם **חצי קב בשתי אמות**, **כיון דלא חשיבי** [אינם חשובים בעיניו] - **מפקר להו**.

עוד נסתפק רבי ירמיה: אם מצא **קביים** [שני קבין של פירות], מפוזרים **בשטח** של **שמונה אמות**, **מהו**?

האם נאמר שכשמצא **קב בארבע אמות טעמא מאי**, מהו הטעם שאנו אומרים שנתייאש מהם בעליהם - **משום דנפיש טרחייהו**, ואם כן, **כל שכן** כשנמצאו **קביים** מפוזרים **בשמונה אמות**, **כיון דנפישא טרחייהו טפי** - ודאי **מפקר להו** בעליהם.

או דלמא: שמא הטעם שנתייאש מהם בעליהם היינו **משום** דקב פירות **לא חשיבי**, ואם כן, כשמצא **קביים בשמונה אמות**, **כיון דחשיבי** - **לא מפקר להו**.

עוד נסתפק רבי ירמיה: אם מצא **קב שומשמין** [שדמיהם יקרים, ומצד שני, טורח איסופן רב מאד] מפוזרים **בשטח** של **ארבע אמות** - **מהו**?

האם נאמר שקב **בארבע אמות טעמא מאי**

- **משום דלא חשיבי**, ואם כן, כשמצא **שומשמין**, **כיון דחשיבי**, היות ויקרים הם - **לא מפקר להו**.

או דלמא: שמא הטעם הוא **משום דנפיש טרחייהו**, **וכל שכן** כשמצא **שומשמין**, **כיון דנפיש טרחייהו טפי**, שהרי הם דקים וקטנים, וקשה לאספם - **מפקר להו**.

[433] הקשו התוס', הרי קב בארבע אמות - היינו נמי חצי קב בשתי אמות, ומאי קמבעיא ליה?! ותירצו, שכיון שיש לו ללקוט רק חצי קב, יגמור וילקוט הכל. אבל כשיש לו קב ללקוט, אינו מלקט כלל. עוד תירצו, שקב בארבע אמות - היינו ארבע אמות מרובעות, וחציין הוא חצי קב בשתי אמות על ארבע. ואילו הספק כאן הוא בחצי קב בשתי אמות על שתי אמות. אבל הריטב"א בשמ"ק כתב שספק הגמרא הוא בשתי אמות על ארבע אמות, אבל בשתים על שתים - ודאי אינו הפקר. וכן הוא דעת הטור.

עוד נסתפק רבי ירמיה: אם מצא **קב תמרי בארבע אמות**, או שמצא **קב רמוני בארבע אמות - מהו**? [434]

האם נאמר שכשמצא **קב בארבע אמות**, **טעמא מאי**, **משום דלא חשיבי**, ואם כן, כשמצא **קב תמרי בארבע אמות**, או שמצא **קב רמוני בארבע אמות נמי**, **כיון דלא חשיבי - מפקר להו**.

או דלמא: שמא הטעם הוא **משום דנפישא טרחייהו**, ואם כן, טעם זה שייך דווקא בתבואה, שקשה לאספה. אבל **קב תמרי בארבע אמות**, **וקב רמוני בארבע אמות**, **כיון דלא נפיש טרחייהו**, שהרי פירות גדולים הם, ואין טורח באסיפתן - **לא מפקר להו**.

מאי?

ומסקינן: **תיקו** [435].

הקדמה לסוגיית יאוש שלא מדעת.

בכל אבידה ישנם שלשה שלבים:

א. עצם אבדן החפץ.

ב. היוודעות הבעלים על אבידתם, ויאושם ממנה.

ג. נטילת החפץ על ידי המוצא.

אם סדר הדברים היה כפי שהזכרנו, הרי יאוש זה הוא "יאוש מדעת". שעוד לפני שניטלה המציאה על ידי המוצא, כבר ידעו הבעלים על אבידתם, ונתייאשו ממנה. ואם כן, האבידה הגיעה ליד המוצא לאחר יאוש הבעלים, וזכה בה מן ההפקר, ונמצאת בידו בהיתר מהזמן שהגביהה.

אולם, אם סדר הדברים היה אחרת, שקודם נטל המוצא את המציאה, ורק אחר כך נודע לבעלים על אבידתם - ונתייאשו, זהו "יאוש שלא מדעת".

והנדון הוא, מה הדין ביאוש כזה. האם נאמר שהואיל ובאה המציאה לידו קודם יאוש, לא באה לידו בהיתר, אף שלא נתכוין לגזלה, ולכן אינו זוכה בה.

[434] כך היא הגירסא לפנינו, שהספק הוא על כל מין בפני עצמו. אבל הרמב"ם כתב: "היה הקב מב' וג' מינים כמו תמרים שומשמים ורמונים, כל אלה ספק". וכתב בהגהות הגר"א שהרמב"ם גרס בסוגייתנו: "שומשמי תמרי ורמוני מאי וכו'". והנחלת דוד ביאר את הספק על פי מה שכתבו התוס', שבמקום שיש לו טורח ללקט - אינו מלקט כלל. והסתפקה הגמרא אם זה דווקא במין אחד, אבל בכמה מינים, מלקט היום מין אחד, ולמחר מין אחר, או דלמא גם בכמה מינים אינו מלקט לחצאין.

[435] כתב האור זרוע, שבכל בעיות אלו, לכתחילה לא יטול, ואם נטל - לא יחזיר, ויהא מונח עד שיבא אליהו. והרא"ש כתב: "וכיון דלא איפשיטא, ספיקא דאורייתא לחומרא - וחייב להכריז. והרמב"ם פסק: "לפיכך לא יטול, ואם נטל - אינו חייב להכריז".

או שמא, הואיל ומה שלא נתייאשו הבעלים היינו מחמת חוסר ידיעה, משום שלא הרגישו באבידתם, ואילו היו יודעים, ודאי היו מתייאשין, לכן אף שלא היה יאוש בפועל, מכל מקום נחשב מצב זה כיאוש, והרי באה המציאה ליד המוצא בהיתר.

דף כא:

איתמר: (תחילת העמוד) **יאוש שלא מדעת**, אבידה שאילו היה יודע בעליה שאבדה ממנו, ודאי היה מתייאש ממנה, אבל עתה, כשמצאה המוצא, עדיין לא ידעו הבעלים שאבדה מהם אבידה. וכשנודע לבעלים, כבר היתה המציאה ביד המוצא.

אביי אמר: **לא הוי יאוש**, ואין המוצא זוכה במציאה. ואם יבואו הבעלים ויוכיחו שהם בעלי האבידה, חייב ליתנה להם.

ורבא אמר: אף בכהאי גוונא - **הוי יאוש**, וזכה המוצא במה שבידו.

ועתה מבארת הגמרא את מחלוקתם של אביי ורבא:

בדבר שיש בו סימן - כולי עלמא לא פליגי, דיאוש שלא מדעת **לא הוי יאוש**. **ואף על גב דשמעיניה דמיאש לסוף** [למרות ששמענו את בעל האבידה שנתייאש לבסוף, כשנודע לו שאבדה ממנו] - **לא הוי יאוש**.

והטעם, משום **דכי אתא** האבידה **לידיה** של המוצא - **באיסורא הוא דאתא לידיה**, משום שדבר שאינו עשוי להתייאש הוא, **דלכי ידע** בעל האבידה **דנפל מיניה - לא מיאש**. משום **שמימר אמר** [שאומר המאבד בליבו]: הרי **סימנא אית לי בגויה** [יש לי סימן באבידה], **יהבנא סימנא - ושקילנא ליה** [אתן את הסימן, ואטלנה] [436].

[כתבו הראשונים, שאין הכוונה שנטלה באיסור ממש, שהרי לא נתכוין לגזלה, ואדרבה, מוטלת עליו חובה להגביהה, כיון שיש בה סימן! אלא הכוונה שנטלה בשעת איסור, דהיינו לפני יאוש, בשעה שעדיין היתה ברשות הבעלים, ודומה כאילו נטלה מידם. וכיון שלא זכה בה, הרי ידו כיד הבעלים, והרי הוא כנפקד, ואם כן, החפץ עדיין ברשות הבעלים, ובכהאי גוונא לא מועיל יאוש] [437].

[436] ביאר המהר"ם שיף, שמה שהגמרא אומרת "דלכי ידע וכו לא מיאש וכו'", אין הכוונה שכשנודע לו מהנפילה לא נתייאש, ורק לאחר זמן נתייאש, אלא הכוונה ב"לכי ידע" היא, שאילו היה יודע שנפל ממנו, לא היה מתייאש, אף שעתה שנודע לו - נתייאש. וכתב שכן משמע מפירוש רש"י ומתוס'.

[437] הקשה קצוה"ח [סימן רנ"ח סק"ט], לשיטת הסוברים שכשנטל אבידה לפני יאוש על מנת לגוזלה - מועיל ייאוש שלאחר מכן, אם כן, היאך מדובר כאן, אם נאמר שהגביהה לעצמו, הרי מועיל ייאוש שלבסוף! ואם הגביהה על מנת להשיב, אם כן, גם בהגביהה לאחר יאוש לא זכה בה, שהרי לא נתכוין לזכות בה! ותירץ, שאכן נתכוין להחזיר לבעלים, ומכל מקום, אם הגביהה לאחר יאוש, אף שלא קנה בהגבהתו, שהרי לא נתכוין לקנות, יכול לזכות בה לאחר מכן, שהרי לא נעשה שומר לבעלים, וגם לא זכו הבעלים מדין מגביה מציאה לחבירו, שהרי לא נתכוין לזכות עבורם. אבל הנתיבות [שם סק"א] כתב, שבכהאי גוונא זכו הבעלים מדין מגביה מציאה לחבירו, ואף שלא נתכוין לזכות עבורם, מכל מקום, הרי הגביה להחזיר להם, ולכן זכו בהגבהתו. ובתירוץ קושית הקצות

ואילו **בזוטו של ים**, שיש מקומות בשפת הים, שדרך הים לחזור לאחוריו עשר או חמש עשרה פרסאות פעמיים ביום, ושוטף מה שמוצא שם - והולך [438], וכן **בשלוליתו של נהר**, שהנהר עולה על גדותיו, ושולל ושוטף מה שמוצא על שפתו,

במקרים אלו, **אף על גב דאית ביה סימן** באבידה - **רחמנא שרייה** [התורה התירתה], אף אם הגיעה ליד המוצא לפני יאוש, **כדבעינן למימר לקמן** [כפי שיתבאר בגמרא להלן] [439].

כי פליגי אביי ורבא - **בדבר שאין בו סימן**.

אביי אמר: יאוש שלא מדעת **לא הוי יאוש**, **דהא לא ידע** הבעלים **דנפל מיניה**, ולמעשה לא נתייאש!

רבא אמר: בכהאי גוונא **הוי יאוש**. כיון דהרי **לכי ידע** הבעלים **דנפל מיניה** האבידה - ודאי **מיאש**, משום **שמימר אמר** בליבו: **סימנא לית לי בגויה** [אין לי בה סימן]! לכן הרי זה כאילו **מהשתא הוא דמיאש**, שהרי נפלה ממנו, ולכשיודע לו - שוב אין דעתו עליה [440] [441].

כתב, שמדובר שהמגביה נתכוין לעשות במציאה כדינה, שאם עדיין לא נתייאשו הבעלים - יחזירנה להם, ואם יתברר שנתייאשו - יחזיקנה לעצמו.

[438] ו"זוטו" - לשון גודל ושירוע הוא בלשון יווני. כדאיתא במסכת מגילה, שכתבו הזקנים לתלמי המלך במקום "ואל אצילי בני ישראל" ואל זאטוטי בני ישראל.

[439] נחלקו הראשונים בטעם הדבר. הרמב"ן והרשב"א ועוד ראשונים סוברים שאין הטעם משום שנתייאשו הבעלים, אלא גזירת הכתוב היא. אבל רש"י במסכת בבא קמא [ס"ו א, ד"ה מוצא אבידה] פירש, שמכאן למדנו את דין יאוש. וכן הביאו התוס' לקמן [כ"ז א] מהירושלמי. וכן כתב הרמב"ם [פי"א מגזילה ואבידה]: "המוצא אבידה בזוטו של ים וכו' הרי זו של מוצאה שנאמר וכו' שזה ודאי נתיאש הימנה". והקשה הרמב"ן, לשיטה זו, למה מודה אביי שבזוטו של ים הרי אלו שלו, הרי זה יאוש שלא מדעת? ותירץ הנחלת דוד, שאביי נחלק על רבא דווקא בדבר שסתמו עומד ליאוש לכשיודע לו. אבל בדבר שברור שיתייאש, כזוטו של ים, מודה הוא לרבא שהוי יאוש. ובדעת הרמב"ם כתב בחי' רבי מאיר שמחה, שאכן עיקר הדין של זוטו של ים, הנלמד מהפסוק "אשר תאבד ממנו", אינו מחמת יאוש בעלים. אבל ממקרא זה למדים רק שפטור מדין השבה, אבל עדיין לא הותר לזכות בה. ולכן כתב הרמב"ם שבאופן כזה ודאי נתייאשו הבעלים, שמשום כך הותרה למוצאה. ובחזון יחזקאל [על התוספתא, פ"ב] כתב, דאכן ודאי שגם לדעת הרמב"ם ההיתר הוא מגזירת הכתוב, אלא שזה רק כשנאבד באופן שודאי יהיה יאוש בעלים, ולכן הזכיר הרמב"ם "שזה ודאי נתיאש ממנה", אבל אכן אין צריך לדקדק בדעת הבעלים, אלא, כל שאבד באופן כזה שודאי נתייאשו הבעלים - הותר מגזירת הכתוב.

[440] כתב מהר"ץ חיות, שטעמו של רבא הוא, משום שנחשב כאילו כבר התייאש, לפי שכך הוא טבע בני אדם, להתייאש מדבר שאין בו סימן. ואף אם כשנודע לו צווח שאינו מתייאש - בטלה דעתו. ותמה עליו הגדולי שמואל, הרי הגמרא מדמה יאוש שלא מדעת בגניבה ליאוש שלא מדעת באבידה, ובגניבה הרי ודאי מועיל אם כשנודע לו צווח שלא נתייאש! וביאר, שהואיל ובדרך כלל מתייאש כשנודע לו, הרי הדבר חשוב כעומד כבר עתה במצב של יאוש. ואפילו אם מת המאבד קודם שנודע לו - הרי זה ייאוש [כפי שבענין זכין לאדם שלא בפניו, אם מיחה כשנודע לו - מועילה מחאתו. ובכל זאת, אם מת קודם שנודע לו, חלה הזכיה]. ובברכת שמואל כתב, שרבא סובר שאין צריך דעה מפורשת לענין יאוש, אלא, כיון שדבר זה עומד ליאוש - נחשב כדעת לענין זה. ובחי' הגר"ש שקאפ [סימן כ'] ביאר את הדבר, שאכן ענין יאוש אינו חלות, שעל ידי היאוש חל דין היתר לזכות בחפץ, שאם כן, ודאי היה צריך מחשבה בפועל, ולא היה די באומדן דעתו. אלא ענין יאוש הוא התרצות, וסובר רבא שדי לנו בזה שיש אומדנא שאילו היה יודע - היה מתרצה, והרי זה כהתרצות בפועל. ויש מהאחרונים שביארו שבזה גופא נחלקו אביי ורבא, אם ייאוש פועל חלות, או שהתורה התירה דבר שבעליו נתייאשו ממנו.

[441] כתב הראב"ד [בשמ"ק]: "הך פלוגתא דאביי ורבא ביאוש שלא מדעת - קשיא לי, דשייכא ליש ברירה ואין ברירה, וליפלגי בעלמא! אלא שיש למבין להפליגו מענין ברירה". וביאר באור שמח [פרק ג' מהל' שקלים], שדין

[**סימן: פמג"ש ממקגט"י ככסע"ז**].

תא שמע ממשנתנו, ששנינו שאם מצא **פירות מפוזרין** - הרי אלו שלו. והטעם, משום שאין בהן סימן, ולכן הבעלים מתייאש מהן.

והא בשעה שמצאן המוצא - **לא ידע** עדיין בעל הפירות **דנפל מיניה**, והרי זה יאוש שלא מדעת!? [442]

אלא, מוכח מכאן, שיאוש שלא מדעת - הוי יאוש! [443]

יש ברירה נאמר רק בדבר שנעשה על הספק על סמך הבירור שלאחר מכן, ומועילה עשיה זו לדעת מי שסובר שיש ברירה. אבל כאן, כיון שאין ידיעה כלל, לא אמרינן אינלאי מלתא למפרע להחשיב דבר שאינו ידוע - כידוע. וכן בדין תרומה שלא מדעת הבעלים, ובדין הכשר פירות, שהגמרא מדמה להלן ליאוש שלא מדעת, אין ידיעה כלל בשעת הרמת התרומה ובשעת ירידת הטל. וכן מוכח מהגמרא במסכת עירובין [פ"ב א], במניח עירוב לכל הרוצה לילך לבית המשתה, שמועיל רק אם קיבל עליו מבעוד יום. ושואלת הגמרא: "שמעת מינה אין ברירה! דאי יש ברירה, תיגלי מילתא למפרע דמבעוד יום הוה ניחא ליה! אמר רב אשי: הודיעוהו ולא הודיעוהו קתני". ומפרש רש"י: לא הודיעוהו עד שחשכה, מאי ברירה איכא, הא לא הוה ידע דאיכא עירוב, דנימא דעתו עילויה! מוכח מדבריו, ש"יש ברירה" אינו עושה חוסר ידיעה כידיעה.

[442] כתבו הראשונים והאחרונים, שאף שנקטה הגמרא לשון "והא לא ידע וכו'", אין הכוונה שודאי לא ידע, אלא, שמא לא ידע שנפל ממנו. וכתב המגיד משנה [פי"א מהל' גזילה ואבידה, הלכה ה'], שמוכח מכאן, שספק יאוש שלא מדעת - אסור. וביאר הגרעק"א בדו"ח, שאף שהמוצא מוחזק בחפץ, מכל מקום מעמידים את המציאה בחזקת מרא קמא [וכתב בשערי ישר, דאף במטלטלין שייך חזקת מ"ק כנגד מוחזק, במקום שאין הבעלים עושים מעשה הוצא מרשותם ברצון ובכוונה]. והפנ"י לקמן [כה ב] כתב, שמעמידים את המאבד על חזקתו, שכשם שלא ידע על האבידה בשעת הנפילה, כך אינו יודע עתה, בשעה שהגביהה המוצא. ועיין בשערי ישר שהקשה עליו, שהרי זו חזקה דמעיקרא, וכנגדה יש חזקה דהשתא! עיי"ש. ועיין במגיד משנה שם, שהקשה מסוגיין על דברי הרמב"ם, שכתב גבי ספק הינוח: "ואם עבר ונטל, אם היה דבר שאין בו סימן, זכה בו, ואינו חייב להחזירו", למה זכה בו, הרי בא לידו באיסור קודם יאוש, ואף שספק הוא, הרי מסוגיין מוכח שבספק יאוש אזלינן לחומרא! ותירץ בכסף משנה, שמה שאמרינן שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, היינו שאסור לו ליטול. אבל אם עבר ונטל - זכה, שהרי אין לו למי להחזיר, כיון שאין בה סימן, ואף למקום שנטל אין לו להחזיר, וממילא זכה במציאה. ואין אומרים יהא מונח עד שיבוא אליהו - אלא במקום שאמרו זאת. ועיין בדרישה [סימן ר"ס] מה שהקשה על דבריו. והש"ך כתב בדעת הרמב"ם, שסבירא ליה שמה שאמרו שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, היינו שחייב להחזיר אם נתברר לו מיהו בעל האבידה, ואין אומרים שכיון שנתייאש בעליה - זכה בה המוצא. אבל כל זמן שלא נתברר לו, יכול לעשות בה מה שירצה. ולפי זה צריך לומר שמה שהקשתה הגמרא ממה ששנינו במשנתנו "הרי אלו שלו", היינו משום שמשמע למקשה, שגם אם נתברר הבעלים בעדים וכדו', הרי הם של המוצא.

[443] הקשה המהרש"א, מה ראיה ממתניתין, שמא אביי סובר כרבה, שמקום לא הוי סימן, ושסימן העשוי לידרס לא הוי סימן, ואם כן, אפשר להעמיד את משנתנו בדרך הינוח, וכפי שכתבו התוס' לעיל [עמוד א, ד"ה כריכות]! ותירץ, שהקושיא היא לדידן, שקיימא לן כרבא שמקום הוי סימן, וסימן העשוי לידרס הוי סימן, ואם כן, על כרחך משנתנו מדברת בדרך נפילה. ואף קיימא לן כאביי, שיאוש שלא מדעת - לא הוי יאוש, ואם כן, יקשה ממתניתין אהלכתא! ויש שתירצו, שהתוס' נתכוונו לומר, שלמאן דאמר מקום הוי סימן, אפשר להעמיד את משנתנו בין בדרך נפילה ובין בדרך הינוח, אבל לא מסתבר לומר שמשנתנו מדברת רק בדרך הינוח, שהרי דוחק הוא לומר שהניח מספר מעות או פירות כדי לפוש, ושכחם שם! [עיין במגן גבורים]. אמנם בדרוש וחידוש להגרעק"א כתב, דאף בדרך הינוח אין זה נחשב כאבידה מדעת, שהרי מה שהינוח זה נחשב כאבידה, היינו משום שאנו אומרים שמתחילה הניחם שם, ואחר כך שכחם. אם כן, כל זמן שלא נזכר באבידתו, הרי זה יאוש שלא מדעת [אבל בנתיבות המשפט [סימן ר"ס סקט"ו] כתב דהוי יאוש מדעת. וכן איתא בפירוש בתוס' הרא"ש: "כי פריך בגמרא לאביי מכולה מתני' וכו' לא פריך מכריכות, דכולהו אייריי דרך נפילה וכו', אבל כריכות דרך הינוח מידע ידעי וכו'". וכך כתב גם הגר"א].

ודוחה הגמרא: **הא אמר רב עוקבא בר חמא, שהכא במכנשתא דבי דרי עסקינן**, וכפי שנתבאר לעיל, **דאבידה מדעת היא** [444]. שלא נפלו ממנו, אלא מדעתו הניחם שם, והפקר הם [445].

תא שמע ממשנתנו, ששנינו שאם מצא **מעות מפוזרות - הרי אלו שלו**.

ואמאי? הא לא ידע דנפל מיניה!

ודוחה הגמרא: **התם נמי**, אין זה ייאוש שלא מדעת, **וכדרבי יצחק, דאמר** להלן לגבי ענין אחר: "**אדם עשוי** [רגיל] **למשמש בכיסו בכל שעה ושעה**" [כשאדם נושא בכיסו דברי ערך, כמו מעות, רגיל הוא למשמש בו כל שעה, לבדוק אם לא נפלו המעות]. **והכא נמי**, גם לענינינו, שייכת סברא זו, **שאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה ושעה**, ולכן, ודאי ידע הבעלים שאבדו ממנו המעות קודם שמצאן המוצא, ואין זה ייאוש שלא מדעת.

תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: **עיגולי דבילה וככרות של נחתום - הרי אלו שלו**.

ואמאי? והא לא ידע דנפל מיניה! ודוחה הגמרא: **התם נמי, אגב דיקירי**, כיון שעיגולי דבילה וככרות, דברים כבדים הם - **מידע ידע בהו** בעליהם שאבדו ממנו מיד כשנפלו, שהרי הוא חש שהוקל מעליו המשא. ואם כן, אין זה ייאוש שלא מדעת.

תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: **ולשונות של ארגמן - הרי אלו שלו**.

ואמאי? הא לא ידע דנפל מיניה!

ודוחה הגמרא: **התם נמי, אגב דחשיבי**, כיון שלשונות של ארגמן חשובים הם, רגיל האדם הנושאן ל**משמושי ממשמש בהו** כל שעה, כדי לוודא שלא נפלו, **וכדאמר רבי יצחק** לגבי מעות, שאדם עשוי למשמש בכיסו כל שעה.

תא שמע ממה ששנינו בברייתא: **המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ובכל**

---

[444] כתבו קצוה"ח [סימן רס"א סק"ד] והמחנה אפרים [הל' זכיה מהפקר סימן ו'], שלכאורה מוכח מכאן, שבאבידה מדעת - מותר למוצא ליטלה לעצמו. וקשה על דעת הרמב"ם, שפסק שבאבידה מדעת רק אין חיוב השבה, אבל אינה כהפקר לזכות בה! ותירץ קצוה"ח, שכוונת הגמרא היא, שכיון דהוי אבידה מדעת ופטור מהשבה, מועיל הייאוש שאחר כך. והגרנ"ט תירץ, שדבר האבוד מן הבעלים, כמו במכנשתא דבי דרי, אם אין על המוצא חיוב השבה, מותר לו ליטלה לעצמו, לפי שאיסור גזילה הוא רק בדבר הנמצא ברשות הבעלים. אבל בדבר האבד, רק החיוב להשיבו עושהו כדבר שברשותו, שיהא אסור בגזילה. ולכן, אם אין באבידה חיוב השבה, מותר למוצא לזכות בה. אבל בכנון שהשאיר פרה ברפת שאין לה דלת, או משליך כיסו לרשות הרבים, שדעתו עליהם, אלא שאינו חושש לשמרם, הרי זה כדבר שברשותו, שיש עליו איסור גזילה, ואסור ליטלו לעצמו.

[445] מכאן הקשה הטור על הרמב"ם, שכתב: "מצא פירות מפוזרין דרך נפילה הרי אלו שלו", והרי כאן אמרינן שמדובר דווקא במכנשתא דבי דרי, אבל דרך נפילה - אסורין, שהרי הוי ייאוש שלא מדעת! וכתבו הראשונים לישב, דסבירא ליה לרמב"ם, שאחר שנתחדש במסקנת הגמרא, שבדברים שהם יקירי וחשיבי - הוי ייאוש מדעת, שוב אין צריך לאוקימתא דמכנשתא דבי דרי, שהרי אפשר להעמיד את דין פירות מפוזרים בחשיבי או יקירי, דהוי אבידה מדעת.

מקום שהרבים מצויין שם - הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן [446]. **והא לא ידע** הבעלים **דנפל מיניה!**

אמר רבי יצחק: אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה, ולכן ודאי ידע הבעלים שנפלו ממנו המעות עוד קודם שמצאן אדם זה [447].

כתוב בתורה: "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט וגו' לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אלקיכם". כאן נאמרה מצות הנחת לקט בעת הקצירה. והיינו, שאם נפלו בשעת הקצירה שיבולת אחת או שתים, צריך להניח אותן לעניים.

ואולם, אם ברור לנו שלא יבואו יותר עניים ליטול את הלקט, הרי הוא הפקר לכל, ומותר לכל אדם. וצריכים אנו לברר, מאיזה זמן מותר הלקט לכל.

תא שמע: מאימתי כל אדם, ולא רק העניים, **מותרים בלקט - משילכו בה הנמושות** [448].

---

[446] קצוה"ח [סימן רנ"ט סק"א] הקשה מכאן על שיטת הרמב"ן, שכתב שלפיכך בהגביה מציאה לפני יאוש - אינה נקנית לו על ידי היאוש, משום שידו של המוצא כיד הבעלים, ושומר שכר שלהם הוא, ונחשב החפץ ברשותם, ויאוש ברשות - אינו מועיל. והרי בית הכנסת - כחצר השותפין הוא, כדאיתא במסכת נדרים [מ"ו ב], ואם כן, לא יצאה האבידה מרשות הבעלים, והיאך מועיל בה יאוש? ותירץ, שאף לשיטת הרמב"ן מועיל יאוש ברשות, אם האבידה מונחת בחצירו בענין שהחצר אינה קונה. וע"ע בנתיבות המשפט מה שתירץ בזה. ובחי' רבי מאיר שמחה כתב, שדברי הרמב"ן הם דווקא כשהאבידה ביד מי שמצווה להשיבה וחייב בשמירתה, שאז כיון שיאוש הבעלים הוא מפני שסבור שאבד החפץ מרשותו, ואם היה יודע שהוא נמצא בהשגחת אדם שמצווה להשיבה לו - לא היה מתיאש, לכן הרי זה יאוש בטעות. מה שאין כן כשהחפץ נמצא ברשותו, אבל אינו תחת השגחתו, וכל אדם יכול להשחיתו ולאבדו - מועיל היאוש.

[447] הקשו התוס', כיון שכבר הקשה ממעות מפוזרים של משנתנו, מה מקשה הגמרא שוב מברייתא זו? ועוד, למה לא אמר רבי יצחק את דבריו על משנתנו? ותירצו, שעדיף לגמרא להקשות מהברייתא, שמזה שאמרה הברייתא את הטעם "מפני שהרבים מצויין שם", משמע שבכל ענין הרי אלו שלו, אף כשיש סימן. וגם משמע שהרי אלו שלו אף אם כשהגביה את המציאה, עדיין היה בעל האבידה בבית המדרש, ולא ידע שנפל ממנו. והגרעק"א [בדרוש וחידוש ח"ב בהשמטה לכתובות] כתב לתרץ את קושית התוס', דעל הקושיה ממשנתנו היה אפשר לתרץ שמדובר במחצה עכו"ם ומחצה ישראל, ולכן מותר למוצא מספק ספיקא. שמא של עכו"ם היא, ואף אם של ישראל היא, שמא ידע - ונתייאש. אבל בברייתא שמצא בבתי כנסיות, והגמרא לקמן מעמידה בבתי כנסיות של ישראל דיתבי בהו עכו"ם, וכיון דהוי רוב ישראל - אין ספק ספיקא, לכן מקשה הגמרא מהברייתא. ועיין בנחלת דוד מה שכתב בישוב קושיות התוס'. ובביאור תירוץ התוס' כתב מהר"ם שיף, שהכל תירוץ אחד הוא, שכשם שהברייתא מדברת בכל ענין, אף ביש בו סימן, הוא הדין שמדובר אף שכשהמוצא הגביה, בעל האבידה עדיין בבית המדרש, ואינו יודע שנפל ממנו. והגרעק"א [בדו"ח] כתב, דלתרץ את המשנה די לנו אם נאמר שמה שאדם עשוי למשמש - גורע את חזקת מרא קמא של הבעלים, והוי כמו ספק השקול, ויזכה המוצא מספק. מה שאין כן בברייתא, שמדובר שיש סימן באבידה, ויכולים הבעלים לטעון טענת ברי שלא ידעו שאבדה מהם האבידה, וטענת המוצא היא רק טענת שמא, ואם כן, למה שנינו בברייתא שהרי אלו שלו? אלא, על כרחך צריך לומר שסברת "אדם עשוי למשמש וכו'" עושה את טענת המוצא לטענת ודאי, ולכן אמר רבי יצחק את דבריו על הברייתא. וע"ע בשטמ"ק ובמהרש"א מה שהביאו בזה.

[448] הקשה רעק"א בתוספותיו [על המשנה בפאה], למה כל אדם מותר בלקט? יזכה בו בעל השדה בקנין חצר, שהרי חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו! ותירץ בהגהות הרש"ש שם, שכיון שבא הלקט לחצירו קודם יאוש, הרי זה נחשב שבאיסורא אתא לידיה, כמו המגביה מציאה לפני יאוש. אמנם הקשו עליו, הרי כאן לא נתחייב בהשבה, רק יש עליו מצות עשה של "תעזוב", ובכהאי גוונא צריך להועיל היאוש שהיה אחר כך. ובדבר אברהם כתב, שהמשנה באה להשמיענו שעל ידי הליכת נמושות נסתלק דין לקט וממון עניים, וכל אחד יכול לזכות בו.

ואמרינן: מאי נמושות?

ואמר רבי יוחנן: סבי דאזלי אתיגרא [449]. זקנים עניים ההולכים על משענתם בנחת, ורואים כל שיבולת ושיבולת [450]. ואחר שהם עברו בשדה, מתייאשים שאר העניים מלמצוא שם לקט.

ריש לקיש אמר: נמושות - היינו **לקוטי בתר לקוטי** [452]. שלקטו כבר בשדה מספר פעמים [451], שאז מתייאשים שאר עניים.

ויש לתמוה, אמאי מותרים שאר בני אדם ליטול את הלקט? **נהי דעניים דהכא מיאשי**, אמנם העניים של מקום זה נתייאשו כבר, כיון שראו שהלכו בה הנמושות. אבל הרי **איכא עניים בדוכתא אחריתא** [במקום אחר], שאינם יודעים שכבר הלכו הנמושות בשדה, **דאותם עניים לא מיאשי** עדיין! [453]

אלא ודאי שייאוש שלא מדעת - הוי ייאוש, ולכן, כיון שבזמן שעניים של מקום אחר יידעו שהלכו הנמושות בשדה זו - יתייאשו ממנה, הרי זה נחשב כאילו נתייאשו כבר עתה, כשהלכו בה הנמושות, ולכן מותר הלקט לכל אדם.

ודוחה הגמרא: **אמרי**: אכן אפשר לומר שייאוש שלא מדעת - לא הוי ייאוש.

ואה"נ שבעל הבית יכול לזכות בו על ידי חצרו. עוד הקשה הגרעק"א [בדו"ח, עיי"ש], הרי גם לעניים קטנים יש חלק בלקט, והרי הפקרם אינו הפקר, אם כן, מי התיר את חלקם? ותירץ הגרש"ש בשערי ישר על פי מה שכתבו האחרונים, שלמסקנה אין ההיתר מחמת יאוש העניים, אלא שעל ידי יאושם חל ההיתר של "ולא לעורבים", ואם כן, הוא הדין בקטנים, שמאחר ובסופו של דבר הם לא יטלו את הלקט, הרי הוא מותר מחמת "ולא לעורבים".

[449] בערוך מביא שיש גורסין "אתיגדא", והיינו כפי שתרגום המילה "שרביט" [במגילת אסתר] - "תיגדא".

[450] ונקראים "נמושות", מלשון "לא ימושו", שהם ממשמשים והולכים.

[451] ורש"י במסכת תענית [ו' ב] מפרש: "עני מוליך בנו אחריו, שמכאן ואילך פוסקים שאר עניים מללקוט".

[452] ולפי זה, לשון "נמושות" היינו מלשון "לא ימיש". שהם נוטלין ומשין הכל מלפניהם.

[453] הקשו האחרונים [עיין בדבר אברהם ח"א סימן י"ג, ועוד אחרונים], מה הקושיא מעניים דעלמא, הרי אמרינן במסכת חולין: לוי זרע בכישור, לא הוו עניים למישקליה, אתא לקמיה דרב ששת, אמר לו: לעני ולגר תעזוב אותם - ולא לעורבים ולעטלפין", אם כן, מה אכפת לנו שלגבי עניים אחרים הוי יאוש שלא מדעת, הרי סוף סוף הם לא יבואו לכאן ללקט, וישאר הלקט לעורבין ולעטלפין! ותירץ הדבר אברהם, שהפטור של "ולא לעורבין" הוא רק על עיקר מצות עזיבה לעניים, שבמקום שאין עניים - אין מצות עזיבה. אבל כשחלה כבר מצות עזיבה, כגון בענייננו, שבזמן הקצירה היו כאן עניים, נעשה הלקט ממונם של העניים, ואינו יוצא מרשותם - אלא על ידי יאוש. ועיי"ש שהקשה על הרמב"ם, שהביא את הדין שמותר לכל אדם משילכו בה הנמושות, ונתן טעם משום "ולא לעורבין". והרי בסוגיין נתפרש דהיינו משום יאוש! ותירץ, דהיתר יאוש מתיר לכל אדם. אבל לבעל השדה עצמו היה צריך להיות עדיין אסור משום מצות תעזוב, לכן כתב הרמב"ם את הטעם של "ולא לעורבים", שטעם זה מפקיע מצות עזיבה, וממילא יכול גם בעל השדה לזכות על ידי יאוש עניים. אמנם בקובץ שעורים כתב, שאכן אין היתר בלקט משום יאוש, שהרי הלקט אינו ממון עניים, אלא הפקר לעניים. והאיסור לבעלים הוא רק משום מצות עזיבה, ואין יאוש מבטל מצות עזיבה. אלא, טעם ההיתר משילכו בה הנמושות הוא משום "ולא לעורבים", ומה שהקשו מכאן על אביי, היינו לפי שכשם שנחלקו ביאוש אם צריך יאוש בפועל, או שדי שראוי ליאש, כך גם הכא, בפסקו עניים מלחזר אחר הלקט, שעל ידי כך הגיע ההיתר של "ולא לעורבים", לשיטת אביי צריך שתהא ידיעה בפועל שהלכו בה נמושות.

ומכל מקום מזמן שהלכו בה הנמושות - כל אדם מותרים בלקט, למרות שעניים של מקום אחר עדיין אינם יודעים על כך, **כיון דאיכא עניים הכא**, לכן **הנך**, העניים של מקום אחר - **מעיקרא** [מלכתחילה] **איאושי מיאש** מהלקט של שדה זו, **ואמרי** [ואומרים לעצמם]: הרי **עניים דהתם**, של מקום זה, **מלקטי ליה** לפנינו, ובודאי שלא יישאר עבורנו דבר, ואם כן, הרי זה ייאוש מדעת! **תא שמע**: אם מצא **קציעות** [תאנים שקוצצין אותן באיזמל, ומוהל שלהן זב, ושוטחין אותן בשדה להתייבש [454]] **בדרך**, **ואפילו** אם מצאן **בצד שדה** ששוטחין בה **קציעות** להתייבש, שנראה שמאותה שדה הן,

וכן אם הלך ליד **תאנה** הנטועה בשדה, **הנוטה** [שנופה נוטה] מהשדה **לדרך**, **ומצא תאנים תחתיה**, ואין יודעים אם התאנים נשרו מעץ זה, או שאבדו לאחד מעוברי הדרך, הרי הן **מותרות** למוצא **משום גזל** [455], שאין בנטילתן משום גזל.

וטעם הדבר לכאורה, משום שאף שאין בעליהן יודעין עתה שאבדו, כיון שלכשייודע להם - יתייאשו, שהרי אין בהן סימן, הרי זה ייאוש כבר מעתה, וכדברי רבא.

וכיון שפירות הפקר הן, שמותר לכל אדם ליטלן, הרי הן **פטורות מן המעשר**, כדין כל הפקר [456].

ודין זה הוא דווקא בתאנים. אבל **בזיתים ובחרובים**, אם מצאם בדרך תחת עץ - **אסור** ליטלן.

ולכאורה, היינו כדברי אביי, שייאוש שלא מדעת - לא הוי ייאוש. אם כן, הרישא קשה לאביי, והסיפא - לרבא!

ואמרינן: **בשלמא הרישא**, מה ששנינו שקציעות מותרות משום גזל, **לאביי** שסובר שייאוש שלא מדעת לא הוי ייאוש - **לא קשיא**. משום שאפשר לומר ש**אגב** דפירות אלו

---

[454] כך כתב כאן רש"י. ובמסכת ביצה [ג' ב] כתב: "תאנים שנתייבשו בשדה וקצען במקצוע, והוא שם כלי העשוי לכך, וחותכין בו עוקצי התאנים ואחר כך דורסים אותם בכלי עגול, והן נדבקין יחד ונעשין כגבינה, והוא נקרא עגולי דבילה וכו'".

[455] בקצוה"ח [סימן רנ"ט סק"א] הקשה, לשיטת הרמב"ן, שסובר שכשהאבידה ברשות הבעלים אין מועיל יאוש, הרי התאנים שנפלו תחת האילן - ברשותו הם, ואם כן, למה הם של מוצאם?

[456] כך פירשו רש"י ותוס'. והרמב"ם [פ"ג מהל' מעשר הכ"ד] כתב: "מצא תאנים תחת התאנה, הרי הם ספק, שהרי משתנות ומתלכלכות בעפר, שמא מתאנה זו נפלו או מתאנים שנתעשרו". וכתב הכסף משנה, שלפי זה צ"ל שמה שאיתא בברייתא לשון "פטורות", היינו כלפי זיתים וחרובים שחייבים במעשר, אבל באמת אינם פטורות לגמרי, אלא ספק הם. ועיין בחזו"א דמאי [פ"ז אות ח'] שתמה שהרי בכל מקום התנא מפרש שחייבים מספק! והניח בצ"ע רב. והשיג עליו הראב"ד, למה לא נקט שהפטור משום הפקר, והרי מה שמותרות משום גזל - היינו משום שמפקירן, ומההיא טעמא גופא יפטר ממעשרות! ותירץ בכסף משנה, שהרמב"ם חד מתרי טעמי נקט. ותמה עליו במחנה אפרים, אם כן למה כתב הרמב"ם שדינם כספק, יפטרו ממעשר משום ספק ספיקא! ובדברי חיים תירץ, שהרמב"ם שם מדבר בגוונא שבעל הבית מצא תאנים תחת תאנתו, ולכן אין לפטור משום הפקר, שהרי לא חל הפקר על פירות שברשותו. ואילו משנתנו מדברת כשמצאן אדם אחר, שאז בהגבהתו הוציאן מרשות הבעלים, והותר לו משום גזל, ופטור ממעשר בודאי משום הפקר. ועיי"ש מה שכתב עוד.

חשיבי [חשובין הן] - אדם **ממשמש בהו** כל שעה. ואם כן, מיד כשאבדו - נודע לו הדבר, ולא הוי ייאוש שלא מדעת.

וכן מה ששנינו שאם מצא תאנים תחת **תאנה** הנוטה לדרך הרי הן מותרות משום גזל **נמי** אין זה קשה לאביי, משום **שמידע ידיע דנתרא**. כלומר, יודעין הבעלים שדרך התאנה היא שנושרות ממנה תאנים, ומתייאשים מהם מעיקרא, כיון שהם חוששים שהמוצא יחשוב שנפלו מעוברי דרכים - ויטלן לעצמו, והרי זה יאוש מדעת.

אלא סיפא, **לרבא** שסובר שייאוש שלא מדעת הוי ייאוש - **קשיא**!

דקתני: **בזיתים ובחרובים אסור**! ומוכח, שאף שודאי שלכשייודע לו - יתייאש, מכל מקום, כיון שעתה אינו יודע, ואף לא נתייאש מעיקרא, משום שאין רגילות זיתים וחרובים לנשור, אסור בהם! אם כן, מוכח שיאוש שלא מדעת - לא הוי יאוש, וקשיא לרבא! **אמר רבי אבהו**: **שאני** דין **זית**, **הואיל וחזותו** [צורתו] **מוכיח עליו** מאיזה עץ נפל. ולכן, **אף על גב דנתרין זיתי** [אף שנפלו הזיתים מהעץ], אין בעליהם מתייאש מהן, משום **שמידע ידיע** [ידוע] **שדוכתא דאיניש - איניש הוא** [מקומו של האדם - הוא האדם]. כלומר, כולם מכירים ויודעים מאין נשרו הזיתים, ומיהו בעל האילן. ותמהינן: **אי הכי**, **אפילו רישא**, גבי תאנה הנוטה לדרך, **נמי** לא יתייאש בעל התאנים, שהרי ידוע שהם שלו! ולמה שנינו שמותרות משום גזל?

אמר רב פפא: **תאנה - עם נפילתה** מהעץ, מיד היא **נמאסת**, מתלכלכת ומתקלקלת, ואינה חשובה עוד לבעליה [457]. ולכן, כיון שיודע בעל התאנה שדרך התאנים לנשור מהעץ, הרי הוא מתייאש מהן מתחילה [458].

מה שאין כן זיתים, שאינם ניזוקין על ידי הנפילה [459].

[457] הפני יהושע פירש, שקושיית הגמרא "אי הכי אפילו רישא נמי" והתירוץ שעם נפילתה נמאסת - הם גם על קציעות, שאף קציעות, כיון שטרם נתייבשו [כפי שכתבו התוס' בד"ה ופטורות], נמאסות בנפילה. אמנם יש מהאחרונים שפירשו שהקושיה והתירוץ הם דווקא על תאנה, ולא על קציעות. והיינו משום שגבי קציעות לא שייך לומר "מידע ידיע", לפי שכולן שוות. ואף לא שייך בהן שנמאסות, שהרי לא נפלו מהעץ, אלא רק נמצאו בצד שדה קציעות.

[458] כך פירש רש"י. והקשה עליו הלחם משנה [פט"ו מהל' גזילה ואבידה הלט"ו], למה הוצרך לפרש שמעיקרא נתייאש ממנה, הרי לשיטת רבא קיימינן השתא, שיאוש שלא מדעת - הוי יאוש! ויש מהאחרונים שתירצו, שבכהאי גוונא גם רבא מודה שצריך שתהיה לו ידיעה, לפי שאם אינו יודע בנפילתה, אפשר שלעולם לא ידע שאבדה לו, ובכי האי לא אמר רבא שיאוש שלא מדעת הוי יאוש. אמנם בגידולי שמואל איתא שאף בכהאי גוונא חשיב יאוש. ובנחלת דוד תירץ על פי מה שכתבו הראשונים שגם אביי סובר את הטעם של "חזותו מוכיח עליו", שהרי רבי אבהו שקדם הרבה לאביי ורבא אמרו! ועוד, שלא מסתבר שנחלקו אביי ורבא בדבר שהוא במציאות. וכיון שכן, אף אביי צריך לדברי רב פפא שתאנה עם נפילתה נמאסת, ולכן כתב רש"י לשון השוה לשניהם, דידיע דנתרא.

[459] כך הוא הפירוש לפי רש"י. אבל בתוס' הביאו לפרש את החילוק בין זיתים לתאנים, שזיתים שנפלו דומים לזיתים שעל העץ, שאינם משתנים על ידי הנפילה, ולכן אין הבעלים מתייאשין, לפי שהם יודעים שהמוצא לא

תא שמע: **הגנב שנטל מזה** [שגנב מאדם אחד] - **ונתן** את גניבתו **לזה** [לאדם אחר], **וכן גזלן**, אדם שגוזל בכח, לאור היום, **שנטל מזה - ונתן לזה**,

דף כב.

וכן נהר **הירדן** [והוא הדין בשאר נהרות, אלא שהתנא ששנה ברייתא זו - ליד הירדן היה יושב], **ש**עלה על גדותיו, ועל ידי כך **נטל מזה** דבר מה - **ונתן** את הדבר **לזה**, שהביאו הנהר לאדם אחר -

בכל שלשת המקרים האלו, הדין הוא ש**מה שנטל - נטל**, **ומה שנתן - נתן**. כלומר, הרי אותו חפץ שייך לאדם שקיבלו לבסוף, שחזקה על הבעלים שנתייאשו.

ועתה, **בשלמא** כשנטלו ממנו **גזלן וירדן**, מובן שהחפץ של המקבל, משום **דקא חזי להו** [שרואה אותם] בעל החפץ בעת שהם נוטלין אותו ממנו - **ומיאש**, והרי זה יאוש מדעת.

אלא כשנטל ממנו **גנב**, **מי קא חזי ליה** [וכי בעל החפץ רואה את הגנב] - **דמיאש** משום כך? והרי הגניבה נעשית בסתר, באין רואים!

אלא, מוכח מכאן, שכיון שכשייודע לו לבסוף - יתייאש, הרי זה נחשב ייאוש כבר מעתה, וכדברי רבא! [460]

תרגמה רב פפא: מה ששנינו בברייתא "גנב", מדובר **בלסטים מזוין**, דהיינו גנב שנטל ממנו בחוזקה. ואם כן, מעיקרא נתייאש מהדבר.

ותמהינן: **אי הכי**, גנב השנוי בברייתא - **היינו גזלן**! שהרי גם גזלן נוטל בחזקה! ולמה נשנה גזלן פעמיים בברייתא?! ומבארת הגמרא: התנא שנה **תרי גווני גזלן** [שני אופנים של גזלן]:

א. גזלן סתם, שאינו פוחד ונחבא מבני אדם, אלא גוזל בהדיא ובגלוי.

ב. לסטים מזויין, שלכתחילה נחבא הוא מבני אדם, ורק לכשנזקק לכך, נוטל בחזקה על ידי כלי זין שבידו.

יקחם. מה שאין כן בתאנה, שעם נפילתה נמסת [כך היא הגירסא בתוס'], ושוב אינה דומה לתאנים שבאילן, ולכן הבעלים מתייאשים.

[460] הקשה הש"ך [סימן שנ"ג סק"ד], לשיטת הרמב"ם, שפסק ששינוי רשות ואחר כך יאוש - קונה, אם כן, מה הקושיא מכאן על אביי, הרי אפשר לומר שקונה על ידי היאוש שמתייאש הבעלים כשנודעה לו הגנבה! ותירץ בשער המלך, שמלשון הברייתא "שנטל מזה ונתן לזה", משמע שמיד כשנטל - נתן, ומותר מיד. ואם היה טעם ההיתר משום היאוש שלאחר מכן, היה לו לתנא לשנות "יחזירנו לבעליו. ואם שהה בידו עד שנודע לבעלים - קנה!" אלא על כרחך שקנה מיד משום היאוש שלא מדעת שהיה בשעת הגניבה, וקשיא לאביי. ובנתיבות המשפט [סימן שנ"ג סק"ב] תירץ על פי מה שפסק הרמב"ם, שאף שקנה הלוקח מהגנב את גוף החפץ ביאוש ושינוי רשות, מכל מקום חייב להשיב דמים לבעלים. ולפי זה אי אפשר לומר שהרי אלו של המוצא בגלל היאוש, שהרי התנא שנה בברייתא סתם "מה שנתן נתן", שמשמע שפטור המקבל מכלום. אלא על כרחך צריך לפרש שמה שזכה היינו בגלל יאוש שלא מדעת, ואז אפשר לפרש שפטור מדמים או משום שמיירי בלוקח מגנב שאינו מפורסם, שפטור מלשלם [כפי שכתב הש"ך בסימן שנ"ג ס"ה], או שהתנא של הברייתא סובר כמ"ד שיאוש כדי קני, שודאי שהלוקח פטור מדמים.

תא שמע: אם **שטף נהר** את **קוריו** [קורות עץ], או את **עציו**, **ואבניו** [או את אבניו] של אדם, **ונתנו בתוך שדה חבירו**, **הרי אלו שלו** [של חבירו].
והטעם, **מפני שיש** קול לדבר זה, ששטף הנהר את קוריו של אדם, ויודעים הבעלים על כך, **ונתיאשו הבעלים** קודם שבאה המציאה ליד המוצא [461].
משמע, **טעמא** - משום דאנו יודעים ש**נתייאשו הבעלים**. **הא סתמא**, אבידה אחרת, שאין הבעלים יודעים עליה - **לא** הוי ייאוש, ואינה של מוצאה, וקשה על שיטת רבא שסובר שיאוש שלא מדעת - הוי יאוש! ודוחה הגמרא: **הכא במאי עסקינן** - **כשיכול** הבעלים **להציל** את קוריו עציו ואבניו [462].
ואם כן, נדייק מהברייתא כך: דווקא בכהאי גוונא, שיודעים הבעלים על אבידתם, ולא ניסו להצילה - הרי אלו שלו. הא סתמא, במקרה דומה לזה, שיכולים הבעלים להציל, כגון אבידה שיש בה סימן, אלא שאינם יודעים באבידתם - חייב להחזיר! וכפי שאמרנו לעיל, שבכהאי גוונא מודה רבא לאביי שאין כאן יאוש, שהרי הבעלים יכולים להחזיר לעצמם את אבידתם.
ומקשינן: **אי הכי**, **אימא** מה ששנינו ב**סיפא** של הברייתא:
אם היו הבעלים מרדפין אחריהם [אחרי הקורות, העצים והאבנים] - **חייב** המוצא **להחזיר** להם את אבידתם, משום שמרדיפתם מוכח שלא נתייאשו.
ואי מדובר **ביכולין** הבעלים **להציל**, והיינו, שאף שמדובר באבידה שאין בה סימן, מכל מקום לא ימהרו בני אדם לזכות בקורות, אלא יניחום כדי שבעליהם יבואו לקחתם, אם כן, **מאי אריא** שחייב להחזיר דווקא כשהבעלים **מרדפין** אחרי אבידתם? **אפילו** אם

[461] כך היא גירסת רש"י. והקשו תוס' והראשונים, אם כן, כשמתרצת הגמרא להלן "בשיכול להציל", היה לגמרא להקשות, אי ביכול להציל, למה מתייאשים הבעלים? ותוס' ועוד ראשונים גורסים: "שטף נהר וכו' אם נתייאשו הבעלים הרי אלו שלו" [ועיין בפנ"י שכתב שגם לגירסת רש"י אפשר לפרש שהכוונה היא אם נתייאשו הבעלים, כדאיתא במסכת ב"ק [קי"ד א], ששנינו שם "מפני שנתייאשו הבעלים", ואיתא בגמרא לחד מ"ד דהיינו אם שמענו שנתייאשו]. ולגירסתם כך הוא ביאור המשך הסוגיא: מדקאמר אם נתייאשו, שידעו בשטיפה, משמע שאם לא ידעו בשטיפה, אסור למוצא, אף שמדובר בדבר העומד ליאוש, שהרי אין באבידה סימן, ואינו יכול להציל, ולקשה לרבא! ותירצה הגמרא, שמדובר ביכול להציל, כגון שיש סימן, ואינו עומד ליאש. וחזרה הגמרא והקשתה, אם כן, אפילו אם לא רדף יהיה אסור! ותירצה, שמדובר ביכול להציל על ידי הדחק, ולכן, אם לא רדף - מוכח שהתייאשו הבעלים. והקשו על שיטתם, שהמקשן סבר שמדובר באין יכול להציל, אם כן, למה שנינו בסיפא שאם היו הבעלים מרדפין חייב להחזיר, הרי אינו יכול להציל! ובנחלת דוד כתב, שאכן בסיפא מדובר ביכול להציל. אמנם בנתיבות המשפט [סימן רנ"ט סק"ג] כתב, דאף באינו יכול להציל, כל שמרדף אחריו - לא הוי יאוש.

[462] כתבו התוס', דלא דמי הך "שטף נהר וכו'" לדין זוטו של ים, שאמרנו לעיל שמותר לכל אדם גם בלי יאוש, משום שבזוטו של ים מדובר שאינו יכול להציל, ואבודה ממנו ומכל אדם, אבל הכא מדובר שיכול להציל [ועיין במהרש"א]. ובעל המאור כתב, דבזוטו של ים מדובר שנשטף לאמצע הנהר, ולכן אבוד מכל אדם. אבל כאן מדובר שנשטף בצדי הנהר על ידי רבוי גשמים, וכשיחסרו שוב המים, יפלטו קוריו עציו ואבניו במקום אחר, ולכן אינם אבודים מכל אדם.

אין מרדפין - נמי לא נתייאשו הבעלים, וחייב להחזיר, שהרי הבעלים סומכים על כך שיוכלו להציל יום אחר! [463]

ומבארת הגמרא: **הכא במאי עסקינן - באופן כזה שיכולין** הבעלים **להציל** רק **על ידי הדחק**. ואם לא ימהרו להציל עתה - לא יוכלו עוד להציל.

ולכן, אם הבעלים **מרדפין**, הרי זה מוכיח **שלא אייאוש** [שלא נתייאשו עדיין].

אבל אם **אין מרדפין** - ודאי **אייאושי מיאש**. שהרי ידעו שאבדה מהם האבידה, ולא טרחו להצילה. אם כן, ודאי הפקירוה, והרי היא מותרת לכל מוצאה.

תא שמע: כיצד אמרו שהתורם **שלא מדעת** הבעלים - **תרומתו תרומה**?

הרי שירד אדם **לתוך שדה חבירו, וליקט** פירות, **ותרם** מהן תרומה על פירותיו של בעל הבית [464] **שלא ברשות** הבעלים, **אם** הבעלים **חושש משום גזל**, שמקפיד על כך שתרם שלא ברשותו, והרי זה בעיניו כגזל - **אין תרומתו** של היורד **תרומה**.

ואם לאו, שאינו מקפיד על כך - **תרומתו תרומה**.

ומנין הוא [התורם] **יודע אם חושש** הבעלים **משום גזל, ואם לאו**?

הרי שבא בעל הבית, ומצאו בשדהו בשעה שתרם, **ואמר לו: כלך אצל יפות!** כלומר, היה לך לילך אל פירות יפין יותר, לתת מהן לכהן!

אזי כך הוא הדין:

אם אכן **נמצאו** בשדה פירות **יפות מהן - תרומתו תרומה**. שהרי מוכח מדברי בעל הבית שהוא מרוצה ממעשהו של חבירו, ואדרבה, רצונו היה לתת אפילו פירות יפים יותר.

ואם לאו, שלא נמצאו פירות יפות מהן, אם כן, ודאי מה שאמר לו: "כלך אצל יפות" - בכעס אמר לו. כלומר: טוב שלא גזלת ממני פירות יפין יותר! ולכן **אין תרומתו תרומה**.

---

[463] כך ביאר המהרש"ל לפי רש"י.

[464] כך פירש רש"י, שמדובר שתרם לצורך בעל הבית. אבל הרמב"ם [פ"ד מהל' תרומות הל' ג'] כתב: "או שירד לתוך שדה חבירו וליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם ותרם וכו'". משמע מדבריו, שפירש בסוגיין שמדובר שלקט לצורך עצמו. ותמה עליו הט"ז [יו"ד סימן של"א סקט"ו], אם כן, ודאי שיש לחשוש משום גזל! שהרי אמירת "כלך אצל יפות" של בעל הבית, מועילה רק לענין הפרשת תרומה, שמצוה היא, וכדלהלן. ותירץ, שמדובר שתרם את כל מה שליקט, ולא השאיר לעצמו כלום, ולכן אין כאן גזל כלל, שהוכיח סופו על תחילתו, והוי כאילו ליקט מתחילה לשם תרומה. ובקצוה"ח [רס"ב סק"א] תמה על תירוצו, הרי סוף סוף תרם על פירותיו שלו, ולא על של בעל הבית, ואם כן לא שייך כאן ניחותא דמצוה, שהרי מצוה זו אינה מוטלת על בעל הבית. ואף דאמרינן שניחא ליה לאיניש דליתעביד מצוה בממוניה, היינו דוקא במקום שאין לו חסרון ממון על ידי כך! ותירץ ע"פ דברי הרמב"ן, שכתב שמה ששנינו שגנב וגזלן תרומתן תרומה משום יאוש ושינוי השם, היינו דהקנין הוא בשינוי השם לבד, והיאוש מועיל שיהיה שינוי השם, שבלא יאוש אין שינוי השם, כיון שעדיין הבעלים מרדפין אחר גניבתם, והוי שינוי החוזר! ורק על ידי יאוש ישאר על החפץ שמו של הגנב - ויקנה. ולצורך זה יספיק גם יאוש שלא מדעת, שהרי מכל מקום לכשיודע לבעלים - לא ירדפו יותר, והוי שינוי השם גמור. ולכן בליקט לעצמו ועשאם תרומה, קנה את הפירות בשינוי השם. ובעונג יום טוב [סימן כ"ט] ביאר את דברי הרמב"ם על פי מה שחידש, שגנב וגזלן הקונים ביאוש ושינוי, קונים למפרע משעת הגזילה. ואם כן, גם כאן, כשאמר לו בעה"ב כלך אצל יפות, הרי מעתה נתייאש מהן, והוי שינוי השם, וקונה המלקט למפרע את הפירות, משעת לקיטה, ולכן חלה תרומתו.

ואם **ליקטו הבעלים** עוד פירות - **והוסיפו עליהן, בין כך - ובין כך**, בין אם נמצאו יפות מהן, ובין אם לאו - **תרומתו תרומה**, שהרי במעשה זה הוכיחו שנתרצו בהפרשת התרומה.

ועתה, לשיטת אבי, **כי נמצאו יפות מהן - תרומתו תרומה, אמאי**? הרי **בעידנא דתרם** [בזמן שתרם התורם] - **הא לא הוה ידע** בעל הפירות מכך, ואם כן, לא היתה דעת בעלים בשעת ההפרשה! [465] אלא, על כרחך שאנו אומרים, שכיון שבשעה שנודע לו - נוח לו בכך, הרי זה כאילו היה נוח לו גם בשעת התרומה. והוא הדין לעניין ייאוש, שכיון שבשעה שנודע לו מהאבידה - התייאש ממנה, הרי זה כאילו התייאש מתחילה, וכדברי רבא! **תרגמה רבא אליבא דאביי** [פירש רבא את הברייתא באופן שלא תקשה לאביי]: אין מדובר בתורם שלא מדעת ממש, אלא **דשויה** [שעשה] הבעלים את התורם **שליח** לתרום עבורו, ולכן אין צריך גילוי דעת הבעלים על עצם ההפרשה, אלא רק על צורתה, וכפי שיתבאר להלן [466].

---

[465] בקצוה"ח [סימן ק"ה סק"א] הקשה מסוגיין על מה שכתבו התוס' והרא"ש, שמה שאנו אומרים שזכיה מטעם שליחות, היינו משום שאנן סהדי שעשאו שליח, והרי הקשו כאן לאביי: "ואמאי, בעידנא דתרם הא לא הוה ידע", ומוכח שלאביי שסובר שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, שליחות שלא מדעת נמי לא הוי שליחות, אף דלכי ידע - ניחא ליה! [ופירש, שמה שאמרינן שזכיה מטעם שליחות, היינו שהתורה גזרה שיזכה לאחר, והך זכיה - כשליחות]. ויש שתירצו, שדווקא בדבר שצריך גילוי דעת לבסוף שניחא ליה, לא מועיל הגילוי דעת למפרע לשיטת אביי שישל"מ לא הוי יאוש. אבל בזכות גמורה, שבשעת הזכיה אנו יודעים שניחא ליה - חשוב כמדעת. והוכיחו כן מדברי תרומת הדשן, שכתב שמשרתת יכולה להפריש חלה שלא מדעת בעה"ב. אמנם בקצוה"ח בסימן רמ"ג כתב שתוס' אינם סוברים כן.

[466] הרמב"ם כתב: "התורם שלא ברשות או שירד לתוך שדה חבירו וליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם - ותרם, אם בא בעה"ב ואמר לו כלך אצל יפות, אם היו שם יפות ממה שתרם - תרומתו תרומה כו'". משמע מדבריו שאף כשלא עשאו שליח - תרומתו תרומה. והקשו עליו [הכס"מ והרדב"ז ועוד] מסוגיין, שאמרנו שלשיטת אביי מה שמועיל כשאמר לו כלך אצל יפות - היינו דווקא בשעשאו שליח, והרי קיימא לן כאביי! ועוד, שהרי הגמרא אמרה שהכי נמי מסתברא שמדובר בעשאו שליח, והיינו אף לרבא, ומטעם "מה אתם לדעתכם וכו'"! ותירצו, דסבירא ליה להרמב"ם, שאכן בתרומה, משום ניחותא דמצוה - נחשב כניחא ליה למפרע, ולכן אף לרבא מועילה אמירת "כלך אצל יפות", ואין צריך להעמיד בשעשאו שליח. ומה שלא תירצו כך בסוגיין, היינו לדעת המקשה שלא סבר כך. ועוד, שרבא שתירץ אליבא דאביי דשויה שליח, לא ידע אם אביי סובר שניחותא דמצוה עדיף, ולכן העמיד דשוויה שליח. ובנחלת דוד כתב, שלמד הרמב"ם את דבריו ממעשה דמרי בר איסק, שאכל רב אשי מהפירות שנתן לו האריס, וסבירא ליה כהריטב"א, שכתב שטעמיה דרב אשי, משום שידע שמרי בר איסק ודאי יתרצה בכך, משום שמצוה להנות ת"ח מנכסיו, ובאופן כזה שודאי יתרצה - מודה אביי, וכמו בזוטו של ים. ואם כן, ק"ו למצוה גמורה כהפרשת תרומה, שודאי נחשב למפרע כניחא ליה! ועיין בקצוה"ח בסימן רס"ב [סק"א], שכתב מה שאיתא בפוסקים שמותר להשתמש בולבלו וסוכתו של חבירו שלא מדעתו משום שניחא ליה לאינש דתתעבד מצוה בממוניה, הוא מטעם זה, שעל ידי ניחותא דמצוה חשיב כנוח לו למפרע. אמנם בחזו"א [אהע"ז סימן קמ"ח] כתב שבדבר שצריך הקנאה ואין די בהתרצות בעלמא, לא מועיל למפרע לכולי עלמא. ומה שהתירו ליטול לולבו של חבירו, היינו משום שעל ידי המצוה נעשה כזכות גמור, וזכין לאדם. עוד כתבו בביאור דברי הרמב"ם, שאין כוונתו שהתרומה חלה למפרע, אלא רק מכאן ולהבא, שכיון שתרומה ניטלת במחשבה, די בהסכמתו עתה שתהא תרומה מכאן ולהבא על ידי מחשבתו, ולכן לא הצריך הרמב"ם להעמיד בשעשאו שליח [וכך באמת נתבארה ברייתא זו בירושלמי]. ומה שהקשה הגמרא מהברייתא לאביי, היינו משום שהמקשן פירש שתרומתו חלה למפרע, שכך היא משמעות "כיצד אמרו התורם שלא מדעת וכו'". אבל הרמב"ם כתב "התורם

ואמרינן: **הכי נמי מסתברא** [467] [כך אכן מסתבר], שמדובר שעשאו בעל הפירות שליח. **דאי סלקא דעתך** שמדובר **דלא שוויה שליח**, **מי הויא** בכהאי גוונא **תרומתו תרומה**? **והא** כתיב בענין הרמת תרומה: "כן תרימו גם אתם תרומת ה' וגו'". ומזה שלא אמרה תורה "כן תרימו **אתם**", אלא "**גם אתם**" **אמר רחמנא**, מהמילה "גם" היתירה, למדים - **לרבות** את **שלוחכם**, שאף השליח יכול לתרום.

וכיון שהוקש השליח לתורם, מוסיפים ודורשים: **מה אתם** עצמכם - תורמים **לדעתכם** [בידיעתכם וברצונכם], **אף שלוחכם** - צריך לתרום דווקא **לדעתכם**! [468]

אלא, **הכא במאי עסקינן** - **כגון דשויה** בעל הפירות **שליח**, **ואמר ליה**: **זיל** [לך] **תרום**! **ולא אמר ליה**: **תרום מהני** [מפירות אלו], אלא אמר לו סתם שיתרום.

וסתמיה דבעל הבית כי תרום - **מבינונית הוא תרום** [ובדרך כלל, תורם בעל הבית מפירות בינוניים]. **ואזל איהו**, והלך השליח - **ותרם** על דעת עצמו **מפירות היפות**. והואיל וכן, שסתם בעל הבית תורם מבינונית, והשליח תרם מיפות, יש לנו לברר אם בכהאי גוונא קיים את שליחות בעל הבית, או שסטה מדרך שליחותו בכך שתרם מהיפות.

ולאחר מכן **בא בעל הבית**, **ומצאו** שתרם מפירות היפות, **ואמר ליה**: **כלך אצל יפות**! אזי הדין הוא כך:

אם נמצאו פירות **יפות מהן** - **תרומתו תרומה**. כי נתברר לנו שדרכו של בעל הבית זה לתרום תמיד מיפות, והרי שליח זה קיים שליחותו כראוי.

ואם לאו - **אין תרומתו תרומה**. וכפי שנתבאר לעיל, שכיון שלא נמצאו פירות יפות מהן, ודאי בלשון כעס אמר לו, ואכן דרכו לתרום תמיד מבינונית ככל בעלי בתים. ואם כן, אין הוא שלוחו בתרומה זו.

אמימר ומר זוטרא ורב אשי אקלעו לבוסתנא דמרי בר איסק [נקלעו בדרכם לבוסתנו של מרי בר איסק].

שלא ברשות", וכוונתו כפי שנתבאר בירושלמי, שתרומתו חלה מכאן ולהבא [והכי איתא במהרי"ק, שדרכו של הרמב"ם בהרבה מקומות לסדר הלכותיו על פי הירושלמי].

[467] כך היא הגירסא לפנינו. ועיין בהג' הגר"א כאן וביו"ד סימן של"א, שכתב שהרמב"ם גרס "ותסברא" בתמיהא, והכי פירושו: אי מיירי שעשאו שליח, למה צריך לאמירת כלך אצל יפות? הרי השליח כבעלים עצמם, כדילפינן מ"אתם"! ותי' הגמרא, דהיינו טעמא לפי שלא אמר לו בעה"ב לתרום מהיפות. ועיין בחזו"א [אהע"ז סימן קמ"ח] שהקשה על פירוש הגר"א, והביא מהשמ"ק שיש ראשונים שגורסין "ותסברא", ואעפי"כ פירשו את הסוגיא כגירסת "ה"נ מסתברא".

[468] הקשה הגרעק"א [בדו"ח], הרי כיון שגילה דעתו עתה שנוח לו בתרומתו של חבירו, אנו אומרים שגם מתחילה הוה ניחא ליה, וכיון שאגלאי מילתא שכך הוא, הרי זכין לאדם שלא בפניו, והוי כשלוחו, שהרי זכיה מטעם שליחות! ותירץ, דסבירא ליה להגמרא, שמהמקרא "אתם - גם אתם" אנו למדים שצריך שנדע בשעת השליחות שניחא ליה, וככל זכות דעלמא. וכיון דהכא לא ידעינן בהאי מילתא מעיקרא, דשמא ניחא ליה למעבד מצוה בגופיה, ורק עתה נודע לנו שניחא ליה, לא מהני מטעם זכיה.

אייתי אריסיה [הביא אריסו של מרי בר איסק] **תמרי ורימוני**, **ושדא קמייהו** [והניח לפניהם]. ומרי בר איסק לא היה שם באותה שעה.

אמימר ורב אשי אכלי מהפירות, ואילו **מר זוטרא - לא אכיל**, כי חשש משום גזל [469].

אדהכי [בינתיים] **אתא מרי בר איסק**, בעל הבוסתן, **ואשכחינהו** [ומצא את החכמים יושבים בבוסתנו].

ואמר ליה לאריסיה: **אמאי לא אייתית להו לרבנן מהנך שפירתא** [למה לא נתת לחכמים מפירות אלו, שהם טובים יותר]? ועדיין לא רצה מר זוטרא לאכול מהפירות.

אמרו ליה אמימר ורב אשי למר זוטרא: **השתא**, עתה, לאחר דברי מרי בר איסק, **אמאי לא אכיל מר**? **והתניא** לענין תרומה: **אם נמצאו יפות מהן - תרומתו תרומה!** שכיון שכן, גילה בעל הבית דעתו, שרצונו הוא שיתרום עבורו.

ואם כן, הוא הדין כאן, כיון שאכן היו שם פירות יפים יותר, ודאי רוצה מרי בר איסק בזה, שיתן אריסו פירות לפניהם.

אמר להו מר זוטרא לאמימר ורב אשי: **הכי אמר רבא**: **לא אמרו ש"כלך אצל יפות"** גילוי דעת הוא - **אלא לענין תרומה בלבד**, **משום דמצוה הוא**, ולכן אנו אומרים **שניחא ליה** לבעל הפירות במה שתרם.

אבל הכא, גבי מרי בר איסק - **משום כסיפותא** [מחמת בושה] **הוא דאמר הכי**, שרצונו הוא שיתן להם אריסו פירות. אבל יתכן שאכן בסתר ליבו אינו חפץ בכך [470].

---

[469] הקשו התוס', למה לא אכל, הא אמרינן במסכת בבא קמא [קי"ט א]: "אריסא מדנפשיה קא זבן"! ותירצו, ששם מדובר שהביא האריס מביתו, שמסתמא הביא מה שכבר הגיע לחלקו. אבל כאן הרי מדובר שהביא מן הפרדס, וחשש מר זוטרא שבשעת חלוקה לא יאמר לבעל הפרדס שיטול כנגד מה שנתן להם. ובטור [חו"מ סימן שנ"ח] איתא: "אבל אם ידוע לו שלא חלק, אסור ליקח ממנו [מהאריס], ואין אנו תולין לומר שודאי יתן לבעל הבית כנגדן". ותמה עליו הב"י, למה פסק כמר זוטרא, הרי נחלקו עליו אמימר ורב אשי שרבים הם, והלכתא כוותייהו! ועוד, הרי רב אשי הוא מרא דתלמודא, ונקטינן כוותיה! וכתב הדרישה, שהיה משמע לטור שהודו אמימר ורב אשי למר זוטרא, מזה שאמרו לו לאחר מכן: "השתא אמאי לא אכיל מר?" ודקדק כן גם מדברי התוס', שהקשו על מר זוטרא ממימרא דרבא. ואיכא למתמה, וכי גברא אגברא קרמית?! אלא על כרחך שהיה פשוט להם שהלכה כמר זוטרא. ובהמשך דבריהם כתבו התוס' בדעת רב אשי שאכל, שהיינו טעמא משום שאריסא מדנפשיה קיהיב: "שאין לומר שהיה סומך שיתרצה מרי בר איסק כשידע, דהלכה כאביי, ואף על גב דהשתא ניחא ליה, מעיקרא לא הוה ניחא ליה". וכתב בחמדת שלמה, שמשמע מדבריהם, שלשיטת רבא אף מותר ליטול דבר של חבירו בלי ידיעתו, על סמך שיתרצה לבסוף, ואין אנו אומרים שרק גבי יאוש, שכבר יצא החפץ מרשות הבעלים, מועיל שלא מדעת. וכן בתרומה, שהגורן עומד ממילא להתרם. אלא, אף במתנה מועיל ליטול שלא מדעת, כשעומד להתרצות לכשידע. ועיין בחזו"א [אהע"ז סימן קמ"ח בחידושים למסכת קידושין] שכתב, שהתוס' סוברים שגם לענין מתנה די בנתינת רשות לבד, ולכן חשיב מידי דממילא כמו גבי יאוש. אמנם הש"ך [שנ"ח סק"א] חולק על התוס', וסבירא ליה שגם לאביי מותר ליהנות משל חבירו כשיודע שיתרצה לבסוף, ושאני יאוש שלא מדעת, שאף לבסוף מתייאש רק משום שאינו ידוע היכן נמצאת האבידה, ובעל כרחו מתייאש. ומה שמדמה הגמרא תרומה וטומאה ליאוש, היינו משום שבעינן בהו ידיעה ממש. וע"ע בשו"ת נו"ב תניינא אהע"ז סימן ע"ג.

[470] רש"י במסכת קידושין [נ"ב ב, ד"ה לא אמרו] כתב: "משום כיסופא הוא דאמר - דלא נכסוף, אבל למפרע לא ניחא ליה". משמע מדבריו שלענין להבא מועילים דבריו, אף שאמרם רק מחמת כיסופא. והקשה עליו הבית שמואל [אהע"ז סימן כ"ח סקמ"ד] מסוגיין, שמר זוטרא לא אכל אף לאחר שאמר מרי בר איסק את דבריו! ובדברות

כתוב בתורה: "וכי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם". ולמדים ממקרא זה, שפירות נטמאים במגע שרץ, רק לאחר שבאו עליהם משקין, שזהו הכשרן לקבלת טומאה. וביאת המים צריכה להיות ברצון הבעלים, וכפי שיבואר להלן.

תא שמע: אם שטח אדם פירות על גגו, וירד עליהם הטל בלילה, אם כשראה אותם בבוקר בעל הפירות, **עודהו** [עדיין] **הטל עליהן**, **ושמח** בכך שיש עליהם טל - **הרי זה** נחשב **בכלל** מה שנאמר בענין הכשר פירות לטומאה: "**וכי יתן** מים על זרע ונפל מנבלתם וגו'", והוכשרו בכך הפירות לקבל טומאה, משום ששמחתו מוכיחה שרצונו בכך.

אבל אם **נגבו** [נתייבשו] הפירות קודם שראה אותן בעליהן, **אף על פי שכשנודע** לו שירד עליהם טל, **שמח** הוא בכך -

דף כב:

אינן ב"כי יותן", ולא הוכשרו לקבלת טומאה [471].

טעמא מאי [מה הטעם בכך]?

האם **לאו משום דלא אמרינן שכיון דאיגלאי מילתא דהשתא ניחא ליה** [שנתגלה עתה שנוח לו בכך], אנו אומרים שגם **מעיקרא נמי ניחא ליה**, ואם כן, יקשה על שיטת רבא, הסובר שיאוש שלא מדעת - הוי יאוש? [472]

ודוחה הגמרא: **שאני התם**, לענין הכשר לקבלת טומאה, **דכתיב** באותו ענין "**כי יתן**", **עד שיתן** האדם עצמו מים על הפירות.

ותמהינן: **אי הכי**, **ברישא**, שעודהו הטל עליהם, **נמי לא** יוכשרו הפירות, שהרי לא הוא נתן עליהם מים!?

משה כתב שאכן היה מותר לו לאכול, וממדת חסידות לא אכל, לפי שלא נתן ברצון. וע"ע באחרונים מה שכתבו בזה.

[471] בתוספתא דמסכת מכשירין איתא: "העלם מפני הכנימה וירד עליהם טל וגשמים, אם שמח - בכי יותן. רבי יהודה אומר, אי אפשר שלא לשמוח. אלא עודהו הטל עליהם, חישב עליהם - הרי זה בכי יותן. ואם לאו - אינן בכי יותן". וכ' בתוי"ט שזוהי הברייתא המובאת בסוגיין בשינוי לשון, והראיה היא מדברי רבי יהודה. והקשה החזו"א במסכת מכשירין [סימן ו' סק"ו], הרי משמע שת"ק חולק, וסבירא ליה שמועילה שמחה אף משנגבו! עוד הקשה, הרי רבי יהודה סובר [במסכת מכשירין, פ"ג משנה ה' ו'] שאין שמחה לבד מועילה כלל, וצריך מעשה דווקא! וכ' שצריך להגיה בדברי הברייתא כך: "עודהו הטל חישב עליהן", והיינו שעדיין הטל יורד עליהן, דבכהאי גוונא גם לר"י מועיל רצון בלי מעשה. ועיין בנחלת דוד שכתב להגיה את הברייתא באופן אחר.

[472] הקשה במהר"ם שיף [והכי איתא גם בשיטמ"ק בשם ריצב"ש], הרי התם אין הפירות עומדים לכך [להיות נכשרים לקבלת טומאה], שהרי העלם לגג להתייבש ולא להרטב, ואם כן, אינו כדבר שאין בו סימן, העומד לייאוש! ובנחלת דוד כתב, שבכהאי גוונא הוי דבר השקול אם ניחא ליה בייבוש הפירות, או בירידת הטל עליהם, ואף בזה סובר רבא שאומרים שמעיקרא נמי ניחא ליה, ורק בדבר שיש בו סימן, מודה הוא שסתמא שלא ליאוש עומד. עוד כתב, שהרי בברייתא שם אמר רבי יהודה שאי אפשר שלא לשמוח בטל, ואם כן, גם חכמים החולקים עליו, אינם חולקין בסברה הפוכה לגמרי, אלא סבירא ליה שאפשר גם שלא לשמוח, ומכל מקום עומד לכך שישמח בטל.

ומבארת הגמרא: **התם - כדברי רב פפא. דרב פפא רמי: כתיב "כי יתן"**, שמשמע, שיתן האדם עצמו עליהם מים. **וקרינן** [וניקוד קריאת המילים] "**כי יותן**", שמשמע, שינתנו על הפירות מים מאליהם ! **הא כיצד**? כיצד מתיישבת סתירה זו?

ומבאר רב פפא: **בעינן**, צריכים אנו, שיהיה "**כי יותן**" - **דומיא ד**"**כי יתן**".

מה "**יתן**", כשנותן האדם בעצמו את המים על הפירות - **לדעתו** [בידיעתו] הוא נותן, **אף** "**כי יותן**" **נמי**, כשניתנים המים מאליהם על הפירות - צריך שינתנו **לדעת** בעל הפירות [473]. ולכן בסיפא, שלא ראה בעל הפירות שניתנו עליהם מים, אף ששמח, לא הוכשרו לקבלת טומאה.

תא שמע, דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק: מנין לאבידה ששטפה נהר, שהיא מותרת, ואף אם יש בה סימן?

דכתיב בענין השבת אבידה: "**וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה**".

ומילת "ממנו" - יתירה היא. ודורשים ממנה, שדווקא **מי ש**האבידה **אבודה הימנו** - ועדיין **מצויה אצל** שאר **כל אדם**, שאנשים אחרים יכולים למצאה - אזי חייבין בהשבתה.

יצאתה מכלל זה אבידה **זו**, ששטפה נהר, **שאבודה ממנו**, ואף **אינה מצויה אצל כל אדם**, שהרי כשנשטפת בנהר - אין אדם יכול להצילה, ולכן היא מותרת.

וכיון שמאותו מקרא למדים את דין אבידה המצויה אצל כל אדם, ואף את דין האבידה שאינה מצויה אצל כל אדם, והוקשו זו לזו, אם כן, נלמד **שאיסורא**, אבידה רגילה, שאינה מותרת לו - **דומיא דהיתירא**, אבידה ששטפה נהר, שמותרת למוצאה: [474]

---

[473] במסכת קידושין [נ"ט ב] הגירסא: "מה יתן דניחא ליה, אף יותן דניחא ליה" [וכך גורס הריטב"א בסוגיין]. וכן נקט הגמרא להלן לענין פרה אדומה: "מה עבד דניחא ליה, אף עובד דניחא ליה". וכתב הרש"ש ששינה כאן הגמרא את הלשון כדי ליישב לפי רבא, לומר שאין די בניחותא, אלא צריך דעת. אבל אכן להלכתא, דקיימא לן כאביי שאין אומרים מדהשתא ניחא ליה וכו', די לומר שצריך ניחותא, ואנו נדע שצריך ידיעה בפועל.

[474] כך פירש רש"י. ובעל המאור פירש, שהאי דאמרינן "איסורא דומיא דהתירא" אינו מדברי הגמרא, אלא סיום מימרא דרבי יוחנן, והתיובתא על רבא היא מדברי רבי יוחנן. והשיב עליו הרמב"ן, דאם כן לא הוי תיובתא דרבא, שהרי יכול הוא לחלוק על רבי יוחנן, שכיון שמימרא היא ולא ברייתא, לא מותבינן מינה תיובתא! ופירש הרמב"ן שהתיובתא היא מהפסוק עצמו, שכיון שהוצרכה התורה להתיר אבודה ממנו ומכל אדם, אף שתמיד יש בכהאי גוונא יאוש, על כרחך שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש [ואין גורסין "מה התירא וכו'"]. אמנם כל זה לשיטת תוס' ועוד ראשונים, שסבירא ליה שדין יאוש נלמד משמלה. אבל למאי דאיתא בירושלמי [הובא בתוס' לקמן כ"ז א, וכן כתב רש"י במסכת בבא קמא, וכן היא שיטת הרמב"ם] שיאוש נלמד ממה שהתירה התורה אבודה ממנו ומכל אדם, אי אפשר לפרש כן, שהרי הוצרך הפסוק לגוף הענין, ללמדנו דין יאוש! וכתבו האחרונים שמטעם זה הוצרך רש"י לפרש כפירושו. אמנם באבן האזל [פ"ו מהל' גזילה ואבידה הל"א] כתב, שאף לשיטה זו, מכל מקום הרי אפשר ללמוד יאוש גם משמלה, ועל כרחך ששני ענייני יאוש יש: האחד, מפני שאין מצוי שיחזירו את האבידה לבעליה, כגון בדבר שאין בו סימן, וענין זה נלמד משמלה. והענין השני, מפני שהאבידה עצמה אינה מצויה, כמו במקרה של זוטו של ים, וזה נלמד מ"אשר תאבד ממנו". נמצא שפסוק זה מדבר בכל ענין, בין שיש בו סימן, ובין שאין בו סימן, ואם כן, אפשר ללמוד מזה על איסורא, שבכל ענין אסור, אף באין בו סימן, והיינו בשלא מדעת.

מה אבידה של **היתירא**, שאינה מצויה לכל אדם, לא חילק בה הכתוב **בין דאית בה סימן**, **ובין דלית בה סימן**, ובשני המקרים - **שרא** [הרי היא מותרת לו], **אף** אבידה של **איסורא**, המצויה אצל כל אדם, שצריך להשיבה לבעליה, לא חילק **בין דאית בה סימן**, שאינו מתייאש ממנה, **ובין דלית בה סימן** - אסורה.

ועתה, היאך מדובר באבידה המצויה אצל כל אדם, שאין בה סימן?

אם מדובר שנודע דבר האבידה לבעלים - קודם שבאה ליד המוצא, הרי ודאי שהיא מותרת, שהרי נטלה לאחר ייאוש!

אלא על כרחך, מדובר שנודע להם רק לאחר שבאה לידו.

ואם כדברי רבא, שיאוש שלא מדעת הוי יאוש, הרי אף במקרה כזה צריכה להיות מותרת לו! אלא ודאי, שיאוש שלא מדעת - לא הוי ייאוש, וכדברי אביי!

תיובתא דרבא!

ומסקינן: אכן ברייתא זו - **תיובתא** דרבא היא.

והלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם.

["יע"ל קג"ם" - ראשי תיבות של ששה סימני הלכות הן:

א. **יאוש** שלא מדעת של סוגייתנו,

ב. **עד** זומם למפרע הוא נפסל, במסכת סנהדרין,

ג. **לחי** העומד מאיליו, במסכת עירובין,

ד. קדושין שלא נמסרו לביאה, במסכת קדושין,

ה. **גלוי** דעתא בגיטא, במסכת גיטין, ו. **מומר** אוכל נבילות להכעיס פסול לענין עדות, במסכת סנהדרין].

אבל בשאר מחלוקות אביי ורבא, הלכה כרבא.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: וכי מאחר דאיתותב רבא [475], ואנו נוקטים להלכה שייאוש שלא מדעת - לא הוי ייאוש, אם כן, **הני תמרי דזיקא**, תמרים שהרוח משירתן מהעץ, **היכי אכלינן להו**? הרי יתכן שבעליהם אינם יודעים עדיין שנשרו, והרי זה יאוש שלא מדעת!

[475] הקשו רש"י ותוס', הרי גם לשיטת רבא יקשה, שהרי חזותו מוכיח עליו! ועיי"ש מה שתירצו. ובדו"ח להגרעק"א כתב לתרץ, שאין מדובר לענין גזל, אלא לענין מעשר. והיינו, דאמרינן במסכת ברכות [מ' ב] שתמרים שהשירן האילן קודם שגדלו כל צרכן - פטורין ממעשר, לפי שכיון שאינם חשובין - מפקירן בעליהן. ועל זה הקשו, הרי לאביי הוי יאוש שלא מדעת, כיון דלא ידיע דנתרא! ומשני, כיון דאיכא שקצים ורמשים שאוכלין אותם כבר כשהם על האילן, דרך היא שמשירן הרוח, וידיע!

אמר ליה: כיון דאיכא שקצים ורמשים דקא אכלי להו לאותם תמרים מיד כשנופלים מהעץ, לכן **מעיקרא**, עוד לפני שנפלו, **יאושי מיאש מנייהו** הבעלים מאותם פירות שיפלו מהעץ.

אמר לו רב אחא: ואם התמרים הם של **יתמי** [יתומים קטנים], **דלאו בני מחילה נינהו**, וייאושם אינו יאוש - **מאי**? הרי במקרה כזה צריכים התמרים להיות אסורים! ואם כן, למה אין אנו חוששים שמא נפלו התמרים מעץ של יתומים? [476] **אמר ליה: באגא** [בקעה] **בארעא דיתמי - לא מחזקינן**. כלומר, אין עלינו להחזיק את כל הבקעה בחזקת קרקע יתומים, ולאסור את כולה משום ספק קרקע יתומים, אלא הולכים אחר הרוב [477], שאינם יתומים.

אמר לו רב אחא: ואם הקרקע **מוחזק ועומד** שהוא של יתומים - **מאי**?

עוד שאלו רב אחא: **כרכתא**, דקלים המוקפים בגדר של אבנים, שאין שקצים ורמשים נכנסים לשם, ואם כן, הרי אין בעליהם מתייאשים מהם מלכתחילה - **מאי**?

אמר ליה: אכן, במקרים אלו - התמרים **אסירן** [אסורין].

שנינו במשנתנו: **כריכות ברשות הרבים - הרי אלו שלו**.

אמר רבה: ואפילו בדבר [478] **שיש בו סימן** - הרי אלו שלו.

ומדברי רבה, שאף כשיש בכריכות סימן - הרי אלו שלו, ואין אנו אומרים שאין הבעלים מתייאשין משום שהם סומכין על הסימן, מוכיחה הגמרא: **אלמא קסבר רבה, שסימן העשוי לידרס** על ידי בני אדם, כגון שעוברים באותו מקום הרבה בני אדם, והחפץ עצמו נמוך, ונוח לידרס - **לא הוי סימן**.

---

[476] כתבו התוס' [ד"ה לאו בני מחילה]: "בשלמא לרבא, כיון דלכי גדלי מיאשי, השתא נמי מקרי יאוש". ובפשטות כוונתם, שהיאוש שלאחר מכן, בהיותם גדולים, מועיל למפרע לשיטת רבא. ותמהו האחרונים, הרי סוף סוף עתה אין להם דעת, ואין יאוש של קטן כלום! ובשו"ת שואל ומשיב [מהדורא רביעאה סימן קצ"ב] ביאר בכוונתם במה שכתבו "כיון דלכי גדלי", אילו היו עתה גדולים. ופירוש הדברים, שכיון שלרבא אין צריך ידיעה בפועל לענין יאוש, אף יאוש של קטנים שאינם בני דעת - הוי יאוש. וכן כתב בעונג יו"ט.

[477] הקשה מהר"ץ חיות, הא קיימא לן שאין הולכין בממון אחר הרוב! וכתב הגידולי שמואל לתרץ, דהכא אין הוצאה ממוחזק, ואף אותם שתחת האילן אינם חשובין כברשותו, ולכן בכהאי גוונא הולכין אחר הרוב. עוד כתבו לתרץ על פי דברי השב שמעתתא [שמעתתא ב'], שמה שאמרינן שאין הולכין בממון אחר הרוב, היינו דווקא כשהספק לפנינו כבר. אבל לענין שלא לירד לספק כלל, כפי שהוא בנדון שלפנינו, הולכין אחר הרוב. עוד הקשו האחרונים, הרי השדות קבועות הן, וכל קבוע - כמחצה על מחצה דמי! וכ' האור שמח [פ"ז מהל' עבדים הל"ו], שלשיטת הר"ש מקינון, שמיעוט שאינו ניכר בפני עצמו אינו חשוב קבוע - ניחא. וכן לפי מה שכתב בשער המלך, דמה שאומרים שקבוע כמחצה על מחצה דמי, היינו דווקא כשנטלו מן הקבוע, או שפירש משם. אבל אם לא פירש מן הקבוע, הולכין אחר הרוב - ניחא. ועיי"ש מה שכתב עוד בענין.

[478] לכאורה מה שנקט רבה "בדבר" מילתא יתירתא היא! שהרי על כריכות דמתניתין דיבר, והיה די לו לומר: "ואפילו שיש בו סימן"! וכתב בשמ"ק, דאתא לאשמועינן, שלא בכריכות בלבד סימן העשוי לידרס לא הוי סימן, ומשום שהסימן הוא בקשר, ובקל הוא מתקלקל בדריסת הרבים, אלא בכל דבר, אף אם הסימן הוא בגוף האבידה, אם הוא עשוי לידרס - לא הוי סימן.

והטעם, משום שאין בעליו סומך על הסימן, שאומר הוא בליבו: ודאי נשחת הוא בדריכת הרגלים [479].

ואילו רבא אמר: **לא שנו** גבי כריכות שהרי אלו שלו - **אלא בדבר שאין בו סימן**.

אבל בדבר שיש בו סימן - חייב להכריז.

אלמא קסבר רבא: **סימן העשוי לידרס - הוי סימן**. משום שבעל האבידה עדיין סומך על הסימן, וסובר שלא ידרסוהו.

ואיכא דמתני להא שמעתא באנפי נפשה [יש השונים את מחלוקת רבה ורבא בפני עצמה], ולא שנו את מחלוקת רבה ורבא על משנתנו. וכך שנו את השמועה:

סימן העשוי לידרס -

רבה אמר: **לא הוי סימן**.

ורבא אמר: **הוי סימן**.

תנן: **כריכות ברשות הרבים - הרי אלו שלו**. ואילו כריכות **ברשות היחיד** [כגון בשדה זרועה [480], שרוב בני אדם אין הולכין בה, ויש מיעוט שהולכין בה] - **נוטל ומכריז**.

ועתה, **היכי דמי**? **אי דלית בהו** בכריכות **סימן**, אם כן, אם נמצאו **ברשות היחיד - מאי מכריז**? מה יכריז המוצא? הרי אין בהם סימן שיוכל בעל האבידה לתת כדי ליטול את אבידתו!

אלא לאו - על כרחך מדובר **דאית בהו סימן**.

וקתני: **ברשות הרבים הרי אלו שלו**, אף שיש בהם סימן ! **אלמא**: **סימן העשוי לידרס - לא הוי סימן**, ולכן הרי אלו שלו, **ותיובתא דרבא** שאמר שאף שהסימן עשוי לידרס - הרי הוא סימן!

אמר לך רבא: **לעולם** מדובר **דלית בהו** בכריכות **סימן**.

ודקא אמרת [ומה שהקשית]: אם אין בהם סימן, **ברשות היחיד מאי מכריז**?

אין זו קושיה, משום שאפשר לומר שהמוצא אינו מכריז את שם האבידה, אלא **מכריז** את **מקום** מציאת האבידה.

וכך הוא מכריז: מי שאבדה לו אבידה במקום פלוני, יבוא ויאמר מה איבד!

---

[479] כך פירש רש"י. ובטעמו של רבא שסובר שהוי סימן ביאר הפרישה, דהיינו משום שאין הבעלים מתייאשין, משום שסוברים שישראל ראשון שימצא את האבידה לא ידרסנה, אלא יגביהנה ויכריז עליה. ובשמ"ק הביא דיש מפרשים דהיינו טעמיה דרבה, משום שחוששין שמא נשתנה הסימן על ידי הדריסה, ונעשה כסימן של כריכות של אדם אחר, ואכן אין האבידה של זה, אלא של אחר. ודחה השמ"ק פירוש זה, דחשש רחוק מאד הוא שעל ידי הדריסה ייעשה כסימן של אחר.

[480] כך כתב רש"י. ובפירוש הרב יהונתן איתא: "כגון חצרות חרבות שבעיר וכפרים חרבים שאין רגלי אדם ובהמה מצויין שם".

ובעל האבידה יבוא ויאמר: איבדתי שם חפץ פלוני [481].

ואילו רבה אמר: מקום - לא הוי סימן.

דאיתמר: אבידה שאין סימן בגופה, והסימן שאפשר לתת בה הוא רק **המקום** שבו נמצאה האבידה,

רבה אמר: לא הוי סימן [482].

ורבא אמר: הוי סימן [484] [483].

תא שמע ממה ששנינו בברייתא: **כריכות ברשות הרבים - הרי אלו שלו. ברשות היחיד - נוטל ומכריז. והאלומות** [עומרים גדולים], **בין ברשות הרבים, בין ברשות היחיד - נוטל ומכריז.**

ועתה, **רבה** שביאר במשנתנו, שהטעם שברשות הרבים הרי אלו שלו - היינו משום שנדרס הסימן, **היכי מתרץ לה** לברייתא זו? במה שונות אלומות, שצריך להכריז עליהן אף אם נמצאו ברשות הרבים?

ורבא, שאמר שמדובר במשנתנו שאין בכריכות סימן, אלא הסימן הוא מקום המציאה, **היכי מתרץ לה** לברייתא, מה החילוק בין אלומות לכריכות? [485]

---

[481] כך פירש רש"י. והקשו עליו מהאי דאמרינן לקמן, שבכריכות ברשות הרבים לא הוי מקום סימן, משום דמנשתפי. ולפירושו, מה אכפת לן בכך, הרי המאבד אומר איזה חפץ איבד, ולא באיזה מקום אבד! ותירץ הפנ"י, שכיון שמנשתפי, לא יוכל המוצא להכריז שמצא במקום פלוני, כדי שישים המאבד לב לכך, ויאמר שאיבד שם חפץ פלוני. ואדרבה, יתכן שלא עבר המאבד באותו מקום שנמצא החפץ מעולם, ובודאי לא ישים אל לבו. ויש מהאחרונים שכתבו בדעת רש"י, שדווקא בכהאי גוונא הוי מקום סימן. אבל אם הכריז את שם האבידה, ואמר האובד את מקום המציאה - לא הוי סימן. אמנם מלשון רש"י לקמן [כ"ה א, ד"ה תני צבור פירות] משמע שאף בכהאי גוונא הוי סימן. עיי"ש. וכן כתב הפנ"י בדעתו, שאכן אף בכהאי גוונא הוי מקום סימן, ומה שפירש רש"י כך, היינו משום שכך משמע הלשון "מכריז מקום". עיי"ש שהאריך בענין. אמנם בתוס' נחלקו על רש"י, וכתבו שהמוצא מכריז שמצא אבידה, ובעל האבידה יבוא ויאמר את מקום המציאה. עיי"ש.

[482] עיין בפנ"י שכתב שבמימרא זו גם רש"י מפרש שמדובר שהמאבד אומר את המקום, כדמשמע מהגמרא להלן בדף כ"ג ב: "כי היכי דאתרמי לדידך האי מקום וכו'", ומרש"י שם.

[483] להלכתא כתב הרי"ף: "ומקום נמי הוי סימן, דקא מקשינן לקמן ונהוי מקום סימן, ומפרקינן במדדין. מדקא מקשינן ומפרקינן הכי, שמעינן מיניה דמקום הוי סימן". ותמה עליו בעל המאור, למה הוצרך להביא ראיה משם, הרי פסק כרב זביד משמיה דרבא, שכך כתב: "הלכתא כריכות ברשות היחיד דרך הנחה חייב להכריז בדבר שאין בו סימן", וממילא שמעינן דמקום הוי סימן! ותירץ הרמב"ן במלחמות, שאכן, אם הלכה כרב זביד, ממילא שמענו שמקום הוי סימן. אבל הא גופא מנא לן, דהלכה כרב זביד? הרי הוא אמר את דבריו משמיה דרבא, שהוא זה שנחלק על רבה ואמר שמקום הוי סימן! לזה הוצרך הרי"ף ליתן טעם לדבריו שפסק כרב זביד - מסוגיא דלקמן. עיי"ש.

[484] בחזו"א [אישות סימן כ"ה סק"י] כתב לבאר מחלוקתם, שנחלקו אם מקום חשיב בירור. רבה סובר שאינו בירור, שאף שאנו יודעים שאיבד חפץ במקום זה, אין זה נחשב כמקומו של הראשון שלא נלך אחר רובא דעלמא, כיון שאין החפץ קבוע במקום זה, ועומד לינטל מכאן על ידי כל מוצאו. ורבא סובר שמקום הוי סימן, כיון שאבידה אינה שכיחה, שבדרך כלל אדם משמר את חפציו, ולכן לא מסתבר שנזדמן ששני בני אדם אבדו חפץ באותו מקום, ומסתבר שזוהי האבידה הידועה. עיי"ש.

[485] כתב מהר"מ שיף, שלולא מחלוקתם היה אפשר לפרש, שאכן סימן העשוי לידרס לא הוי סימן, כרבה, ומקום הוי סימן - כרבא, ואפשר לומר שכריכות קטנות הן, ואפשר שאבדו דרך נפילה, ולכן ברשות הרבים הרי אלו שלו, משום שהרי סימנם נשחת, ומקום לא הוי סימן, שהרי בדרך נפילה אבדו. אבל ברשות היחיד נוטל ומכריז, שהרי

ואמרינן: **רבה מתרץ לטעמיה** [לשיטתו] - שמדובר שיש **בכריכות סימן**.
ורבא מתרץ לטעמיה - **באופן** שמכריז **מקום**.
ועתה מבארת הגמרא את דבריה:
רבה מתרץ לטעמיה בסימן:
כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו -

דף כג.

משום דהכריכות **מדרסא** ונשחת הסימן.
ואילו אם נמצאו הכריכות **ברשות היחיד**, **נוטל ומכריז** - משום **דלא מדרסא**, וסומך בעליהן על הסימן שבהן.
והאלומות, **בין** שנמצאו **ברשות הרבים**, **ובין** שנמצאו **ברשות היחיד** - **נוטל ומכריז**.
כיון דגביהן [כיון שהן גדולות וגבוהות] - **לא מדרסא**, ואף אם אבדו ברשות הרבים, נותר עליהן הסימן, ולא נשחת.
ורבא מתרץ לטעמיה, **בסימן מקום**:
כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו - משום **דמינשתפא**. משום שהן מתגלגלות ברגלי אדם ובהמה העוברים ברשות הרבים, ואינם נמצאים במקום שנפלו תחילה, ולכן אינו יכול להכריז מקום.
אבל אם נמצאו הכריכות **ברשות היחיד** - **חייב להכריז**, משום דברשות היחיד הכריכות **לא מינשתפא**, ויכול להכריז מקום.
והאלומות, **בין ברשות הרבים ובין ברשות היחיד** - **נוטל ומכריז**, **כיון דיקירי** [כיון שגדולות וכבדות הן] - **לא מינשתפא** ברגלי אדם ובהמה, ויכול להכריז מקום.
תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: **ככרות של נחתום** - **הרי אלו שלו**, משום שאין בהם סימן.
משמע, **הא** ככרות **של בעל הבית** - **חייב להכריז** עליהן [486].
ועתה, ככרות **של בעל הבית**, **מאי טעמא** שחייב להכריז -

יש בהם סימן. ואילו אלומות, שכבדות הן, ובודאי בדרך הנחה באו, גם ברשות הרבים נוטל ומכריז, שהרי מקום הוי סימן.

[486] כתב רש"י, אף על גב דבהדיא תנן בסיפא דמתניתין, ככרות של בעל הבית - חייב להכריז, מכל מקום, איידי דאותביה הגמרא לרבא מהרישא של כריכות ברשות הרבים, נקט נמי לאותוביה לרבה מדוקיא דרישא. אמנם במגן גבורים כתב, שכן דרך הגמרא, להקשות מהרישא כל כמה שיכול. וכבר כתב כך הרמב"ן, והביא ראיה מכמה מקומות בש"ס. עוד תירצו, שמסיפא אי אפשר לדייק, שהרי מסתבר שמדובר ברשות היחיד, דומיא דכריכות ברשות היחיד דסיפא. אבל ברישא הרי ודאי מדובר ברשות הרבים, שהרי מפורש ברישא כריכות ברשות הרבים, והוא הדין ככרות של נחתום, לכן מדייק הגמרא מכאן שככרות של בעה"ב אף ברשות הרבים חייב להכריז.

כיון דאית בהו סימן. ומהו סימנן? **דמידע ידיע, רפתא דאיניש - איניש הוא** [לחמו של האדם - הוא האדם. שכל בעל בית עושה את ככרותיו בצורה שונה, וניכר עליהן של מי הן].

ולא שנא אם נמצאו **ברשות הרבים**, **ולא שנא** נמצאו **ברשות היחיד - נוטל ומכריז**, ואף שברשות הרבים - עשויין להדרס.

אלמא: **סימן העשוי לידרס - הוי סימן! תיובתא דרבה!** [487]

אמר לך רבה: אכן סימן העשוי לידרס - לא הוי סימן.

והתם, בככרות, **היינו טעמא** שצריך להכריז אף אם נמצאו ברשות הרבים, משום שככרות אינן עשויין להדרס אף כשהן ברשות הרבים, **משום דאין מעבירין** [488] **על האוכלין** [489]. שהמוצא אוכלין בדרכו, אינו רשאי לעבור עליהן ולהניחן שם, אלא צריך להגביהן מן הדרך. לכן ודאי לא נדרסו, שהרי המוצאן ראשון - הגביהן!

ותמהינן: **והא איכא נכרים** שאינם מקפידים על דבר זה, ועשויין הככרות להדרס ברגליהן לפני שעבר שם ישראל!

אף **נכרים** אינם דורסין על האוכלין, משום שהם **חיישי לכשפים**, שסבורים שהונחו שם מחמת כשפים, להכשיל את הדורסין עליהם. ולכן, אף שאינם מגביהין את האוכלין, מכל מקום אינם דורסין עליהם, אלא מניחים אותם במקומם.

ותמהינן: **והאיכא בהמה וכלבים**, שדורסין על האוכלין! [490]

ואמרינן: במשנתנו מדובר **באתרא** [במקום] **דלא שכיחי בהמה וכלבים**.

---

[487] בשמ"ק הביא שיש מקשין, הרי המקשן רצה להוכיח לעיל מכריכות, שסימן העשוי לידרס לא הוי סימן, ואם כן, יכול להקשות בדברי המשנה עצמה מכריכות על ככרות, בלי דברי רבה ורבא! ותירצו, שלולי דברי רבה ורבא היה אפשר לחלק בין ככרות לכריכות. שגבי כריכות שסימנם בקשר, ונשחת על ידי דריסה, אמרינן שסימן העשוי לידרס לא הוי סימן. אבל בככרות, שהסימן הוא בגופן, סימן העשוי לידרס - הוי סימן. אבל לדברי רבה אי אפשר לחלק כך, שהרי הוא אמר "ואפילו דבר שיש בו סימן", משמע, אפילו שיש סימן בגופו.

[488] כתבו רש"י ותוס', דהאי "מעבירין" אינו לשון דריסה, אלא כמו "אין מעבירין על המצוות". אמנם כשהגמרא אומרת לקמן "דכו"ע וכו' ומעבירין על האוכלין", בהכרח הכוונה שדורסין על האוכלין. כי אחרת, הרי אין הסימן נדרס [ריטב"א בשטמ"ק].

[489] הקשו באחרונים, הרי בכל אבידה אפשר לומר שאינה עשויה לידרס, משום שאין ישראל רשאי לעבור מעליהם מחמת הלאו של "לא תוכל להתעלם"! ויש שתירצו, שאכן במקום שאין נכרים, כל אבידה אינה עשויה לידרס. והחילוק בין אוכלין לשאר אבידה הוא רק במקום שיש נכרים, שבשאר אבידות - הנכרים דורסין עליהם. ובאוכלין אינם דורסין, מחשש כשפים. עוד תירצו על פי מה שכתב הפנ"י, שבישראל דריסה שכיח יותר מנטילה, משום שיש הרבה אופנים שפטור ממצות השבת אבידה. ולכן, מצד השבת אבידה, אפשר שלא יגביה, שהרי יש אופנים הרבה שאינו חייב להשיב. אבל באוכלין, בכל אופן חייב להגביה.

[490] הקשו התוס', גם לרבא תקשה, הא איכא בהמה וכלבים דאכלי להו! ותירצו, שמדובר בככרות גדולות שאי אפשר שיאכלום. ובפני יהושע תירץ, שאכן מחמת ספק אחד, אין המוצא נפטר מהכרזה. ומה שהקשתה הגמרא "והא איכא בהמה וכלבים", היינו משום שיש עוד ספק, שמא ידרסו עליו. ואף שאין מעבירין על האוכלין, מכל מקום איכא מיעוט הדורסין דרך הילוכם [ובשטמ"ק כתב, ששכיח יותר שיטלום בני אדם הרואים, מאכילת כלבים ובהמות. אבל לחשש השחתת הסימן - די בכל דהו].

לימא מחלוקת רבה ורבא - **כ**מחלוקת **תנאי** היא:
ששנינו במשנתנו: **רבי יהודה אומר: כל דבר שיש בו שינוי - חייב להכריז.**
כיצד?
מצא עיגול ובתוכו חרס, ככר ובתוכו מעות.
מכלל דתנא קמא סבר, שאף בכהאי גוונא - **הרי אלו שלו.**
סברוה לומדי בית המדרש, **דכולי עלמא**, תנא קמא ורבי יהודה, סוברים **שסימן הבא** לפעמים **מאיליו**, כגון המקרים של משנתנו, חרס הנתון בעגול, ומעות הנתונות בככר, שפעמים שהם נופלין לעגול ולככר בלא משים, ולא שנתכוונו בעליהם להניחם שם - **הוי סימן**. משום שאנו אומרים שהבעלים נתנום שם לשם סימן, ולא נפל מאליו [491].
ועוד הניחו לומדי בית המדרש, שכולי עלמא סוברים **שמעבירין על האוכלין**. ואם כן, הרי זה סימן העשוי לידרס.
מאי לאו - בסימן העשוי לידרס, אי הוי סימן או לא - **קא מיפלגי.**
מר, תנא קמא, **סבר**, שסימן העשוי לידרס **לא הוי סימן**. ולכן, אם מצא עגול ובתוכו חרס, ככר ובתוכו מעות - אין זה סימן.
ומר, רבי יהודה, **סבר**: סימן העשוי לידרס - **הוי סימן**, ולכן חייב להכריז!
אמר רב זביד משמיה דרבא: אי סלקא דעתך דקא סבר תנא קמא סימן העשוי לידרס - לא הוי סימן, ומעבירין על האוכלין, אם כן, כשמצא **ככרות של בעל הבית ברשות הרבים - אמאי מכריז** עליהם? אמנם יש בהם סימן, אבל הרי זהו סימן העשוי לידרס!? [492]
אלא אמר רב זביד משמיה דרבא: דכולי עלמא סברי, **שסימן העשוי לידרס - הוי סימן**, וכולי עלמא סברי **שמעבירין על האוכלין** [493]. ולכן אם מצא ככרות של בעל הבית ברשות

[491] כך כתב רש"י, וכן כתב הרמב"ם. ותוס' הקשו עליו, הרי אין דרך לתת מעות בככר לסימן! וכתבו, דהטעם דהוי סימן, משום דאימור שידע בעל הככר שנפלו לתוכה מעות. עיי"ש. ועיין בסמ"ע [רס"ב סק"ל] שכתב כטעם התוס', אף שבשו"ע הביא את לשון הרמב"ם. ועיין במגן גבורים מה שכתב בזה.

[492] הקשה המגן גבורים, וכי לא ידע בעל אוקימתא זו שיש להקשות למה מודה ת"ק בככרות של בעה"ב ברשות הרבים שחייב להכריז? ותירץ, דסבירא ליה לבעל אוקימתא זו, שרק סימן הבא מאליו - נדרס בקלות, וכן קשר שבכריכות, נשחת בקל על ידי דריסה. אבל סימן שבככרות של בעה"ב, שהוא בגוף הככר, אינו נשחת בדריסה. ועיין בשטמ"ק שכתב, שלבעל אוקימתא זו בככרות של נחתום לכולי עלמא הרי אלו שלו, ובככרות של בעה"ב איכא מח' ת"ק ור"י. והסיפא דאמרינן שככרות של בעה"ב חייב להכריז - כר"י היא.

[493] הקשו האחרונים [פנ"י, מהר"ם שיף ועוד], למה העמיד רבא בכך, שמעבירין על האוכלין, הרי זה שלא כדברי רבן גמליאל במסכת עירובין, ולא מצינו מי שנחלק עליו בדבר זה! הרי היה יכול להעמיד שנחלקו בסימן הבא מאליו אי הוי סימן, והיינו אף אם אין מעבירין על האוכלין! ותירצו, שאכן רבא אינו סובר שמעבירין על האוכלין, אלא שהשיב למקשה לסברתו, שאין הכרח לומר שחולקין בסימן העשוי לידרס, אלא שכו"ע סוברים שהוי סימן, ומעבירין על האוכלין, ונחלקו בסימן הבא מאליו. ובמגן גבורים כתב, שהרי במסכת עירובין שם אמר ר"י משום רשב"י: "לא שנו שאין מעבירין אלא בדורות הראשונים. אבל בדורות האחרונים דשכיחי כשפים - מעבירין". והרי המשנה נכתבה אחר רשב"י, אם כן, בזמן המשנה היו מעבירין על האוכלין. ובחי' החת"ס שם איתא, שמשנתנו מדברת בזמן שישראל עדיין לא היו פרוצין בכשפים.

הרבים, אף שעשויין לידרס שם, שהרי מעבירין על האוכלין, מכל מקום - חייב להכריז, כיון שסימן העשוי לידרס - הוי סימן.

והכא - בסימן הבא מאיליו קא מיפלגי, אם הוא נחשב סימן - או לא.

דתנא קמא סבר: סימן הבא מאיליו - לא הוי סימן, ולכן הרי אלו שלו.

ורבי יהודה סבר: סימן הבא מאליו - **הוי סימן**, ולכן חייב להכריז.

ורבה אמר לך: דכולי עלמא סוברים ש**סימן העשוי לידרס - לא הוי סימן**, וכן כולי עלמא סוברים ש**אין מעבירין על האוכלין**. ולכן, המוצא ככרות של בעל הבית ברשות הרבים - חייב להכריז, שהרי אינן עשויין להדרס, כיון שאין מעבירין על האוכלין.

והכא, בסימן הבא מאיליו קמיפלגי, אם סימן הוא - או לא.

תנא קמא סבר: לא הוי סימן, ולכן הרי אלו שלו.

ורבי יהודה סבר: הוי סימן, ולכן חייב להכריז.

איכא דאמרי, שמאמר הגמרא: "לימא כתנאי", נאמר לגבי "אין מעבירין על האוכלין":

סברוה לומדי בית המדרש, **דכולי עלמא**, בין תנא קמא ובין רבי יהודה, סוברים **שסימן הבא מאיליו הוי סימן**, וכן כולי עלמא סוברים **שסימן העשוי לידרס - לא הוי סימן**.

מאי לאו - במעבירין על האוכלין קא מיפלגי תנא קמא ורבי יהודה. **דמר**, תנא קמא, **סבר: מעבירין** על האוכלין, ולכן, כיון שסימן העשוי לידרס הוא, לא הוי סימן, והרי אלו שלו.

ומר, רבי יהודה, **סבר: אין מעבירין** על האוכלין, ואין זה סימן העשוי לידרס, ולכן חייב להכריז!

אמר רב זביד משמיה דרבא: אי סלקא דעתך שסבר תנא קמא שסימן העשוי לידרס לא הוי סימן, ומעבירין על האוכלין, ולכן הרי אלו שלו, אם כן, כשמצא **ככרות של בעל הבית ברשות הרבים - אמאי מכריז**? הרי הסימן שבהן עשוי לידרס, ולא הוי סימן!

אלא אמר רב זביד משמיה דרבא: דכולי עלמא סברי: סימן העשוי לידרס - הוי סימן, וכן כולי עלמא סברי ש**מעבירין על האוכלין. והכא - בסימן הבא מאיליו קא מיפלגי**.

דתנא קמא סבר: סימן הבא מאיליו - לא הוי סימן.

ורבי יהודה סבר: הוי סימן.

ורבה אמר לך: דכולי עלמא סברי ש**סימן העשוי לידרס - לא הוי סימן**, וכן כולי עלמא סוברים ש**אין מעבירין על האוכלין**.

והכא - בסימן הבא מאיליו קא מיפלגי.

תנא קמא סבר: סימן הבא מאיליו - לא הוי סימן.

ורבי יהודה סבר: הוי סימן [494].

אמר רב זביד משמיה דרבא: כך הוא **כללא דאבידתא** [495]: **כיון** ששמענוהו לבעל האבידה **דאמר**: "**ווי לה לחסרון כיס**" [חבל על ההפסד שנגרם לי] - סימן הוא **שמיאש ליה מינה** [נתייאש ממנה] [496], אף שלא אמר כן בפירוש.

ואמר רב זביד משמיה דרבא: **הלכתא**, אם מצא **כריכות ברשות הרבים - הרי אלו שלו**, משום שברשות הרבים מקום אינו סימן, הואיל ומנשתפא ברגלי אדם ובהמה.

ואילו כשמצא כריכות **ברשות היחיד**, אזי הדין הוא כך:

אי נמצאו בצורה כזו שניכר שאבדו **דרך נפילה**, ולא הונחו שם מדעת - **הרי אלו שלו**. משום שאין יכול להכריז מקום, שהרי הבעלים אינם יודעין היכן נפלה מהם האבידה.

אבל **אי** נמצאו **דרך הנחה** [שניכר שהניחם בעליהם שם, ולא נפלו מהם] - **נוטל** את הככרות, **ומכריז** מקום. שאם יניחם וילך, עלול לבוא נכרי וליטלם.

וזה וזה, כריכות ברשות הרבים, וברשות היחיד בדרך נפילה, שפסקנו שהרי אלו שלו - היינו **בדבר שאין בו סימן**.

אבל בדבר שיש בו סימן, **לא שנא** נמצא **ברשות הרבים**, **ולא שנא** נמצא **ברשות היחיד**, **בין דרך נפילה**, **ובין דרך הנחה - חייב להכריז** [והיינו לטעמו של רבא, שסובר שסימן העשוי לידרס - הוי סימן.

ולכן, אף אם נמצא ברשות הרבים - חייב להכריז].

דף כג:

שנינו במשנתנו: **ומחרוזות של דגים** וכו' הרי אלו שלו, משום שאין בהם סימן.

ותמהינן: **אמאי** הרי אלו שלו? **להוי** [שיהא] **הקשר** שקשורים בו הדגים **סימן**, ויהא חייב המוצא להכריז על האבידה! [497]

---

[494] נחלקו הפוסקים להלכתא בסימן הבא מאליו. הרא"ש פסק כת"ק, משום שהלכה כרבים. והרמב"ם [פט"ו מגזילה ואבידה הל' י"א] פסק כרבי יהודה [ולשון הרמב"ם "שלא עשאום בעליהם אלא לסימן" - כטעמו של רש"י]. וכתב הכס"מ, שפסק הרמב"ם כך, משום שהוא גורס במשנה בדברי ת"ק: "דברי רבי מאיר", וקיימא לן דרבי מאיר ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה.

[495] בקונטרסי שעורים דקדק, למה נקט רב זביד "כללא דאבידתא", היה לו לומר "כללא דיאוש", שהרי זהו כלל בגדרי יאוש! והוכיח מכאן, שאין היאוש מתיר, אלא שאבידה שכה אבודה ממנו עד שהבעלים מתייאשים ממנה - התירתה התורה.

[496] כתבו הראשונים, דהיינו דווקא בדבר שיש בו סימן. אבל בדבר שאין בו סימן, אף שלא שמענו שנתייאש, כיון שידע שנפל ממנו - הוי יאוש.

[497] הרמב"ן מפרש, שאין שאלת הגמרא בדרך קושיא, שפשוט לו למקשן שקשר הוי סימן, אלא בדרך דקדוק. דהיינו, אם קשר הוי סימן, צריך להחזיר את המחרוזות בסימן הקשר, אלא ודאי שקשר אינו סימן! אמנם הריטב"א [בשמ"ק] כתב, שפשוט היה למקשן שקשר הוי סימן, ושאל בדרך קושיא: "להוי קשר סימן!" ומה שמשמע מהגמרא לעיל [כ' ב] "שמעת מינה קשר סימן", שלא היה פשוט לגמרא שהוי סימן, היינו בקשר של שטרות. אבל בקשר

ומתרצינן: במשנתנו מדובר שהדגים קשורים **בקטרא דציידא** [בקשר הדייגים], **דכולי עלמא הכי מקטרי** [שכולם קושרין באותה צורה], ואם כן, אין הקשר סימן.
ותמהינן: **ולהוי מנין סימן**! כלומר, שיהא מנין הדגים שחרוזים במחרוזת סימן!
ומתרצינן: מדובר במקום שנהגו הדייגים לחרוז **במנינא דשוין**. שחורזין מספר קבוע של דגים במחרוזת, ולכן אין המנין סימן, שהרי בכל המחרוזות יש אותו מנין.
בעו מיניה מרב ששת: אבידה שאין בגופה סימן, אבל אפשר לתת סימן **במנין** החפצים שנמצאו, האם **הוי סימן** להחזיר אבידה על פיו, **או לא הוי סימן**? [498] אמר להו רב ששת: תניתוה: מצא כלי כסף, וכלי נחושת, גסטרון של אבר [חתיכות של עופרת], **וכל כלי מתכות, הרי זה לא יחזיר, עד שיתן** בעל האבידה **אות** [סימן], **או עד שיכוין משקלותיו**. שיאמר מה היה משקל האבידה.
ומדמשקל הוי סימן, מסתבר **שמדה** [גודלה של האבידה] **ומנין - נמי הוי סימן** [499].
שנינו במשנתנו: **וחתיכות של בשר וכו'** הרי אלו שלו.
ותמהינן: **אמאי** הרי אלו שלו? **להוי משקלא** [שיהא משקל החתיכות] **סימן**!
ומתרצינן: **במשקלא דשוין**. כלומר, שנהגו הטבחים לחתוך חתיכות במשקל שוה.
ותמהינן: **ותהוי** סוג **החתיכה גופה סימן**! שיתן בעל האבידה סימן, **או** [אם] החתיכה היא **דדפקא** [של הצואר], **או** שהיא **דאטמא** [של הירך]?
מי לא תניא שדבר זה נחשב סימן? הרי כך שנינו בברייתא: **מצא חתיכות דגים, ודג נשוך** [או שמצא דג שנשכוהו] - **חייב להכריז**.

של מחרוזות, שכל אחד קושר בצורה שונה, לכולי עלמא הוי סימן [וגבי שאלת הגמרא להלן "ולהוי מנין סימן" כתב הריטב"א, דודאי בדרך קושיא היא, שהרי קיימא לן שמנין הוי סימן].

[498] כך היא הגירסא לפנינו, וכן גרס הרא"ש, וכן הגיה הרש"ל. אבל הרי"ף ועוד ראשונים גורסים ששאלו מרב ששת אם משקל הוי סימן. וטעם הגורסין כגירסא ראשונה, משום דאי בעו מיניה אם משקל הוי סימן, מה השיב רב ששת "ומדמשקל הוי סימן - מדה ומנין נמי הוי סימן", הרי שאלו ממנו רק משקל! [אמנם הרשב"א והר"ן שגורסים כגירסא השניה מבארים, שאין אלו דברי רב ששת, אלא הגמרא מסיקה כן]. ועוד, הרי משקל עדיף ממדה, כדאיתא לקמן: "מדת ארכו ומדת רחבו ומדת משקלותיו - ינתן לאומר מדת משקלותיו". וטעם הגורסין כגרסא השניה, משום שכך היא הגירסא הקדמונית. ועוד, שאם מנין שאלו ממנו, למה לו לדייק מהברייתא, לפשוט מהברייתא דבדי מחטין [להלן כ"ד א], דקתני להדיא: "אבל מצאן שנים שנים - חייב להכריז"! [ועיין בהגהות הב"ח על הרא"ש שציין לדברי התוס' לקמן כ"ה א, והיינו, שאת הראיה מההיא ברייתא אפשר לדחות, שדווקא מנין וחרוזא הוי סימן, עיי"ש].

[499] הקשו הראשונים, הא בגמרא ביבמות [קט"ו ב] גבי עובדא דההוא דאפקיד שומשמי, שטען המפקיד: "והא כן וכן הויין, ובחביתא רמיין!" ואומרת הגמרא שאין זו טענה: "שומשמי מאי סימנא אית להו? ודקאמר כן וכן הויין, אימר חושבנא איתרמי", והרי כאן אמרינן שמדה ומנין הוי סימן! ועיין בתוס' שם מה שתירצו. ותירץ הריטב"א שם, שדווקא באבידה הוי מדה ומנין סימן. אבל להוציא ממון מהנפקד - לא חשיב סימן. והכי איתא גם ברמב"ם [פ"ו מהל' שאלה ופקדון הל"ד], וכפי שביאר שם המגיד משנה, שמנין לא הוי סימן מובהק לגמרי. ובריטב"א כאן תירץ, דהתם מיירי שראה את החבית שהיו בה הפירות, ולכן אמרינן שאמד כמה פירות היו בה. אבל בסתם שלא ראה - הוי מנין סימן. [ועיין בקצוה"ח סימן רנ"ט סק"ב ורצ"ז סק"א שהאריך בענין הוצאת ממון על ידי סימנים].

אבל אם מצא **חביות של יין**, **ושל שמן**, **ושל תבואה**, **ושל גרוגרות**, **ושל זיתים** - **הרי אלו שלו**, משום שאין בדברים אלו סימן [500].

וסבורה הגמרא עתה, שמדובר שאין בדגים סימן, אלא שהחתיכה עצמה, אם זהו ראש או זנב וכדומה, זה עצמו הסימן [501]. וכן בדג נשוך, הנשיכה עצמה - היא הסימן. ומוכח מכאן, שחתיכה - הויא סימן!

ודוחה הגמרא: **הכא במאי עסקינן** - **בדאיכא סימנא בפסקא** [שיש סימן בצורת החיתוך, שלא נחתך כדרך שרגילים לחתוך].

כי הא, **דרבה בר רב הונא**, כשהיה שולח חתיכת בשר לאשתו ביד נכרי, וחשש שיתחלף בבשר אחר שאינו כשר, היה עושה בבשר סימן, על ידי כך שהיה **מחתיך ליה אתלתא קרנתא** [שהיה מחתכו בצורת משולש, שיש לו שלש קרנות] [502].

ואמרינן: **דיקא נמי**, כך גם מדוייק מלשון הברייתא, שמדובר שיש סימן בצורת החיתוך של הדג, **דקתני** חתיכות דגים - **דומיא דדג נשוך**, שיש בו סימן מיוחד. משמע, שאף בחתיכות של דגים, מדובר שיש בהם סימן, והיינו בצורת החיתוך.

ומסקינן: **שמע מינה**. בימי התנאים, היו חביות היין והשמן עשויות מחרס. ולאחר שבעלי הבתים מלאון ביין, היו מגיפין אותן במגופת חרס, ושורקין טיט מסביב, במקום חיבור המגופה לחבית, להדביק את המגופה אל החבית, כדי שלא יצא ריח היין.

ובימי שבט או ניסן, כשהיו מוכרין בעלי הבתים חביות יין לחנוונים, היו מסירין את מגופותיהם, כדי שיוכל החנוונים לטעום את היין. ולאחר מכן היה חוזר החנוונים וסותם את המגופות, וטח טיט סביב כל המגופה, כדי שישמר ריח היין לאורך זמן, ויוכל למכרו בשעת היוקר, וזה נקרא רושם, וכך היה נושאן החנוונים לביתו.

אמנם יש חנוונים שאינם רוצים לשמור את החביות למכרן בשעת היוקר, אלא לוקחין אותן כדי למכרן מיד, והם נושאין אותן לביתם פתוחות.

---

[500] מה שהביאה הגמרא הך סיפא דברייתא, היינו שלא נפרש שמדובר בכמה חתיכות של דגים, ומכריז מחמת סימן מנין. לכך מביא הסיפא דחביות של יין וכו', שאם כן, שמכריז סימן מנין, הרי גם כאן יצטרך להכריז מחמת מנין! אלא בהכרח שמדובר בחבית אחת, ומאי דתני חביות - היינו חביות דעלמא. ואם כן, ה"ה ברישא גבי חתיכות דגים, מדובר בחתיכה אחת, ואין מנין סימן. פנ"י.

[501] כתב המהר"ם שיף, דפשיטא ליה למקשה שמכריז מחמת סימן החתיכה ולא מחמת סימן המשקל, מזה ששנינו "חתיכות דגים", דאם המשקל הוא הסימן, הוא הדין בדגים שלמים! אלא על כרחך שמדובר במתקלא דשוין, ומה שמכריז היינו מחמת החתיכה.

[502] הקשו באחרונים, מה הראיה מההיא דרבה, הרי בענין בשר שנתעלם מן העין הקילו טפי, כדאיתא בתוס' כאן! ותירצו, דבבשר שנתעלם רק בדיעבד מקילין לסמוך על סימן כל שהוא, ומזה שסמך רבה לכתחילה על הסימן של חיתוך - מוכח שהוא סימן גמור. עוד תירצו על פי מה שכתב הט"ז [יו"ד סוף סימן ס"ג] שכששלח על ידי נכרי גרע טפי, דחיישינן שיחליף, וצריך סימן גמור, וכאן הרי פירש רש"י שרבה שלח לאשתו על ידי נכרי, אם כן מוכח שהוא סימן גמור!

אמר מר: מצא **חביות של יין, ושל שמן, ושל תבואה, ושל גרוגרות, ושל זיתים - הרי אלו שלו** [504]. ותמהינן: **והא תנן**: המוצא **כדי יין וכדי שמן - חייב להכריז!** [503] **אמר רבי זירא אמר רב**: **במתניתין** מדובר **ברשום** [בחבית רשומה], וזהו הסימן שנותן בעל החבית, לפי שכפי שהתבאר, יש שרושמין את החביות כדי למכרן מאוחר יותר, ויש שנושאין אותן פתוחות למוכרן מיד [505].

ותמהינן: **מכלל דבברייתא** ששנינו שהרי אלו שלו - מדובר **בשמצא פתוח**!? **אי במצא פתוח** - פשיטא שאינו חייב להכריז, שהרי **אבידה מדעת היא**! שהרי שקצים ורמשים ונחשים יכולים לשתות מהחבית! [507] [506] **אמר רב הושעיא**: אכן, ודאי שאין מדובר בברייתא בחבית פתוחה לגמרי, אלא **במציף את המגופה** [שהניח את המגופה על פי החבית, ולא שרקה בטיט], ולכן אינה אבידה מדעת, שהרי אין שרצים יכולים לשתות הימנה. ומכל מקום אין כאן סימן, ולכן הרי היא שלו.

אביי אמר: **אפילו תימא שאידי ואידי**, גם המשנה וגם הברייתא, מדובר **ברשום**, ומכל מקום **לא קשיא**, משום **שכאן**, במשנה, מדובר שנמצאה החבית **קודם שנפתחו**

[503] הקשה הפנ"י, מאי קושיא? אולי מדובר במשנה בשמצא כדים רבים, וחייב להכריז משום סימן מנין! ובחי' הגרעק"א הקשה, הרי אפשר להעמיד שהמשנה מדברת שמצא שלא ברקתא דנהרא, והוי מקום סימן! ותירץ הפנ"י, שסיפא דכדי יין - דומיא דרישא דככרות ומחרוזות של דגים, וברישא בהכרח מדובר שמצאן אחת אחת, ואין סימן מנין ולא מקום, אם כן, גם בסיפא מדובר באופן כזה, כי אחרת, שיחלק ברישא גופא, וליתני שכשיש באבידה סימן מקום או מנין - חייב להכריז. עוד הקשו האחרונים, שמא המשנה מדברת בכדים שאינם מלאים, ומדת היין תהיה הסימן! עיין במהרש"א ובמהר"ם שיף.

[504] הקשו התוס', למה לא נאמר שמידת היין שבחבית תהא סימן? ותירצו, שמדובר שנמצאו חביות מלאות, וכל החביות המלאות שוות. אבל אה"נ, אם נמצאה חבית שאינה מלאה, תהא מידת היין סימן.

[505] כך פירש רש"י. וכן כתב המגיד משנה [פט"ו מגזילה ואבידה הל"ט] בדעת הרמב"ם. ותמהו הראשונים [עיין בתוס' ובריטב"א בשמ"ק], מה סימן הוא זה?! עוד הקשו האחרונים על פירוש רש"י, אם רשום הוי סימן משום שיש שנושאין אותה פתוחה, אם כן גם פתוחה יהא סימן, משום שיש שרושמין! ותירץ המהר"ם שיף, שבפתוחה לא מועיל הסימן, משום שבכל זאת הבעלים מתייאשין, לפי שקצים ורמשים שותים הימנה [ועל מה שהגמרא מתרצת שמדובר במציף, לא יקשה שמציף הוי סימן, משום שאפשר שאף במציף מתייאש, משום שגם כך הנחשים יכולים לשתות מהחבית]. ותוס' ועוד ראשונים מפרשים, שכל בעל הבית עושה את הרישום משונה משל חבירו, וזהו הסימן. ועיין ברש"ש שכתב גם בדעת רש"י שיש סימן ברישום. ולא נתבאר בדבריו למה הוסיף רש"י שיש נושאין אותה פתוחה. וכך מתבאר המשך הסוגיא לפי שיטת הראשונים: "מכלל דברייתא בפתוח", דאי בסתומות, הרי יש בהן סימן! ואם כן, הרי זו אבידה מדעת! ומתרצת הגמרא: "במציף". שלא טח סביבותיה. ובאופן כזה, שלא רשם, אין כאן סימן. אביי מתרץ: "כאן קודם שנפתחו האוצרות, כאן לאחר שנפתחו האוצרות", דהיינו, במשנה מדובר קודם שנפתחו האוצרות, שאז הוי הרישום סימן, כי הואיל ועדיין לא מוכרים, אין האחד מכיר את סימן הרישום של חבירו. ואילו בברייתא מדובר לאחר שנפתחו האוצרות, שאז אין הרישום סימן, כיון שבאותו זמן הלקוחות בודקים יין אצל מוכרים רבים, ומתוך כך מכירים את הרישום של אחרים. ועוד, שמשום כך אי אפשר לקבוע ממי אבדה החבית, מהמוכר או מהקונה [ועיי' בתוס'].

[506] בתרומת הכרי [סימן רס"א] הקשה, לשיטת הרמב"ם, שבאבידה מדעת פטור רק מחיוב השבה, אבל אינה הפקר, אם כן מה מקשה הגמרא "פשיטא"? הרי הוצרך התנא להשמיענו שלא רק שפטור המוצא מהשבה, אלא אף שהיא שלו, ומטעם שאין בה סימן!

[507] הקשה הריטב"א, לשיטת רש"י שאין ברישום עצמו סימן, והרישום עצמו הוא הסימן, הרי היה אפשר להעמיד את הברייתא בחבית רשומה, וביומי תשרי שכל החביות רשומות!

האוצרות של יין, שלא הגיע עדיין הזמן הקבוע למכירת חביות היין, שהוא בחדשי אדר וניסן, ורק יחידים מוציאים אז חביות רשומות למכור, ולכן הרישום מהוה סימן.
ואילו **כאן**, בברייתא, מדובר **לאחר שנפתחו האוצרות**, שאז אין הרישום של החבית נחשב סימן, שהרי באותו זמן יש הרבה שרושמין את חביותיהם [508].
ומצינו שאביי נהג כך גם הלכה למעשה.
כי הא [כפי שמצינו], **דרב יעקב בר אבא אשכח חביתא דחמרא לאחר שנפתחו האוצרות**.
אתא לקמיה דאביי, לשאלו כיצד לנהוג בחבית.
אמר ליה: זיל שקול לנפשך [טול אותה לעצמך]. והיינו כדבריו לעיל, שלאחר שנפתחו האוצרות, אין רישום החבית נחשב סימן, ולכן לא שאלו אם החבית היתה רשומה או לא, משום שאף אם היתה רשומה, אין זה סימן.
בעא מיניה רב ביבי מרב נחמן: מקום, הוי סימן, או לא הוי סימן?
[בעיה זו הובאה כאן, משום שרב נחמן פושט מהברייתא שהובאה לעיל].
אמר ליה: תניתוה: מצא חביות של יין ושל שמן ושל תבואה ושל גרוגרות ושל זיתים - הרי אלו שלו.
ואי סלקא דעתך דמקום הוי סימן, למה הרי אלו שלו? **לכרוז** [שיכריז] **מקום!** [509] אמר רב זביד: אין מכאן ראיה, משום שאפשר לומר, **שהכא במאי עסקינן** - שנמצאה החבית **ברקתא דנהרא** [בשפת הנהר] [510]. שהמוכרין מביאין לשם את היין בספינה, והלוקחין מורידים את החביות שקנו אל שפת הנהר, ונושאין אותן משם אחת אחת, ופעמים ששוכחין שם חבית אחת.

[508] כתב הפרישה [חו"מ סימן רס"ב ס"ט] שלפי מה שפירש רש"י בטעמיה דרב, שהרישום עצמו הוא הסימן, לפי שיש שנושאין אותה פתוחה, צריך לומר שאביי פליג, וסבירא ליה שכל החנוונים רושמים, ולכן אין הרושם סימן. ולפי מה שפירשו הראשונים, שיש סימן ברישום עצמו, שרישומו של כל בעה"ב משונה משל חבירו, כתבו התוס' דהיינו טעמא דאביי, משום שבעל הבית אחד מוכר לחנוונים הרבה, שאז כולם רשומים בענין אחד. והריטב"א כתב, דאחר שנפתחו האוצרות, ונכנסים בני אדם לראות את החביות, מכירין כולם ברישומי כל החביות, ושוב אין הרושם סימן. ועוד, שאין ידוע אם אבדה לבעל הבית או ללוקח, וכענין שאמרו לקמן לגבי מטבע "דלמא אפקה".

[509] כתב הריטב"א, דמכל שאר דברים הנזכרים במשנה שהרי אלו שלו, אינו יכול לדקדק שמקום לא הוי סימן, לפי שאפשר לומר שמדובר בדרך נפילה. אבל חביות של יין ודאי מדובר בדרך הינוח, שכיון שכבדות הן, לא שייך לומר שנפלו שלא מדעת.

[510] הרמב"ם [פט"ו מהל' גזילה ואבידה הל"ט] פוסק, שכדי יין וכדי שמן לאחר שנפתחו האוצרות - הרי אלו שלו. וכתב שם הראב"ד בהשגותיו, שהיינו דווקא ברקתא דנהרא, אבל במקום אחר - הוי המקום סימן. ועיין במרכבת המשנה שכתב בטעם הרמב"ם שלא הזכיר רקתא דנהרא, דהיינו משום דסבירא ליה שרק בחביות של יין, שהן גדולות וכבדות, ובודאי באו לשם בדרך הינוח, וגם לא מנשתפי, אזי הוי מקום סימן. אבל בכדים, שהם קטנים וקלים, בכל מקרה לא הוי מקום סימן.

והגמרא ממשיכה לבאר מדוע אם בא אדם ונותן סימן, שהחבית נמצאה ברקתא דנהרא, אין זה נחשב כסימן.

אמר רב מרי: מאי טעמא אמרו רבנן שרקתא דנהרא לא הוי סימן?

משום **דאמרינן ליה** לזה שטוען שהאבידה שלו: **כי היכי דאתרמי לדידך** ששכחת שם חבית, כך יתכן **שאתרמי נמי לחברך** ששכח, שהרי דבר מצוי הוא שנשכחות שם חביות.

איכא דאמרי, שכך **אמר רב מרי: מאי טעמא אמרו רבנן שמקום לא הוי סימן** אם נמצאה האבידה ברקתא דנהרא?

משום **דאמרינן ליה: כי היכי דאתרמי לדידך** [כשם שקרה לך] שאבד לך דבר **בהאי** [באותו] **מקום**, יתכן **שאתרמי נמי לחברך** שאבד לו דבר בדיוק **בהאי מקום**, משום שמצוי הוא שנשכחות שם חביות [511].

ההוא גברא דאשכח כופרא בי מעצרתא [מצא זפת בבית הבד, ודבר שאין בו סימן הוא]. **אתא לקמיה דרב**, לשאול כיצד ינהג בזפת.

אמר ליה: זיל שקול לנפשך [לך טול את הזפת לעצמך] [512].

חזייה דהוה קא מחסם [ראה רב שהיה אותו אדם מהסס], ורצה להרחיק הספק מליבו.

אמר ליה: זיל פלוג ליה לחייא ברי מיניה [לך חלוק מהזפת לחייא בני].

מדייקת הגמרא: **לימא**, האם אפשר להוכיח ממעשה זה, **שקא סבר רב שמקום לא הוי סימן**? שאם לא כן, היה צריך המוצא להכריז, כדי שיוכל המאבד ליטלו על ידי שיתן את סימן המקום!

אמר רבי אבא: אכן יתכן שרב סובר שמקום הוי סימן, ואכן יש כאן סימן שאפשר להחזיר על פיו. אלא הסיבה שאמר לו שיכול ליטול לעצמו, **משום יאוש בעלים נגעו בה, דחזא רב דקדחי ביה חלפי** [שגדלו צמחים על הכלי שהיה בו הזפת], ומוכח מזה שהיתה הזפת מונחת שם כבר ימים רבים, ובוודאי כבר נואשו ממנה בעליה [513].

---

[511] כך פירש רש"י, שנפקא מינה בין שתי הלשונות, שלפי לשון זו של הגמרא, אפילו אם כיוון ואמר בדיוק את מקום מושבה של החבית, לא הוי סימן.

[512] הקשו הראשונים, למה לא יזכה בעל המעצרתא בכופרא מדין חצר? ותירץ הריטב"א, שהמעצרתא היתה במקום שאינו משתמר לדעת הבעלים, ולכן אינה קונה לו. עוד תירץ הריטב"א, שבעל המעצרתא עצמו מצא את הכופרא. ובנמוקי יוסף תירץ, שהכופרא היתה שם כבר קודם יאוש, והרי לא עדיפא חצרו מידו, וכשם שכשהגביה קודם יאוש, שבאיסורא אתא לידיה, שוב אינו זוכה בה לעולם, כך הדין גם כשנמצאה בחצרו. ועיין במרחשת [ח"א, בקונטרס בענין יאוש, אות ז'] שהקשה, לפי מה שכתבו התוס' במסכת ב"ק [ס"ז ב] שלמאן דאמר שיאוש קונה בגזילה, גם באבידה קונה על ידי יאוש את גוף האבידה, ורק דמים חייב לשלם, והרי רב סובר שיאוש קונה, אם כן, קנה בעל המעצרתא עכ"פ את גוף האבידה, ואיך אמר לו רב "זיל שקול לנפשך"? וחידש המרחשת, שתוס' כתבו כן רק למאן דאמר ששומר אבידה כשומר חינם. אבל למאי דקיימא לן שכשומר שכר הוא, אכן לא קנה גם את גוף האבידה.

[513] מכאן למדו הפוסקים [טור ושו"ע סימן רס"ב סעיף ה'], שהמוצא דבר שמוכח שעבר זמן רב מאז שאבד מבעליו, ובודאי נתייאשו הבעלים, הרי הוא של המוצא, אף אם יש סימן בגופו או במקומו. ובחכמת שלמה הקשה,

שנינו במשנתנו: **רבי שמעון בן אלעזר אומר וכו'** [כל כלי אנפוריא אין חייב להכריז].

מאי אנפוריא?

אמר רב יהודה אמר שמואל: כלים חדשים, שעדיין לא שבעתן והורגלה בהן **העין** כדי שיהא מכירן יפה, כיון שלא נשתמש עדיין הרבה בכלים. ולשון "אנפוריא" הוא נוטריקון של "אין פה ראיה".

והוינן בה: **היכי דמי?**

אי אית בהו בכלים **סימן**, אם כן, **כי לא שבעתן העין - מאי הוי?** יכריז על האבידה, ואם יבוא אדם ויתן סימן בכלי, יחזירנו לו! [514]

ואי דלית בהו סימן, כי שבעתן העין - מאי הוי, מה התועלת בכך, הרי כלים שאין בהם סימן, גם אם הם ישנים, שודאי כבר שבעתן העין, אין מכריז עליהן, משום יאוש בעלים!?

ומבארת הגמרא: **לעולם** מדובר **דלית בהו סימן.**

ומה ששאלנו, אם כן, מה מועיל אם שבעתן העין -

נפקא מינה לאהדורי לצורבא מרבנן בטביעות עינא [להשיב האבידה לתלמיד חכם בטביעות עין בעלמא. שאומר שמכיר את החפץ שהוא שלו].

שאז, בכלים ש**שבעתן העין, קים ליה בגווייהו**, אכן מכיר הוא את הכלים, ולכן **מהדרינן ליה** אם הוא טוען שמכירן בטביעות עין [516] [515].

אבל **כי לא שבעתן העין**, אנו חוששין ש**לא קים ליה בגווייהו.** ואף שהוא טוען שמכיר את החפץ, יתכן שרק נדמה לו כך, אבל באמת אין החפץ שלו, שהרי עדיין לא שבעה

מה ראיה היא זו, הרי כאן מדובר לענין סימן מקום, ובהא אמרינן שמזה שהניחו שם זמן כה רב, מוכח שאבד דרך נפילה, וליכא סימן מקום. או שאבידה מדעת היא. אבל לענין שאר אבידה, שיש סימן בגופה, אין ראיה כלל.

[514] הקשה הגרעק"א, דלמא סבירא ליה דסימנים דרבנן, וסבירא ליה שתקנת חכמים להחזיר בסימנים, היינו דווקא במקום שגם ללא תקנתם לא היתה המציאה של המוצא, שהרי הבעלים אינם מתייאשים, שסבורים הם שיוכלו למצוא את אבידתם על ידי הסימנים. אבל בכלים חדשים, שאין לו בהם טביעת עין, שודאי מתייאש מהן, שהרי אם הוא אינו מכירם, ודאי שעדים לא יכירום, ומדאורייתא הם של מוצאם, בזה לא תקנו חכמים להפסיד למוצא! ותירץ, שהרי גם כשהסימן במקום או במנין תקנו חכמים להחזיר, ובזה הרי לא שייך שעל ידי המקום או המנין ימצא עדים, חזינן שגם במקום שהבעלים מתייאשין, ומדאו' הוי של המוצא, תקנו חכמים להחזיר בסימנים.

[515] האחרונים דנים בענין זה של השבה לצורבא מדרבנן בטביעות עין, האם זו תקנה מדרבנן, או שזה דין דאורייתא. עיין בש"ש שמעתא ו' פ"ג, ובשער המשפט סימן ל"ג סק"א, ועיין בפרי יצחק ח"ב סימן נ"ו שהוכיח שדין דאורייתא הוא.

[516] הקשו הראשונים, אם כן, שמהדרינן דבר שאין בו סימן לצורבא מדרבנן בטביעות עין, למה שנינו במשנה שדבר שאין בו סימן הרי הוא של מוצאו, הרי צריך להכריז בגלל הצו"מ! ותירץ הרמב"ן שאמנם צריך להכריז, אבל לא כשאר הכרזות על אבידה, אלא רק בבתי כנסיות ובתי מדרשות, דשכיחי בהו רבנן, ומה ששנינו במשנה שהרי אלו שלו, היינו לאחר שהכריז שם ג' פעמים. עוד תירצו התוס' לקמן [כ"ד א], שכל האבידות השנויות במשנתנו אינם כלים, ולא שייך בהם טביעות עין. עוד תירצו הראשונים, שרק במקום שת"ח מצויין, צריך להכריז משום צורבא מדרבנן. וכן פסק הרמ"א [סימן רס"ב סכ"א].

עינו בו, ולכן **לא מהדרינן ליה** [517]. ומביאה הגמרא ראיה לדבר, ששמואל סובר שמחזירין לתלמיד חכם בטביעות עין:

דאמר רב יהודה אמר שמואל: בהני תלת מילי [518] **עבידי רבנן דמשנו במלייהו** [בשלשה דברים אלו דלהלן, נוהגים החכמים לשנות בדבריהם]:

א. **במסכת**, כששואלין אותו אם מסכת פלונית סדורה בפיו, אף שבאמת סדורה בפיו, אומר לאו. ומידת ענוה היא [519].

ב. **ובפוריא**, כאשר שואלין אותו אם שימש מיטתו, אומר לאו. ומידת צניעות היא [520].

דף כד.

ג. **ובאושפיזא**. כששואלין אותו על אושפיזו [מארחו], אם קבלו בסבר פנים יפות, אומר לאו. ומדה טובה היא זו, כדי שלא יקפצו בני אדם שאינם מהוגנים על אותו אדם תמיד, ויכלו את ממונו [521].

והוינן בה: **מאי נפקא מינה** לנו בזה שתלמיד חכם רגיל לשנות בדברים אלו?

---

[517] הקשה רע"א, למה הוצרכה הגמרא לומר שרבי שמעון סובר שאין מאמינים בזה לצורבא מרבנן, ונחלק בזה על חכמים במשנתנו, הסוברים שאף בלא שבעתן העין יש לו טביעות עין, הרי אפשר היה לומר שגם רבי שמעון סובר שמאמינים לו, אלא דסבירא ליה שאין באופן כזה חיוב הכרזה, משום שמסתמא לא תהיה לו טביעות עין. אבל מכל מקום אם בא צורבא מרבנן ואמר שמכיר את האבידה ששלו היא, מחזירין לו [ואף שיש לומר שסוף סוף יש כאן יאוש, משום שהבעלים יודע שהמוצא לא יכריז על המציאה, מכל מקום יש נפקא מינה היכא דלא ידע בעל האבידה שנפל ממנו, שאז הוי יאוש שלא מדעת, ואם בא אחר כך ואמר שיש לו טביעות עין - מחזירין לו]! ותירץ הגדולי שמואל, שבהכרח סבירא ליה לרבי שמעון שלרוב בני אדם אין טביעות עין בכלים חדשים. שאילו היה רק מחצה על מחצה - היה חייב להחזיר, כמו במחצה עכו"ם ומחצה ישראל. וכיון שלרוב אין טביעות עין, אין הצורבא מרבנן נאמן כנגד הרוב.

[518] הקשו התוס' [ד"ה באושפיזא], אמאי לא חשיב נמי הא דאמרינן במסכת יבמות שמשנים מפני דרכי שלום? ותירצו, דהני תלתא נמי מפני דרכי שלום הם. ונקט דווקא את אלו, מפני שהם רגילים יותר מאחרים [ועיין במהרש"א שכתב שהוצרכו תוס' לכתוב דהני דידן נמי מפני דרכי שלום, משום שמשמע להו מהגמרא ביבמות, שדווקא מפני דרכי שלום מותר לשנות]. והרי"ף תירץ, דהכא חשיב רק דברים שרשות בידו לשנות אם ירצה, ואילו בהנך שמפני דרכי שלום - מצוה לשנות.

[519] כך פירש רש"י. והקשו התוס', הא אמרינן במסכת קידושין: "ושננתם וכו' שאם ישאלך אדם, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מידי!" ותירצו, דהא דאמרינן התם, היינו דווקא כשבא אדם לשאול דין או הוראה או להתלמד. אבל הכא, שבא לנסותו אם יודע או לא, מותר לשנות ולומר שלא למד. וברמב"ם פירש, דהאי דמשנה במסכת, היינו כגון שעוסק בנדה, ואומר במקוואות אני שונה, כדי שלא ישאלוהו בענין נדה. אמנם מהר"ש אלגאזי [בס' קילורית לעין] כתב, דהאי דאמרינן הכא שמשנה במסכת, היינו ששונה לתלמידו סברת יחיד בלשון רבים, כדי שיפסקו כסברה זו.

[520] כך פירש רש"י. ותוס' כתבו שאין רגילות שישאלוהו על כך. ופירשו דהיינו שאם היה בעל קרי ולא בא לביהמד"ר, ושאלוהו למה לא בא, ישנה ויאמר שחולה היה, או שאר אונס אירע לו. אי נמי, אם שאלוהו אם שכב על מטה פלונית, יאמר לא, שמא יראה בה קרי - ויתגנה.

[521] כך פירשו רש"י ותוס'. והרמב"ם כתב, דאם נתארח אצל שמעון, יאמר: אצל ראובן אני מתארח, כדי שלא יטריחו על זה שנתארח אצלו. והקשו תוס' על פירושם, הא אמרינן במסכת ברכות: "אורח טוב אומר: כל מה שטרח בעל הבית, לא טרח - אלא בשביליי!" ותירצו, דהתם מיירי בבני אדם מהוגנים, והכא - בשאינם מהוגנים. ובמגן גבורים תירץ, שאין הכוונה התם שמפרסם כך ברבים, אלא שצריך שיחשוב כך בלבו, שיחזיק טובה לבעל הבית, ואל יהא כפוי טובה. וכן תירצו עוד אחרונים.

אמר מר זוטרא: לענין **אהדורי ליה אבידתא בטביעות עינא**.

אי ידעינן ביה באותו אדם, **דלא משני** [שאינו משנה דיבורו מהאמת] **אלא בהני תלת** מילי שאמרנו, שתלמידי חכמים רגילים לשנות בהם, אבל בשאר דברים הוא תמיד דובר אמת - **מהדרינן ליה** בטביעות עין [522].

ואי משני מדיבורו גם **במילי אחריני - לא מהדרינן ליה** בטביעות עין, אלא רק בסימנים או עדים.

מר זוטרא חסידא, אגניב ליה כסא דכספא מאושפיזא [נגנב ממנו כוס כסף בעת ששהה באכסניה [523].

חזיא מר זוטרא **להההוא בר בי רב, דמשי ידיה, ונגיב בגלימא דחבריה** [ראה מר זוטרא תלמיד אחד, שרחץ ידיו, וניגבן בבגד של חבירו].

אמר: **היינו האי** [ודאי זהו הגנב], **דלא איכפת ליה אממונא דחבריה**.

כפתיה [כפהו [524] מר זוטרא] - **ואודי** [והודה אותו תלמיד בגניבה].

מעשה זה הובא כאן, ללמדנו שממנהג האדם בחייו הרגילים - אנו למדים על יושר מידותיו. ולכן, אם אנו יודעים על צורבא מרבנן שהוא דובר תמיד אמת, אפשר לסמוך על דבריו, ולהשיב לו אבידה בטביעות עין.

תניא: **מודה רבי שמעון בן אלעזר** [שאמר במשנתנו, כלי אנפוריא אין חייב להכריז] **בכלים חדשים ששבעתן העין - שחייב להכריז** [525].

ואלו הן כלים חדשים שלא שבעתן העין, שאינו חייב להכריז עליהם: **כגון בדי מחטין** [דבר שתולין בו מחטים], **וצינוריות** [מזלגות קטנות שנשים טוות בהן זהב], **ומחרוזות**

---

[522] כך איתא בפוסקים [הרי"ף הרמב"ם והרא"ש], שמחזירין אבידה בטביעות עין רק לצורבא מרבנן שאינו משנה בדיבורו. ותמה הב"י, למה השמיטו הפוסקים את דברי רבי יוחנן במסכת שבת [קי"ד א]: "איזהו תלמיד חכים שמחזירין לו אבידה בטביעות עין, זה המקפיד על חלוקו להפכו"? ותירץ הפרישה, שהם מפרשים שרבי יוחנן לא בא להוסיף עוד תנאי להחזרת אבידה בטביעות עין, אלא כוונתו, שגם אם משנה בדיבורו בשאר דברים, מכל מקום אם הוא מקפיד על חלוקו, יחזירו לו את חלוקו שאבד ממנו בטביעות עין. וכיון שבסוגיין משמע שאם משנה בדיבורו אין מחזירין לו שום אבידה, נדחו דברי רבי יוחנן להלכתא. ובמסכת חולין [מ"ד ב] איתא: "איזהו ת"ח, זה הרואה טריפה לעצמו". ופירשו שם התוס', דמהדרי ליה אבידתו בטביעות עין. וכן פירש הרא"ש. וכ' שם המעדני יו"ט, שאם הוא רואה טריפה לעצמו, אין צריך לבדוק אחריו אם משנה בהני תלת מילי, ומחזירין לו אבידתו.

[523] כתב רש"י, שהכוס היתה של אושפיזו. וכתבו באחרונים, שמה שדקדק רש"י לפרש כן, היינו משום שאם היתה הכוס שלו, לא היה עושה דין לעצמו, וכופה את אותו תלמיד על דבר שאינו מבורר. אלא, כיון שהיתה הכוס של אושפיזו, דנו מר זוטרא, ועשה על דרך פסק דין.

[524] בשטמ"ק הביא בזה ב' פירושים, או שהלקהו בשוטים [וכן פירש הרא"ש], או שכפהו בדברים. דהיינו, שנדהו עד שיודה על האמת.

[525] כתבו התוס', דמשמע שלרבנן, אפילו אם לא שבעתן העין - חייב להכריז. עיי"ש. ופסקו הפוסקים, שאין צריך להכריז על דבר שלא שבעתו העין. ותמה הלחם משנה, כיון שרבנן חולקין, למה לא פסקו כרבנן? וכתב, דכיון שהאמוראים מפרשים את דברי רבי שמעון, משמע שהלכה כמותו. וכן כתב הרא"ש: "דמסתבר טעמיה, ועוד, דשקלו וטרו אליביה".

של קרדומות. שדברים אלו דומים הם מאד האחד לחבירו, ואם אין בהם סימן, קשה להבחין ביניהם.

עוד שנינו בברייתא: **כל אלו** דברים **שאמרו** "אינו חייב להכריז", **אימתי מותרים** הם למוצאן - **בזמן שמצאן אחד אחד**. שמצא בד אחד, או שמצא מחרוזת אחת.

אבל מצאן שנים שנים - חייב המוצא **להכריז**: מחטין מצאתי! והמאבד יבוא ויאמר: בדי מחטין היו, ושנים היו [527] [526].

מאי בדי - שוכי [ענפים של אילן].

ואמאי קרו ליה בדי? משום שהם **דבר דתלו ביה מידי** [שתולים בו דבר] - "**בד**" **קרו ליה**.

כי ההוא דתנן [528] **התם** במסכת סוכה לענין ערבה: **עלה אחד בבד אחד**. והיינו, שיש אומרים, אף אם נשתייר בערבה עלה אחד בלבד, כשהוא תלוי בבד אחד בלבד - כשרה.

וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר:

המציל דבר **מן הארי, ומן הדוב, ומן הנמר, ומן הברדלס** [צבוע [529]], **ומן זוטו של ים, ומשלוליתו של נהר**,

[526] הקשה הב"י, הרי בדרך נפילה אין מנין סימן, לפי שאינו יודע שנפלו לו ביחד, והרי אמרינן לקמן [כ"ה א] לגבי מטבעות, שאם מצא שנים, או שלשה שאינם עשויין כמגדל, אפשר שבדרך נפילה באו לשם! ותירץ בדרכי משה, דשאני מטבעות, שכל אדם נושאן אצלו, ודרך לאבדן דרך נפילה, ולכן צריך שיהו מונחין כמגדל דהוי סימן, דבלאו הכי חיישינן שאבדו דרך נפילה, ונתייאש בעליהן מהן. מה שאין כן הכא, שדרך הני אדם לשאת מחטין רק כשזקוקין להם, וכשנושאן, יודע מניינן ומדקדק בכך, ולכן הוי מנין סימן. ועיין בתוס' רעק"א שתמה עליו, מה מועיל שיודע מניינם, סוף סוף שמא דרך נפילה אבדו! אמנם בדרישה הביא כך את דברי הדרכי משה: "יודע מנינם ומדקדק בכך וממשמש אחריהם טובא, וליכא למיחש דנפלי מיניה". ובט"ז תירץ, דשאני מעות, שאין דרך להניחם על גבי קרקע בלא כיס, ולכן אין אנו חוששין שבדרך הנחה באו לשם, ובעינן דווקא שלשה וכמגדל, דאז מוכח שהונחו שם מדעת. מה שאין כן מחטין, אפילו אם ספק הוא אם הונחו דרך נפילה או הנחה, אזלינן לחומרא, וחייב להכריז מספק. ועיין מה שתירץ בב"ח.

[527] כך כתב הרא"ש, וכן הוא בשטמ"ק ובטור. וכתבו האחרונים שבזה מיושב שכאן אמרינן ששנים הוי סימן, ואילו גבי מטבעות אמרינן שרק שלשה הוי סימן, והיינו משום שכאן המכריז אמר רק שהיו מחטין, והמאבד נותן סימן שהיו בדין, וגם אומר את מניינם. אמנם הרמב"ם כתב: "המוצא מחטים וצנורות ומסמרים וכיו"ב, אם מצאם אחד אחד - הרי אלו שלו. שנים שנים או יתר - חייב להכריז, שמנין סימן". ותמהו עליו, למה השמיט מה שמפורש כאן, שמצאם בדים? עיין מה שכתב בזה הט"ז, ועיין בהג' הגר"א שכתב שאפשר שהיתה לרמב"ם גירסא אחרת בגמרא. עוד הקשו עליו, מאי שנא מצא ב' מחטין ממצא ב' מטבעות, שאין חייב להכריז עליהן? וכתב הסמ"ע, שמה שכתב הרמב"ם "שנים שנים", היינו שמצא שני זוגות, וזה מוכיח שהונחו מדעת, ולכן צריך המוצא להכריז, והמאבד יבוא ויתן סימן במניינן, ובכך שהיו מונחין זוגות.

[528] באמת שם אין זו משנה, אלא מימרא. והכי איתא התם: "וכמה שיעורה, אמר רב נחמן: שלשה בדי עלין לחין. ורב ששת אמר: אפילו עלה אחד ובד אחד. עלה אחד ובד אחד סלקא דעתך? אלא אימא: אפילו עלה אחד בבד אחד". ועיין בהגהות הגר"א.

[529] עוד הביא רש"י, שיש אומרים שהיינו נמיה, ודרכו להרוג אווזין ותרנגולין.

[530] הרשב"א ותוס' הרא"ש כתבו, דהך "כל מקום שהרבים מצויין שם", היינו דומיא דסרטיא ופלטיא, או בתי כנסיות ובתי מדרשות. אבל סתם רשות הרבים, שמצויין בו קצת אנשים, אינו בכלל זה, וחייב להכריז. אבל בתוס'

וכן **המוצא** מציאה **בסרטיא** [מסילה שהולכין בה מעיר לעיר] **ופלטיא** [או שמצא ברחבה של עיר, ששם מתקבצין לסחורה] **גדולה**, וכן אם מצא **בכל מקום שהרבים מצויין שם**[530],

בכל המקרים הללו, אף אם יש באבידה סימן, **הרי אלו שלו**, **מפני שהבעלים מתיאשין מהן**[531].

איבעיא להו:

א. **כי קאמר רבי שמעון בן אלעזר** שהרי אלו שלו - האם זה דווקא **במקום שיש רוב נכרים**, משום שאז הוא זוכה באבידה ממה נפשך: אם היא של נכרי, ודאי שהיא שלו, שהרי אין מצות השבת אבידה לנכרי. ואף אם נפלה מישראל, הרי המאבד מתייאש, משום שהוא סובר שאם נכרי ימצאנה - ודאי יטלנה לעצמו. ואף אם ימצאנה ישראל, לא יכריז עליה, משום שיסבור שנפלה מנכרי.[532] **אבל ברוב ישראל - לא** יטלנה לעצמו, אלא יכריז עליה.

או דלמא, **אפילו ברוב ישראל נמי** אמר רבי שמעון את דבריו, משום שהבעלים מתייאשים, לפי שהם חוששים שימצאו את האבידה אנשים לא הגונים, ויטלוה לעצמם?

כאן כתבו, דכל רשות הרבים הוא בכלל מקום שהרבים מצויין שם, ואינו חייב להכריז - אלא ברשות היחיד או בסמטא. ועיין ברשב"א מה שהקשה על שיטה זו.

[531] כתב הרא"ש, דהך סברא של "מפני שהבעלים מתיאשין מהן" - רק אסרטיא ופלטיא ומקום שהרבים מצויין שם קאי. אבל שאר הדברים שאמר רשב"א, דהיינו המציל מן הארי וכו', אף אם עומד בעל האבידה וצווח שאינו מתייאש, נעשה כצווח על ביתו שנפל. וכן משמע מהטור ומהמחבר. וביארו האחרונים, דבזוטו של ים וכו', שאבודה ממנו ומכל אדם, אין ההיתר משום יאוש, אלא שהתורה התירה אבידה זו, ולכן לא מהני צויחה. מה שאין כן בהך דרבים מצויין שם, ההיתר הוא משום יאוש, ואם כן, אם צווח, הרי מוכח שלא נתייאש. והקשו עליו האחרונים, הא אמרינן לקמן [עמוד ב] גבי שוקא דגלדאי שאמר ר"נ: נעשה כצווח על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים. משמע שגם במקום שהרבים מצויין אין צויחה מועלת, והוי יאוש! ותירץ הדרישה, מה שאמר הרא"ש שצויחה מועלת, היינו רק כשצווח מיד כשנודעה לו הנפילה, והאי דאמרינן גבי שוקא דגלדאי, היינו שעתה הוא צווח שלא נתייאש מעיקרא, ואין אנו יודעים מה באמת היתה דעתו, ולכן אין צויחתו מועילה, לפי שמן הסתם נתייאש בשעת נפילה. עוד כתבו האחרונים, שכוונת הרא"ש להשמיענו החילוק בין היתר יאוש להיתר אבודה ממנו ומכל אדם. דבאבודה ממנו ומכ"א כבר נעשה הפקר, ואף אם נצלה האבידה בדרך פלא, והבעלים רואים וצווחים שאינם מתייאשים, אינו כלום, כיון שנעשה כבר הפקר, וצריך זכיה מחדש. מה שאין כן במקום שהרבים מצויין שם, אם חזרו בהם הבעלים מהיאוש קודם שהגיע ליד מוצא, בטל יאושם, ואסור למוצא ליטול את האבידה, לפי שאין היאוש מוציא מיד הבעלים - עד דאתי ליד מוצא. אמנם בחי' הגרש"ש שקאפ כתב, דאף ביאוש אין מועיל חזרה, דכיון שהתורה התירה על ידי יאוש, הוי כהפקר.

[532] הקשה המגן גבורים, אם מדובר ברוב נכרים, למה לנו לומר טעם מפני שהרבים מצויין, הרי אפילו אם אין רבים מצויין תהא האבידה של מוצאה, שהרי רוב העוברים שם - נכרים הם, ומתייאשין הבעלים! ותירץ, דאם אין רבים מצויין, אין הבעלים מתייאש, לפי שהוא סבור שעדיין לא עבר שם אדם, והוא עצמו ימצאנה. עוד תירץ, דכשאין רבים מצויין סובר בעל האבידה שהעוברים לא יטלוה, לפי שהם מתייראין, שסבורים שבעל האבידה רואה אותם, מה שאין כן כשרבים מצויין, אינם חוששין, לפי שאין דרך להניח שם דבר.

[533] כך ביארו התוס' בטעם צד זה. ובשטמ"ק הביא בשם הראב"ד, דהינו משום מיעוט נכרים, דאמרינן ששל נכרי היא, ואף אם של ישראל היא, מתייאש ממנה, כיון דשכיחי שם נכרים. ולא אמרה תורה השב - אלא במקומות המיוחדים לישראל.

[533] ב. **אם תמצא לומר שאפילו ברוב ישראל נמי אמר** רבי שמעון בן אלעזר את דבריו, האם **פליגי רבנן עליה, או לא פליגי**?

ג. **ואם תמצא לומר שפליגי** רבנן על דבריו, **ברוב ישראל ודאי** מסתבר לומר **שפליגי**, וסוברים הם שחייב להכריז. אבל עדיין יש להסתפק, האם **ברוב נכרים** גם כן **פליגי, או לא פליגי**?

ד. **ואם תמצא לומר שפליגי** רבנן על דבריו **אפילו ברוב נכרים**, עדיין יש להסתפק אם **הלכה כמותו**, כרבי שמעון, **או** שמא **אין הלכה כמותו**? [534] ה. **ואם תמצא לומר שהלכה כמותו**, האם **דוקא ברוב נכרים** הלכה כמותו, **או שאפילו ברוב ישראל** הלכה כמותו?

תא שמע, ממה ששנינו: **המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ובכל מקום שהרבים מצויין שם, הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן**.

והגמרא סבורה עתה, שמדובר בציבורי מעות, ששנינו ברישא של משנתנו שחייב להכריז עליהן. כי אם מדובר במעות מפוזרות, הרי שנינו שאפילו במקום שאין רבים מצויין - הרי אלו שלו. ועל אף שמדובר בציבורי מעות, מכל מקום, שכשמצאן בבתי כנסיות וכדומה, הואיל ורבים מצויין שם - ודאי נתייאשו הבעלים, ולכן הרי אלו שלו.

מאן שמעת ליה דאזיל בתר רובא? מיהו זה ששמענו מדבריו שיש להתחשב בענין מציאה בכך ש"רבים מצויין שם" - הרי **רבי שמעון בן אלעזר** [דלעיל] הוא!

ואם כן, **שמעת מינה** - ש**אפילו ברוב ישראל נמי** אמר את דבריו. שהרי בבתי כנסיות ובתי מדרשות מצויין רוב ישראל, ונפשטה הבעיה הראשונה!

ודוחה הגמרא: **הכא במאי עסקינן** - **ב**מעות **מפוזרין**, שאין חייב להכריז עליהם לכולי עלמא, כיון שאין בהם סימן.

ותמהינן: **אי** מדובר **ב**מעות **מפוזרין**, שאין בהן סימן, **מאי אריא**, מדוע נקט התנא הרי אלו שלו משום שמצאן **במקום שהרבים מצויין שם**? והרי **אפילו אין הרבים מצויין שם** - אינו חייב להכריז, שהרי אין בהם סימן! [535]

---

[534] אף שיחיד ורבים - הלכה כרבים, מכל מקום איבעיא לן אי הלכתא כוותיה, משום דמסתבר טעמיה, וכעין האי דאמרינן במסכת נדה "הלכה כחכמים. פשיטא! יחיד ורבים הלכה כרבים! מהו דתימא כרבי חנינא דמסתבר טעמיה, קמ"ל". רשב"א. ובפני יהושע כתב, דבעל האבעיא ידע את המשנה דמסכת מכשירין המובאת להלן, שדווקא ברוב ישראל חייב להכריז, ונסתפק אי פליגי רבנן וסברי דאף ברוב נכרים חייב להכריז, ואם כן, יש לפסוק כרבי שמעון, שהרי על כרחך המשנה דמכשירין אינה כרבנן, ורק לרבי שמעון אפשר לישבה ולהעמיד בטמון, או דלמא, הלכתא כרבנן, לפי שסתם משנה דלהלן ד"מצא פירות בכלי חייב להכריז", שמשמע אף במקום שרבים מצויין - כרבנן היא.

[535] איכא למתמה, מה היתה הסלקא דעתך של המדחה להעמיד במפוזרין, וכי לא ידע שיש להקשות אי הכי וכו'?! וביאר הריטב"א, דאיכא למימר דסבירא ליה שנקט התנא בתי כנסיות ומדרשות, שמצויין שם רבנן, שמחזירין אבידה יותר מהחיוב מעיקר הדין, ולכן היינו חושבים שהמאבד אינו מתייאש, קמ"ל שאפ"ה מתייאש. והריצב"א בשיטמ"ק ביאר, שהיה המדחה סבור, שמה שבמפוזרין אין המנין סימן, היינו דווקא כשרבים מצויין

אלא, לעולם מדובר **במעות צרורין**, שיש בהם סימן. **והכא במאי עסקינן - בבתי כנסיות של נכרים** [536]. מקום כינוס ואסיפה שלהם, שמתכנסין שם להתייעץ ולהיוועד.

ותמהינן: אמנם תירצת מה ששנינו "בתי כנסיות", שמדובר בשל נכרים. אבל **בתי מדרשות - מאי איכא למימר**? הרי בבתי מדרשות יושבים רק ישראל, ללמוד בהם תורה! ומתרצינן: מדובר **בבתי מדרשות דידן**, שלנו, **דיתבי בהו נכרים** [שיושבים בהם שומרים נכרים]. לפי שבתי מדרשות נמצאים מחוץ לעיר, ומושיבים בהם נכרים לשמרם [537].

ואמרינן: **השתא דאתית להכי**, עתה שבאת לתרץ כך, אם כן, **בתי כנסיות נמי**, אפשר לומר שמדובר בבתי כנסת **דידן** [שלנו], **ודיתבי בהו נכרים**.

תא שמע, ממה ששנינו: עיר שישראל ונכרים דרים בה, **ומצא בה אבידה, אם רוב** דיירי העיר הם **ישראל - חייב להכריז**.

ואם רוב נכרים - אינו חייב להכריז.

מאן שמעת ליה דאמר "אזלינן בתר רובא" [538] **- רבי שמעון בן אלעזר, שמעת מינה: כי קאמר רבי שמעון בן אלעזר** - דווקא **ברוב נכרים, אבל ברוב ישראל - לא**, אלא חייב להכריז!

ודוחה הגמרא: אכן יתכן שלשיטת רבי שמעון, אף ברוב ישראל הרי אלו שלו. **והא** ברייתא **מני - רבנן היא**, ולכן דווקא ברוב נכרים - הרי אלו שלו.

ומקשינן: אם כן, **תפשוט מינה** בעיה אחרת שהובאה לעיל, האם נחלקו חכמים על רבי שמעון אף ברוב נכרים, שהרי מכאן מוכח **דמודו ליה רבנן לרבי שמעון בן אלעזר ברוב נכרים!**

שם, שאז בעל האבידה סובר שרבים לקחום, זה אחד וזה אחד, וממילא אין מנין סימן. אבל כשאין רבים מצויין, הראשון שמצאם קבצם ולקח את כולם, ולכן מנין סימן. ומקשינן עליה, דאף כשאין רבים מצויין שם מתייאש, משום שסובר שנפלו לו אחת הנה ואחת הנה, ואפשר שרבים מצאום, ולכן אין המנין סימן.

[536] הקשה בשערי ישר [שער ד' פרק ח'], אמאי אמרת דברוב נכרים אין חייב להכריז משום שהולכין אחר הרוב, ואמרינן דמנכרי נפל, הרי עתה שחזר המאבד לביתו, הוה ליה הדרא לניחותא, והוה קבוע, וכמחצה על מחצה דמי, ובכהאי גוונא הרי חייב להכריז! ותירץ, שאין הספק על האדם שנפלה ממנו האבידה, אם הוא ישראל או נכרי, אלא על הרשות, דהיינו, מרשות מי פרשה האבידה, מרשות נכרי או ישראל, ולכן אין נפק"מ אם הבעלים עתה קבועים. עיי"ש.

[537] הקשה הרשב"א, סוף סוף איכא התם רוב ישראל, ואכתי אפשר להוכיח משם שרבי שמעון דיבר אף ברוב ישראל! ותירץ, שהואיל והכנענים קבועים שם, ונוהגים תדיר למשמש בכל פינות הבית, הרי הם נחשבים כרבים, ואם אבד שם ישראל מעות, הריהו מתייאש, לפי שסבור שודאי הכנענים הדרים שם ימצאום.

[538] כתבו התוס', דהיינו דווקא לענין מציאה. ואין זה שייך לפלוגתא האם חיישינן למיעוט. וכתב החת"ס בביאור דבריהם, שאכן לא נחלקו אם חוששין למיעוט, אלא כו"ע סברי שאין חוששין. אלא שנחלקו באופן כזה, כיון שאפשר לברר על ידי הכרזה, האם חייב לברר. שת"ק סובר שכיון שאפשר לברר, לכן אין הולכין במציאה אחר הרוב, וחייב להכריז. ועיי"ש שכתב שאף לפרש"י דסבירא ליה שבאיסורין הולכין אחר הרוב אף במקום שאפשר לברר [כפי שכתב הר"ן במסכת חולין בשמן], מכל מקום גבי ממון - צריך לברר.

ואמרינן: **אלא, לעולם רבי שמעון בן אלעזר היא**, ואכן לשיטתו - **אפילו ברוב ישראל נמי** הרי אלו שלו. **והכא במאי עסקינן** - באופן שהיה החפץ **טמון** ומוחבא, שמוכח שהניחו שם בעליו מדעת, ואין זו אבידה כלל, ולא נתייאשו הבעלים. ולכן ברוב ישראל - חייב להכריז[539].

ותמהינן: **אי** מדובר **בטמון - מאי עבידתיה גביה** [מה עושה האבידה אצלו], מי התיר לו להגביהה? הרי היה עליו להניחה במקומה, עד שיבוא בעליה ויטלנה!

וראיה לכך, דהתנן להלן בפרקנו: אם **מצא** אדם **כלי באשפה**, אם היה הכלי **מכוסה**, שניכר שהונח מדעת - **לא יגע בו**. ואם היה הכלי **מגולה - נוטל ומכריז**! ומוכח מכאן, שאם אדם מוצא חפץ שניכר בו שלא אבד, אלא הניחו בעליו שם מדעת, ובדעתו לחזור וליטלו, לא יטלנו משם!

ומתרצינן: **כדאמר רב פפא** להלן, בתירוץ קושיא על אותה משנה: **באשפה שאינה עשויה לפנות, ונמלך עליה לפנותה.**

הכא נמי, מדובר **באשפה שאינה עשויה לפנות**, ולכן הניח שם הבעלים את החפץ, על מנת לחזור וליטלו לאחר מכן. ולבסוף **נמלך עליה** בעל האשפה **לפנותה** מיד.

שבכהאי גוונא, אם לא יטול המוצא את החפץ, הרי הוא יאבד לגמרי, לכן חייב להגביהו ולהכריז עליו.

דף כד:

ואיבעית אימא: **לעולם** הברייתא כשיטת **רבנן** היא, ואין צריך להעמיד בטמון. ומה ששאלת, אם כן, נוכיח מכאן שמודים רבנן לרבי שמעון, שברוב נכרים - המציאה של המוצא!

אין מכאן ראיה. שהרי **מי קתני** בברייתא "**הן שלו**"? "**אינו חייב להכריז**" **קתני**! ומה שאינו חייב להכריז, היינו משום שכיון שרוב העיר נכרים - לא הטריחוהו חכמים להכריז.

---

[539] הקשה הגרעק"א, אם כן, היה יכול להעמיד אף כרבנן, ובאופן שאין בגוף האבידה סימן, אלא המקום הוא הסימן, ובאופן כזה אם סימנים דרבנן - אינו חייב להכריז, שהרי מצד הרוב צריך לתלות בנכרי, אלא שכיון שאפשר לברר על ידי הכרזה - חייב לברר, וכל זה דווקא אם יש סימן בגוף החפץ, שאז לא הפסידו חכמים למוצא על ידי תקנתם, שהרי בלאו הכי אפשר שיתברר הדבר על ידי עדים. אבל בסימן מקום, שאינו יכול להתברר על ידי עדים, לא תקנו חכמים להחזיר על פי סימן, ולהפסיד למוצא! [ואף שאף לסוברים שסימנים דרבנן מחזירין אבידה על פי סימן מקום, שם לא מקרי הפסד למוצא, שכיון שתקנו חכמים שמחזירים באופן כזה, שוב אין הבעלים מתייאש, וממילא מדין תורה לא זכה המוצא. מה שאין כן ברוב נכרים, הרי תולה המאבד בנכרי, ואם כן, מדין תורה זוכה בה המוצא]. ותירץ, דעל כרחך מדובר שיש סימן בגוף החפץ, שהרי שנינו שאם היו מחצה ישראל ומחצה נכרים - חייב להכריז, ואם אין סימן בגופו, הרי מצד הספק שייך למוצא, שהרי אין כאן חזקת מרא קמא, ולא תקנו להחזיר על פי סימן במקום שיש הפסד למוצא! אלא על כרחך מדובר שיש סימן בגוף החפץ.

ומכל מקום **יניח** המוצא את החפץ, ולא ישתמש בו, כיון שרבנן אינם סוברים שהולכין אחר הרוב, וימתין המוצא עד **שייתי** [יבוא] **ישראל**, **ויהיב ביה סימנא** [ויתן סימן באבידה] - **ושקיל** [540]. תא שמע, דאמר רב אסי: אם **מצא** אדם **חבית יין בעיר שרובה נכרים**, **מותרת** החבית **משום מציאה**, שאינו חייב להכריז עליה, אלא הרי היא שלו. ומכל מקום **אסורה בהנאה**, שמא יין נסך היא. [ולהלן מקשה הגמרא, אם כן, שאסורה בהנאה, מאי נפקא מינה לו בזה שמותרת לו משום מציאה?]

ואם לאחר מכן **בא ישראל**, **ונתן בה סימן**, שמוכח מזה שהחבית היתה של ישראל - **מותרת** החבית אף **בשתיה למוצאה** [542] [541]. ואין המוצא חייב להחזירנה לבעליה, שכיון שרוב העיר נכרים הם, ודאי נתייאש ממנה.

כמאן אזלא הך מימרא - **כרבי שמעון בן אלעזר**, שהרי הוא זה שסובר שאזלינן בתר רובא, **שמע מינה**: **כי קאמר רבי שמעון בן אלעזר** שהרי אלו שלו - דווקא **ברוב נכרים**, **אבל ברוב ישראל - לא!** [543]

[540] הקשה הריצב"ש בשמ"ק, הרי גם לתירוץ הראשון, שהעמדנו כרבי שמעון ובטמון, מה ששנינו שברוב כנענים אינו חייב להכריז, אינו משום יאוש, אלא משום שתולה בכנעני. ואם בא ישראל ונתן סימן - חייב להחזיר לו. ואם כן, גם לתירוץ זה היה לו לומר: "מי קתני והן שלו? אינו חייב להכריז קתני, ויניח"! ותירץ, שלרבי שמעון, כיון דאזיל בתר רובא, הרי היא שלו לגמרי. אלא שאם בא ישראל ונתן סימניה - חייב להחזירה. אבל לרבנן אינה שלו כלל, לפי שאין הולכין אחר הרוב לומר שאבדה מנכרי, ולכן חייב להניחה. ועיין בחי' הגרעק"א שהקשה מכאן על מה שכתבו התוס', שברוב נכרים מתייאש המאבד, משום שהוא סובר שהישראל המוצא יתלה ברוב נכרים - ולא יכריז, והרי כאן מבואר שאף אם אינו מכריז, אין האובד מתייאש, והיינו משום שהוא סומך על כך שיש לו סימן, והוא יכריז שאבד לו כלי עם סימנים אלה, וישמע המוצא - ויכריז! ותירץ, שדווקא במקום שאמרו "יניח" - אינו מתייאש. אבל תוס' אמרו דבריהם לשיטת רבי שמעון, דסבירא ליה שתולים בנכרי, ווכוה המוצא לעצמו, ומותר לו לעשות במציאה כל דבר, ואף למכרה לאחר, ואינו משגיח כלל בסימנים. ובאופן כזה ודאי מתייאשין הבעלים, שהרי לא יבורר על ידי הסימן. עוד תירץ, שכוונת התוס' שם שהאובד מתייאש בגלל צירוף שתי סיבות, שמא ימצאנה נכרי, ואף אם ימצאנה ישראל - שמא לא יכריז. אבל בגלל טעם אחד, שאינו מכריז - אינו מתייאש.

[541] כתב בחידושי הר"ן, מה שאין אנו חוששין שנגע גוי ביין, היינו משום שמדובר כשהחבית חתומה חותם בתוך חותם. אמנם ראשונים אחרים [הרשב"א והר"ן, ועוד] פירשו, שמה שהצריכו חותם בתוך חותם, היינו דווקא במפקיד אצל כותי, דחיישינן לזיופא. ושכיש רק חותם אחד, חוששים שטרח וזייף והחזיר החותם. מה שאין כן כשיש שתי חותמות, דכל כך לא טרח. אבל במציאה, כל שהחבית סתומה - סגי, דאם היה נוגע בה גוי, לא היה חושש לחזור לסותמה. וכ' הרמ"א [יו"ד סימן קכ"ט סעיף י"ז], דהיינו דווקא אם החבית סתומה בפקק, אבל בפתוחה לגמרי - אסורה. ובט"ז כתב, שאין די בסתימת הפקק, אלא בעינן דווקא סתימת טיט, לפי שאורחא דמילתא שמחזירין פקק של עץ. ועיין בב"ח ובנקוה"כ שנחלקו עליו, וסבירא להו שדווקא בבית הדרך להחזיר את הפקק. אבל באופן כזה, שמצאה בשוק, אם איתא שנגע בה נכרי, לא היה טורח להחזיר הפקק.

[542] איתא באחרונים, שאף אם סימנים מדרבנן, מהני סימן להתיר את היין, כיון שסתם יינם - דרבנן. והביאו שכך מפורש בשו"ת הרא"ש [כלל ב' סימן ט"ז, שלאיסור דרבנן - מועיל סימן דרבנן]. אמנם בחי' רעק"א נסתפק בדבר, דאפשר שרב אשי מסתפק להלכתא אם סימנים דאו' או דרבנן, וכיון שסתם יינם דרבנן, ספיקא לקולא, וסומכים לומר שסימנים דאורייתא.

[543] בשטמ"ק הביא שיש מקשין, מה ראיה, דלמא מה שנקט רוב נכרים, להשמיענו שאסורה בהנאה! ותירץ, דאם כן, היה לו לומר להיפך: "אסורה בהנאה, ומותרת משום מציאה"! שהרי נוקטין את החידוש תחילה. ובמגן גבורים תירץ, דהא לא אבעי ליה לאשמועינן שאסורה בהנאה, דפשיטא שחוששין לחומרא, אלא הזכיר כאן רוב נכרים אגב רישא, שמותרת משום מציאה.

ודוחה הגמרא: **לעולם אימא לך**, **שרבי שמעון בן אלעזר - אפילו ברוב ישראל נמי קאמר** שהרי אלו שלו. **ורב אסי** שאמר שהחבית מותרת משום מציאה דווקא ברוב נכרים, **סבר לה כוותיה**, כשיטתו של רבי שמעון - **בחדא**, בדבר אחד. במה שהוא סובר שברוב גויים הרי אלו שלו. **ופליג עליה בחדא**, בענין רוב ישראל, שבזה הוא נחלק עליו, וסובר שחייב להכריז.

ותמהינן: **וכי מאחר דהחבית אסירא בהנאה**, אם כן, מה שאמר רב אסי **שמותרת משום מציאה - למאי הלכתא**, מה יוכל המוצא לעשות במציאתו, הרי היא אסורה בהנאה? [544] **אמר רב אשי**: מה שאמרנו שמותרת משום מציאה, היינו **לענין קנקנה**. שיכול המוצא להשתמש בחבית עצמה [545].

ההוא גברא, **דאשכח ארבעה זוזי דציירי בסדינא** [שהיו צרורין בסדין], **ושדו** [והיו מוטלים] **בנהר בירן**.

אתא לקמיה דרב יהודה, לשאלו מה דין המציאה.

אמר ליה: **זיל אכריז** על מציאתך!

ותמהינן: **והא** נהר בירן - **כזוטו של ים הוא**, שאמרנו לעיל שאין חייב להכריז, לפי שהאבידה אבודה ממנו ומכל אדם!?

ומבארת הגמרא: **שאני נהר בירן** מזוטו של ים, **כיון דמתקיל**, שיש בו מכשולים, כגון אבנים וסתימת גדר שעושין לדגים, **לא מיאש** בעל האבידה, משום שהוא סובר שלא יוכל הנהר להולך את אבידתו חוץ למכשולים. וכיון שרגילים לסוכרו מדי פעם כדי לנקותו ולכרותו כדי שישטפו מימיו, סומך הוא על אלו שינקו את הנהר, שימצאו את האבידה - ויכריזו עליה.

ותמהינן: **והא רובא נכרים נינהו**, ובכל זאת אמר רב יהודה שצריך להכריז ! **שמע מינה שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר - אפילו ברוב נכרים!**?

ואמרינן: אכן אפשר לומר שהלכה כרבי שמעון ברוב נכרים, אלא **ששאני** [שונה] **נהר בירן**, **דישראל** הם אלו **שסכרו ליה** [הם העושים סכר בנהר], **ואף ישראל כרו ליה** [הם אלו שמנקים את הנהר מסתימותיו].

---

[544] הקשה הרשב"א, נימא דמותרת משום מציאה, לכשיבוא ישראל ויתן סימניה, שאז כבר אינה אסורה בהנאה! ותירץ, דהאי דאמרינן שמותרת משום מציאה, ודאי אף קודם שנתן ישראל סימנים היא. דאי לאחר שנתן סימנים, הרי מותרת אף בשתיה!

[545] עיין בגדולי שמואל שכתב שאף לענין היין עצמו אפשר למצוא נפקא מינה, לענין תערובות, ולענין חולה שיש בו סכנה. ובשו"ת שואל ומשיב [מהדורה ו' סימן מ'] הקשה, אמאי לא תירצה הגמרא דנפק"מ לדברים אלה, ועיי"ש מה שתירץ.

ולכן, **כיון דישראל סכרו ליה - אימור שמישראל נפל** כשעשה סכר בנהר [546].
וכיון דישראל כרו ליה - לא מיאש בעל האבידה, לפי שהוא סומך על כך שישראל ימצאנה, ויכריז עליה.
רב יהודה הוה שקיל ואזיל בתריה דמר שמואל [היה מהלך אחרי מר שמואל] **בשוקא דבי דיסא** [שמוכרים שם חיטים כתושות לדייסא, ורבים מצויים שם].
אמר ליה רב יהודה למר שמואל: אם **מצא כאן** אדם **ארנקי - מהו**? האם חייב להכריז, או לא?
אמר ליה: הרי אלו שלו [547].
אמר לו רב יהודה: ואם למרות שלא הכריז המוצא על האבידה, **בא ישראל ונתן בה סימן - מהו**? האם צריך המוצא להחזיר לו, או לא? [548]
אמר ליה: חייב להחזיר.
תמה רב יהודה ואמר לו: **תרתי**?! הלא שני דברים אלו סותרים זה את זה!
הרי מה שאינו חייב להכריז, היינו משום שודאי נתייאשו הבעלים מהאבידה. ואם כן, איך יתכן לומר מצד שני, שאם בא אדם לפנינו ונתן בה סימן - חייב להחזיר לו! [549]
אמר ליה מר שמואל: מה שאמרתי שחייב להחזיר, אינו מעיקר הדין, אלא היינו **לפנים משורת הדין**.
כי הא דאבוה דשמואל אשכח הנך חמרי במדברא [מצא חמורים במדבר], **ואהדרינהו למרייהו** [והחזירם לבעליהם], למרות שמצאם **בתר תריסר ירחי שתא** מהזמן שאבדו

[546] כתב רש"י: "לפיכך חייב להכריז, ולא אמרינן יניח, כדאמרינן לעיל ברוב כנענים לרבנן". והקשה המהרש"א, הרי קיימינן עתה דהלכתא כרשב"א ברוב נכרים, ואם כן היה לרש"י לומר: "ולא אמרינן הרי אלו שלו"! ותירץ, דהיינו לפי שלא הוזכר בשמעתין ענין רוב נכרים אליבא דרשב"א, אלא רק אליבא דרבנן אמרינן דיניח ואין צריך להכריז, משום דתולין ברוב נכרים, וממילא שמעינן דה"ה לרשב"א, דאזיל בתר רוב נכרים לענין יאוש, אזלינן נמי בתר רוב נכרים לענין נפילה. ועיין ברעק"א מה שתירץ בזה.

[547] כתב הרא"ש, שהיה פשיטא לגמרא שאותו שוק היה מקום רוב כנענים, ולכן לא דייקה "ש"מ הלכה כרבי שמעון אפילו ברוב ישראל", כפי שהוכיחה להלן גבי ההוא דיו.

[548] תמהו האחרונים, כיון ששאל רב יהודה מה הדין אם מצא ארנקי במקום זה, והשיב לו רב שמואל שהרי אלו שלו, מה חזר ושאלו מה הדין אם בא ישראל ונתן סימניה? הרי ברור שאינו צריך להחזיר לו! ותירץ הגרעק"א, דהיינו משום שחשב רב יהודה, שאפשר שמה שאמר לו רב שמואל שהרי אלו שלו, היינו מטעם ספק ספיקא. שמא של נכרי הוא, ואף אם של ישראל, שמא ידע שנפל ממנו - ונתייאש. ואם כן, אם יבוא ישראל ויטען בטענת ברי שלא ידע, יחזירו לו. אמנם כשענה לו רב שמואל שחייב להחזיר, ולא אמר דהיינו דווקא כשטוען ברי, שאלו רב יהודה: תרתי?! הרי עכ"פ ספק שמא ידע ונתייאש, ומחמת הסברא של אדם עשוי למשמש בכסו בכל שעה, מגרע גרע חזקת מ"ק, ולכן צריך להיות שלא יחזיר מספק!

[549] הקשה הגרעק"א בחידושיו, מאי קושיא? דלמא קיימא לן כרשב"א בהא דתולין ברוב נכרים, אבל לא קיימא לן כמותו במאי דאמר שהמאבד מתייאש, ולכן, כשמצא את המציאה, תולה ברוב נכרים. אבל אם בא ישראל ונתן סימניה - מחזיר לו! ותירץ, שרב יהודה סובר כלישנא השניה בגמרא, שהעמדנו את המשנה דמכשירין כרבנן, ואם כן, לא מצאנו פלוגתא לענין אם תולין בנכרי, ונחלקו רק לענין יאוש, וכיון שפסק מר שמואל שהרי אלו שלו, על כרחך דהיינו משום יאוש, ולכן הקשה לו רב יהודה: "תרתי"?!

מבעליהם [550]. אף שמעיקר הדין הרי הם שלו, לפי שודאי שהבעלים נתייאשו, החזירם אבוה דשמואל **לפנים משורת הדין** [551].

רבא הוה שקיל ואזיל בתריה דרב נחמן בשוקא דגלדאי [רבא היה מהלך אחרי רב נחמן בשוק של רצענים]. **ואמרי לה** [ויש שאומרים], שהיה מהלך אחריו **בשוקא דרבנן** [מקום שתלמידי חכמים מוכרים בו את חפציהם [552]]. ובמקום זה היה רוב כנענים.

אמר ליה רבא לרב נחמן: אם **מצא** אדם **כאן**, בשוק, **ארנקי - מהו**? האם צריך להכריז עליו, או לא?

אמר ליה רב נחמן: **הרי אלו שלו**.

אמר לו רבא: ואם **בא ישראל ונתן בה סימן - מהו**?

אמר ליה: אף על פי כן - **הרי אלו שלו**.

תמה רבא ושאל: **והלא** בעל האבידה **עומד וצווח** שהאבידה שייכת לו!

אמר לו רב נחמן: **נעשה** אותו אדם **כמי שצווח על ביתו שנפל, ועל ספינתו שטבעה בים**, שאין זעקתו מועילה כלום להשיב את הפסדו. אף כאן, כיון שודאי נתייאש מאבידתו והפקירה, שוב אינה שלו.

ההוא דיו [מין עוף] **דשקיל בשרא בשוקא, ושדיה בצנייתא דבי בר מריון** [שנטל בשר מן השוק, והטילו בין הדקלים של בר מריון].

אתא בר מריון **לקמיה דאביי**, לשאלו היאך ינהג בבשר.

אמר ליה: **זיל שקול לנפשך** [לך טול לעצמך] את הבשר.

ודייקינן: **והא** באותו מקום **רובא דישראל נינהו**, ובכל זאת פסק אביי שהרי אלו שלו! האם **שמעת מינה שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר אפילו ברוב ישראל**!?

---

[550] כתב השיטמ"ק בשם הראב"ד: "פירוש, שראה אותם שם תחלת השנה, וראה אותם שם בסוף השנה". ויש שפירש, ששמע המוצא בתחילת השנה מהבעלים שאבדו להם החמורים, ובסוף השנה מצאם.

[551] כך פירש רש"י. ותמהו עליו התוס', מנין לו שמשום שאבדו לפני זמן רב הרי אלו של המוצא, הרי האובד אינו מתייאש, לפי שהוא סבור שהמוצא יחשוב שאבדו מזמן מועט, ויכריז עליהם! [ואף שלענין כופרא דקדחו בה חלפי, אמרנו לעיל שכיון שהיא ישנה - נואשו ממנה בעליה, היינו דווקא שם, משום שניכר בכופרא שהיא ישנה, שהרי קדחו בה חלפי, ולכן מתייאש הבעלים, לפי שהוא סובר שכיון שהמוצא יכיר בה שהיא ישנה, יחשוב שהבעלים נתייאשו, ויטלנה ולא יכריז. מה שאין כן בחמרי, שאין ניכר עליהם מתי אבדו. חי' הגרעק"א]. ופירשו התוס', שמדובר שהיו ברשותו י"ב חודש עד שבא בעליהם ודרשם, ובכל זאת החזיר את החמורים עצמם, אף שהיה עליו להחזיר רק את דמיהן, כדאמרינן לקמן: "כל דבר שעושה ואוכל מטפל בו י"ב חודש. מכאן ואילך, שם דמיהן - ומניחן". אמנם במסורת הש"ס ציין לדברי רש"י במסכת ברכות [נ"ח ב, ד"ה ככלי אובד]: "וסתם כלי לאחר שנים עשר חדש משתכח מן הלב, דיאוש בעלים לאחר שנים עשר חדש, בפרק אלו מציאות: מי שמצא כלי או שום מציאה חייב להכריז שלש רגלים, ואם נמצא אחר הסוכות צריך להמתין ולהכריז בפסח ובעצרת ובחג, דהיינו שנים עשר חדש, ושוב אין צריך להכריז".

[552] כך כתב רבינו גרשום במסכת חולין [מ"ח ב].

ואמרינן: אין מכאן ראיה, משום **ששאני** נטילת **דיו - דכנטילת זוטו של ים דמי**, שהתירתו תורה למוצא, שהרי הבשר אבוד מבעליו ומכל אדם אחר [553].

ותמהינן: אמנם מדיני מציאה - הותרה מציאה זו למוצאה, אבל היאך פסק אביי שהבשר מותר באכילה? **והא אמר רב: בשר** כשר **שנתעלם מן העין** [שלא ראוהו לפרק זמן כלשהו] - **אסור**, משום שחוששין אנו שמא נתחלף בבשר נבילה!?

ומתרצינן: אכן כך היה הדין אילו היה מתעלם הבשר מן העין. אבל במקרה שלנו מדובר **ב**שהיה המוצא **עומד ורואהו** [את הבשר], משעה שנטלו הדיו מהשוק - ועד שהטילו לבין הדקלים.

רבי חנינא מצא גדי שחוט בין טבריא לציפורי, והתירוהו לו משום מציאה, שרשאי לזכות בו, ואף לאכילה התירו, ולא חששו שנבילה הוא.

ועתה מבארת הגמרא את סיבות ההיתר:

אמר רבי אמי: התירוהו לו משום מציאה - כרבי שמעון בן אלעזר, שאמר שדבר שנמצא במקום שרבים מצויין שם - מותר, מפני שהבעלים מתייאשין ממנו. והרי כאן נמצאה המציאה על דרך הרבים.

ומה שהתירוהו לו **משום שחיטה**, ולא חששו שמא נבילה הוא - **כדברי רבי חנניא בנו של רבי יוסי הגלילי**.

דתניא: הרי שאבדו [554] **לו גדייו ותרנגוליו, והלך ומצאן שחוטין**, ויש להסתפק אם נשחטו כהלכה,

רבי יהודה אוסר את הבשר באכילה.

ורבי חנניא בנו של רבי יוסי הגלילי מתיר.

אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה שאסר את הבשר - **כשמצאן באשפה**, משום שדרך להשליך את הנבלות לאשפה.

ודברי רבי חנניא בנו של רבי יוסי הגלילי שהתיר - **כשמצאן בבית**.

ואף כשנמצא גדי בדרך, הרי דינו כנמצא בבית - ומותר באכילה.

ומדייקינן: **מדהתירוהו לו משום שחיטה** - על כרחך **שרובא ישראל נינהו**. שאם לא כן, היה עלינו לחשוש שמא שחטו גוי!

---

[553] בחזון יחזקאל [תוספתא פ"ב ה"א] הוכיח מכאן, כי מה שהתירה תורה בזוטו של ים, היינו אף אם בשעת מציאת האבידה - כבר לא היתה אבודה מכל אדם.

[554] כתבו התוס', דה"ה אם נגנבו. דאף שעבר הגנב על "לא תגנוב", לא עבר על לאו דנבילה. והביאו דהכי איתא בתוספתא בפירוש: "הרי שאבדו או נגנבו". והרא"ש כתב, ובלבד שיהיו רוב גנבי העיר ישראל. ועיין בהגהות הב"ח שם, שכתב דבמצא גדי שחוט, מותר אף אם רוב גנבי העיר נכרים, משום שכשאין יודעים שנגנב, אין תולין בגניבה כל עיקר, אלא תולים שהבעלים שחט, ואבדן לאחר מכן, וזה מצאן.

אם כן, **שמעת מינה שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר**, שדבר שנמצא במקום שרבים מצויין שם - מותר, **ואפילו במקום שיש בו רוב ישראל!** [555]

אמר רבא: אכן מדובר במקום שמצויין בו **רוב נכרים**, ולכן הותר הבשר משום מציאה, משום שמסתבר שמנכרי אבד. ומצד שני מדובר באותו מקום היו **רוב טבחי** [רוב השוחטים] - **ישראל**, ולכן התירו את הבשר באכילה, משום שמסתבר שישראל שחטו.

רבי אמי אשכח [מצא] **פרגיות** [גוזלות] **שחוטות בין טבריא לציפורי**.

אתא לקמיה דרבי אסי לשאלו היאך ינהג בבשר. **ואמרי לה** שבא **לקמיה דרבי יוחנן** לשאול. **ואמרי לה** - שבא לשאול **בבי מדרשא**.

ואמרו ליה: זיל שקול לנפשך [556]. רבי יצחק נפחא אשכח קיבורא דאזלי, [מצא פקעיות של חוטים טוויים למכמורות ורשתות], **ביה אזלויי** [במקום הטוויה]. ומקום שהרבים מצויין בו הוא.

אתא לקמיה דרבי יוחנן, ואמרי לה בבי מדרשא.

ואמרו ליה: זיל שקול לנפשך.

מתניתין:

ואלו מציאות **שחייב להכריז** עליהם:

[555] הרשב"א [במסכת חולין צ"ג ב] הביא בשם בעל העיטור, שעוף שחוט - מותר. ועצם זה שנשחט - הוי סימן ששחטו ישראל, משום דהאידנא נכרי לא שחיט כלל. וראייתו מהך דגדי שחוט, שלא הקשתה הגמרא מההיא דרב, שאמר שבשר שנתעלם מן העין - אסור. והקשה עליו הרשב"א, דאדרבה, מסוגיין מוכח להיפך. דאם שחיטה הוי סימן, מנלן שמדובר ברוב ישראל? שמא מדובר ברוב נכרים, ומה שהתירוהו - היינו משום ששחיטה הוי סימן! ובחי' חתם סופר ביאר, שלא נתכוין בעל העיטור לומר ששחיטה הוי סימן להתיר לשלוח ביד נכרי אף במקום שרוב טבחי נכרים. אלא נתכוין לומר, שבמקום שרוב טבחי ישראל, והחשש הוא רק משום בשר שנתעלם מן העין, לזה סגי בסימן שחיטה, דהוי כמו חותם אחד. והראיה לכך, מהא שלא הקשתה הגמרא על המעשה דגדי שחוט מהך דרב, דבשר שנתעלם מן העין אסור! [ועיין בסמ"ע ובפרישה בסימן רנ"ט סעיף ו' מה שכתבו בענין זה].

[556] כתב הרא"ש: "הראב"ד ז"ל פסק מהך דהכא דהלכה כרשב"א אפילו ברוב ישראל, דהכא ליכא לשנויי ברוב נכרים ורוב טבחי ישראל, דלגבי פרגיות הנשחטים לאיש בבית לא מהניא רוב טבחי ישראל וכו', אלא בהכרח ברוב ישראל איירי, ואפ"ה שרי משום מציאה". ותמה הגר"א בביאורו [סימן רנ"ט סק"ז בליקוט], דאם כן, סותר רב אסי את עצמו, דהכא סבירא ליה דהלכה כרשב"א אפילו ברוב ישראל, ולעיל גבי מצא חביות של יין, אמרינן דס"ל כרשב"א רק ברוב נכרים! ועיין במהר"ם שיף שכתב שהראב"ד גורס כאן רבי אבא. והרש"ש כתב על פי מה שכתבו התוס' בכמה מקומות, שרב אסי לחוד, ורבי אסי לחוד. ופסד הראב"ד כרבי אסי, משום דמעשה רב. אמנם רוב הראשונים נחלקו עליו, וסבירא ליה דהלכה כרשב"א רק ברוב נכרים, אבל לא ברוב ישראל. וליכא ראיה מהכא, דאפשר שמדובר ברוב נכרים, ורוב ציידי - ישראל, ודרך הציידים לשחוט מיד, כדי שלא יברחו העופות.

[557] כך כתב רש"י. ומשמע מדבריו, שאין די במה שאומר המאבד שהיו הפירות בכלי, אלא צריך לתת סימן בגוף הכלי. והקשה עליו הריטב"א, אם כן, שנה התנא זו ואצ"ל זו, שאחר ששנה התנא שמחזירין פירות על ידי סימן הכלי, למה צריך עוד לשנות "כלי כמות שהוא", שמחזירין את הכלי עצמו על ידי סימנו? ותירץ החתם סופר, שכשמצא פירות בכלי, אין המוצא מכריז אילו פירות מצא, אלא מכריז סתם: פירות בכלי מצאתי. והאובד נותן סימן בכלי, וגם אומר אילו פירות היו בכלי. ועתה מתפרשת המשנה בדרך לא זו אף זו, לא זו בלבד שמחזירין על ידי סימן הכלי בצירוף סימן הפירות עצמם, אלא גם כלי כמות שהוא, מחזירין על ידי סימן הכלי עצמו. והריטב"א

מצא פירות בתוך כלי [וסתם כלי יש בו סימן [557]], אף שבפירות עצמם אין סימן, מכל מקום מסתבר שהם שייכים לבעל הכלי, ולכן חייב להכריז.
או שמצא **כלי כמות שהוא**, בלי פירות בתוכו, חייב להכריז עליו.
וכן אם מצא **מעות בכיס** [וסתם כיס יש בו סימן],
או שמצא **כיס כמות שהוא**, ללא מעות, חייב להכריז עליהם, שהרי יש בכיס סימן.
וכן אם מצא **צבורי פירות** [פירות צבורים ומונחים בצורת ערימה], שודאי הניחום הבעלים בצורה זו מדעת - ושכחום, חייב להכריז עליהם, שעל ידי הכרזתו - יזכרו הבעלים באבידתם, ויבואו ויתנו סימנים. ובגמרא יתבאר מהו סימנים, אם מניינם של הפירות, או מקום המצאם.
מה שאין כן פירות מפוזרים, שמסתבר שנפלו מבעליהם שלא מדעתו, אין המוצא צריך להכריז עליהם, שהרי אין הבעלים יכול לתת בהם סימן, שהרי אינו יודע היכן אבדו לו, ואף אינו יודע מניינם, ובודאי מתייאש מהם.
או שמצא **צבורי מעות**, חייב להכריז עליהם, מאותו טעם שנתבאר גבי פירות.

דף כה.

או שמצא **שלשה מטבעות זה על גב זה**, שמוכח מזה שהונחו שם מדעת [ובגמרא יתבאר מהו סימנם], חייב להכריז.
וכן אם מצא **כריכות ברשות היחיד**, חייב להכריז עליהם, שהרי מקום המצאם - הוא סימנם.
מה שאין כן בכריכות ברשות הרבים, שמתגלגלות ברגלי אדם ובהמה, ואינם נשארים במקום שהונחו בו מתחילה.
וכן אם מצא **ככרות של בעל הבית**, חייב להכריז עליהם, משום שבעל הבית רגיל לסמן את ככרותיו [558].
וכן המוצא **גיזי צמר הלקוחין מבית האומן**, חייב להכריז עליהם, משום שיש בהם סימן, לפי שכל אומן עושה אותן בדרך שונה מעט.
או שמצא **כדי יין וכדי שמן** -
הרי בכל מציאות **אלו - חייב להכריז**, משום שיש בהם סימן, ולא נתייאשו בעליהם.

מפרש במתניתין, שאכן במצא פירות בכלי, אינו נותן סימן בכלי, אלא זה גופא שאומר שהפירות היו בכלי - היינו סימן. אמנם דבר זה צריך ביאור, מה סימן הוא זה, הרי דרך להניח פירות בכלי! ועיין באחרונים מה שכתבו בזה.

[558] והטעם שהיו מסמנים, משום שסתם בעה"ב אינו רגיל ללוש עיסה מרובה כל כך שתמלא תנור. והיות והפת נאפית יפה יותר כשהתנור מלא, כדאיתא במסכת ביצה [י"ז א]: "ממלאה אשה כל התנור פת, מפני שהפת נאפת יפה בזמן שהתנור מלא", היו רגילים כמה בעלי בתים להצטרף לאפות בתנור אחד. וכדי שיוכל כל אחד להכיר את ככרו, היה כל אחד מסמן את ככרותיו. מה שאין כן בנחתום, שהיה אופה בבת אחת פת מרובה לצורך לקוחותיו.

גמרא:

שנינו ברישא של משנתנו, שהמוצא כלי ובתוכו פירות, או כיס ובתוכו מעות - חייב להכריז.

משמע, **טעמא** שחייב להכריז - משום **דמצא פירות בתוך** ה**כלי**, **ומעות בתוך** ה**כיס**.

משמע, **הא** אם מצא **כלי** - **ולפניו** [לפני הכלי] היו מונחים **פירות**, או שמצא **כיס** - **ולפניו** מונחים **מעות**, **הרי אלו**, הפירות והמעות - **שלו**, ורק על הכלי, שיש בו סימן, יכריז, ויתננו למי שיתן בו סימן.

אבל הפירות, אף שהיו סמוכים לכלי, אין אנו אומרים שנפלו ממנו. וכיון שאין בהם סימן - הרי הם של מוצאם.

ואמרינן: **תנינא להא** [שנינו דין זה בברייתא].

דתנו רבנן: **מצא כלי ולפניו פירות**, או שמצא **כיס ולפניו מעות** - **הרי אלו** [הפירות והמעות] **שלו**.

במה דברים אמורים, בזמן שנמצאו כל הפירות מחוץ לכלי.

אבל אם היו נמצאו **מקצתן** של הפירות **בתוך** ה**כלי**, **ומקצתן על גבי קרקע**, וכן אם היו **מקצתן** של המעות **בכיס**, **ומקצתן על גבי קרקע** - **חייב להכריז** אף עליהם.

והטעם, משום שמסתבר שאף פירות ומעות אלו היו בתוך הכלי והכיס, ונפלו מהם. ולכן יכריז המוצא על מציאתו, ויבוא בעל הכלי ויתן בו סימן, ויטול גם את הפירות. וכן במעות.

ורמינהו: **מצא דבר שאין בו סימן**, **בצד דבר שיש בו סימן**, כגון שמצא מעות לפני כיס - **חייב להכריז** על הכל, וייתנו המעות לזה שיתן סימן על הכיס [559].

[559] בקצוה"ח הקשה, למה תולים הפירות בכלי, לומר שמהכלי נפלו, הרי קיימא לן דרוב וקרוב - הולכין אחר הרוב, ואם כן, גם כאן נלך אחר הרוב, ונאמר שמהרוב נפל, ולא מהקרוב! וכתב, דלשיטת הרמב"ן, דבדבר שנמצא במקומו ממש לא אזלינן אחר הרוב, הכא נמי, כיון שנמצאו הפירות בתוך ד"א של הכלי, אין הולכין אחר הרוב. ותירץ החתם סופר, דהכא שהאובד כיוון הפירות, הרי הוי ברי של האובד, ושמא של המוצא. וברי ושמא - ברי עדיף, כל שאין חזקת ממון מנגדתו. והרי מה שאין מחזירין אבידה בלי סימנים משום טענת ברי של האובד, היינו משום שנגד הברי יש רוב דעלמא. אבל כשיש גם טענת קרוב, אזי הברי עדיף. ובאור שמח כתב, דהרי נפילה לא שכיחא, שבדרך כלל אדם משמר חפציו, ומרגיש כשנופל. ואם נלך אחר הרוב, ונאמר שהפירות נפלו מאדם אחר, הרי נצטרך לחדש עוד מעשה נפילה, שחוץ מאדם זה שאיבד את הכלי, עוד אדם מעלמא לא השניח בנפילת חפציו. מה שאין כן אם נאמר שמאדם זה נפלו גם הפירות, הרי היתה כאן רק נפילה אחת, ולכן אין אומרים כאן שנלך אחר הרוב. ובנתיבות כתב, מה שתולין את הפירות בכלי, היינו על פי מה שכתבו התוס' לעיל, שאכן אין חושדין שהטעון שהאבידה שלו משקר, אלא דחיישינן שמא גם לאחר נפל. וכיון שבעל האבידה אומר שכלי זה אבד לו עם פירות, תלינן שהפירות שנמצאו לפני הכלי היו בכלי, כיון שראויין ליפול במקום זה, ולא חיישינן חשש רחוק שהפירות שהיו בכלי אבדו, ופירות אלו נפלו מאדם אחר, או שבעל הכלי משקר, שהרי לא חשדינן ביה, ואף נראין הדברים שאמת הוא, דמנא ליה לומר שפירות כאלו היו בכלי, והרי זה כעין סימן מקום, כיון שראויין ליפול במקום זה.

במה דברים אמורים, כשבעל האבידה טוען שהכל שלו.
אבל אם **בא בעל** הכיס, שיש בו **סימן**, ונתן בו סימן, **ונטל את** הכיס **שלו**, ואמר שאין המעות שלו [560] - **זכה הלה**, המוצא, **בדבר שאין בו סימן**. דהיינו - במעות.
מוכח מכאן, שבעל הכיס נוטל את המעות בסימני הכיס, ולא כפי שדייקנו ממשנתנו, וכפי ששנינו בברייתא דלעיל, שתמיד זכה המוצא במעות! [561]
אמר רב זביד: לא קשיא.
הא, מה ששנינו במשנתנו ובברייתא שהרי הם של המוצא, מדובר **בכובא וכיתנא** [562]. שמצא גיגית מוטלת, ופשתן לפניה. שודאי שפשתן זה לא נפל מהגיגית, שאם כן, ודאי היה נשאר מעט פשתן בכלי. והוא הדין בכיס ולפניו מעות, שאם ממנו נפלו המעות, ודאי היה נשאר מהם משהו בכיס. אלא על כרחך שמדובר בשתי אבידות נפרדות.
ואילו **הא**, מה ששנינו בברייתא השניה, שחייב להכריז על הכל, מדובר **בצנא ופירי** [בכלי ופירות לפניו]. שבכהאי גוונא יתכן שמדובר באבידה אחת, שמתחילה היו הפירות בכלי, אלא שמחמת הנפילה החליקו כל הפירות מהכלי לחוץ, ולא נשתייר כלום בכלי [563].

[560] כך פירש רש"י. והקשו האחרונים, אם כן, מאי קמ"ל? פשיטא שזכה המוצא במעות, שהרי בעל הכיס מודה שאינם שלו! ותירץ הפנ"י, דסד"א שכיון שמונחים הכיס והמעות זה בצד זה, אנן סהדי שמאדם אחד נפלו. וכיון שאדם זה אומר שרק הכיס שלו, ואין המעות שלו, ודאי משקר הוא, ואף את הכיס לא יחזירו לו, אלא יכריז המוצא עד שיבוא אדם שיתן סימן בכיס, ויאמר שאף המעות שלו. קמ"ל שאין אומרים כן, אלא זכה בעל הכיס בכיסו, והמוצא - במעות.

[561] הקשו האחרונים, למה הקדים הש"ס לומר תנינא להא וכו', הרי בלאו הכי קשה מדיוק המשנה על הברייתא! ותירץ הגרעק"א, דלולא הברייתא של "מצא כלי ולפניו מעות וכו'", הוה אמינא שאכן גם בכלי ולפניו פירות, תולים את הפירות בכלי. ומה שמדוייק מהמשנה שהרי אלו שלו, היינו משום יאוש, שהבעלים מתייאשים, מפני שחוששין שהפירות יפלו רחוק מהכלי בשיעור שלא יוכל המוצא לתלות בכלי. ומכל מקום אם הפירות נשארו בכלי, חייב להכריז, משום שאין היאוש מועיל. שכיון שלא נתייאש המאבד מהכלי, הרי הכלי בחזקתו, והוי הפירות כמונחים בחצירו, והרי יאוש ברשות אינו מועיל. ואם כן, לא יקשה מהאי דאיתא בברייתא, דאם מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן - חייב להכריז, שהרי אפשר להעמיד שמדובר שם בדברים שאינם חשובים, שלא ידע שנפלו ממנו, והוי יאוש שלא מדעת! לכן הקדים הש"ס את דברי הברייתא "מצא כלי וכו'", ששם מבואר שאם היו מקצתן בכלי ומקצתן על גבי קרקע - חייב להכריז, ואין אומרים שהבעלים מתיאשים מהפירות, ויועיל היאוש לגבי הפירות שעל גבי הקרקע, אלא בהכרח שאין כאן יאוש. שכיון שאין רגילות שיפלו כל הפירות מהכלי, אינו מתייאש מהם. אם כן, בהכרח שמה ששנינו במשנתנו שהרי אלו שלו, היינו משום שתולים שלא מהכלי נפלו הפירות, ועתה יקשה מהברייתא השניה של "מצא דבר וכו'".

[562] תמהו התוס', איך אפשר להעמיד את משנתנו בפשתן, הרי שנינו "מצא פירות"! והביאו די"א שפשתן איקרי פירי, כדאיתא בבראשית רבה: "ויבא קין מפרי האדמה - זרע פשתן הביא". אמנם בשטמ"ק הקשה על זה, מה ראיה היא זו? אכן זרע פשתן נקרא פירות, אבל הפשתן עצמו - לא! ואפשר שלכן סיימו תוס' ואמרו "ודוחק".

[563] כך פירש רש"י. אמנם תוס' ועוד ראשונים פירשו להיפך, שבכובא וכיתנא חייב להכריז, ואילו בצנא ופירי - אין חייב להכריז. ובטעם הדבר כתבו התוס', שפירות, כיון שאינם מחוברים יחד, אילו נפלו מן הכלי, היו משתיירים קצת בתוכו. מה שאין כן בכתנא, שקשור כולו יחד, יתכן שהיה בכלי, ונפל כולו החוצה. והרא"ש פירש, שלכובא אין אוגנים, ולכן הפשתן שעשוי חבילות חבילות משרק שריק ונפיל. מה שאין כן בצנא, שיש לו

רב פפא אמר: אכן אפשר לומר שהא **והא**, מדובר **בצנא ופירי**. **ולא קשיא**, **הא**, מה ששנינו בברייתא השניה שחייב להכריז על הכל, מדובר **דאשתייר בה מידי** [שנשתייר משהו] בכלי, ולכן מסתבר לומר שאף הפירות שבחוץ - נפלו מכלי זה.

ואילו **הא** ששנינו במשנתנו ובברייתא הראשונה שאינו חייב להכריז, מדובר **דלא אשתייר בה מידי** בכלי, ולכן מסתבר שהפירות אינם מכלי זה.

ואיבעית אימא: **הא והא דלא אשתייר בה מידי** בכלי, **ולא קשיא**, **הא** ששנינו שחייב להכריז על הכל, מדובר **דמהדרי אפיה לגבי פירי** [שפני הכלי, כלומר, צידו הפתוח, מופנה לכיוון הפירות], ולכן מסתבר שנפלו הפירות מתוכו.

ואילו **הא** ששנינו שאינו חייב להכריז, מדובר **דלא מהדרי אפיה לגבי פירי**, ולכן לא מסתבר שהפירות נפלו מכלי זה.

ואיבעית אימא: **הא והא דמהדרי אפיה** של הכלי **לגבי פירי**, ולא נשתיירו פירות בכלי, **ולא קשיא**, **הא** ששנינו שאינו חייב להכריז על הכל, מדובר **דאית לה אוגנין לצנא** [שיש לסל שפה סביב כפולה לתוכו], וסוג כזה של סל, אילו נפלו ממנו פירות, מסתבר שהיו משתיירים מעט מהן בתוכו, לפי ששפתו היתה מעכבתן מליפול. אלא על כרחך ששתי אבידות הן, ואין קשר בין הפירות לסל.

ואילו **הא** ששנינו שחייב להכריז, מדובר **דלית לה אוגנין לצנא**, ולכן יתכן שמתחילה היו הפירות בכלי זה, ונפלו כולן ממנו [564].

שנינו במשנתנו: **צבורי פירות וצבורי מעות** - חייב להכריז עליהן.

והוינן בה: האם **שמעת מינה** ממשנתנו **שמנין** הצבורין **הוי סימן**!? שאם לא כן, על פי איזה סימן מחזירין את הפירות והמעות? [565]

ודוחה הגמרא: **תני**: **צבור פירות**, שמצא צבור אחד של פירות. ואם כן, אין כאן מנין שיוכל לתת בו סימן [566].

אוגנים, הרי היו צריכים להשאר בו מקצת הפירות. ועיין בשטמ"ק שנסתפק לפי פירוש זה, אם תלוי רק בכובא וצנא, שלזה יש אוגנים ולזה אין, או שתלוי גם בהך שהפשתן קשור, והפירות אינם קשורים.

[564] הרא"ש והטור פסקו גם כאוקימתא דרב זביד. אבל הרי"ף והרמב"ם והשו"ע השמיטוה, והביאו רק את האוקימתות של רב פפא. וכבר תמה הלחם משנה על השמטת הרמב"ם. והב"י כתב דה"ט, משום דסבירא ליה שרב פפא חולק על רב זביד, וסבירא להו כוותיה.

[565] עיין ברעק"א שהקשה, מה הדיוק שמנין הוי סימן, הרי אפשר לדחות ולומר שדווקא מנין ומקום יחד הוי סימן! ובמהר"ם שיף כתב שדוחק לומר כן. ואכן כבר עמד על קושיה זו בשטמ"ק בשם גליון. עיי"ש.

[566] הקשה הפנ"י, הרי עדיין אפשר לומר שמנין הוי סימן, דהיינו, מנין הפירות שבצבור! ותירץ, שסתם פירות אינם דבר שבמנין, ואין מניינם ידוע לבעל הפירות. אמנם בריטב"א פירש מחמת קושיא זו, דאי תני "צבור", אין לנו ראיה שמנין הוי סימן או שמקום הוי סימן, משום שיתכן שהסימן הוא מנין, ויתכן שהוא מקום, שהרי שניהם ישנם. מה שאין כן אי תני "צבורי", ודאי שהמנין הוא הסימן. דאי משום מקום, היה די לומר "צבור".

אלא, הסימן הוא המקום שבו היו מונחים הפירות. שכיון שהפירות צבורים בעירמה, ודאי שהניחם שם מדעת. ויבוא בעל הפירות ויאמר: במקום פלוני הינחתים.

והוינן בה: אם כן, **שמעת מינה** ממשנתנו **שמקום הוי סימן!**

ודוחה הגמרא: **תני**: **צבורי פירות**, והסימן הוא מנין הצבורין.

וכיון שכן, אכן על כרחך מוכח ממשנתנו שאחד משני הדברים, מקום או מנין - הוי סימן. אבל אין ראיה ממשנתנו לצד זה או לצד אחר.

שנינו במשנתנו: **שלשה מטבעות זה על גב זה** - חייב להכריז עליהן.

אמר רבי יצחק מגדלאה: מה ששנינו שחייב להכריז - **והוא שעשויין** המטבעות **כמגדלין**[567]. שהמטבע הרחב ביותר מונח למטה, ועליו המטבע הבינוני, ועליו מונח המטבע הצר ביותר. והיינו כצורת מגדל, שהיסוד רחב, והולך וצר כלפי מעלה[568].

שכיון שהמטבעות מונחים בצורה זו, ודאי לא נפלו, אלא הונחו שם מדעת. והיה בדעת הבעלים לחזור ולקחתם - ושכחום. לכן נוטלן ומכריז, ובעל האבידה בא ונותן סימן: כמגדלין היו עשויין[569].

תניא נמי הכי בברייתא:

מצא מעות מפוזרות - הרי אלו שלו.

ואם היו המעות **עשויין כמגדלים - חייב להכריז.**

ואלו הן עשויין כמגדלים - שלשה מטבעין זה על גב זה. ומוכח מכאן, שהדין ששלשה מטבעות זה על גב זה חייב להכריז עליהן, היינו כשעשויין כמגדלין, וכדברי רבי יצחק מגדלאה.

והוינן בה: **הא גופא קשיא! אמרת** בתחילת הברייתא: **מצא מעות מפוזרות - הרי אלו שלו**. משמע, **הא** אם המטבעות **משלחפי שלחופי**, שמטבע אחת מונחת כולה על

---

[567]לכאו' קשיא, הרי במשנה שנינו צבור מעות, וצבור אינו כמגדלין! ותירץ הריטב"א, מה שצריך שיהיו כמגדלין, היינו כדי שנדע שלא היה דרך נפילה. ובצבור מעות, שיש הרבה יותר משלשה מטבעות, ודאי שהיה דרך הנחה, שהרי אין שכיח שיהיה צבור מעות על הקרקע - אם לא שהונחו שם מדעת, ולכן חייב להכריז. מה שאין כן בג' מטבעות, שאפשר שאבדו בדרך נפילה, צריך שיהיו עשויין כמגדלין, להוכיח שהונחו שם מדעת.

[568]כך פירשו רש"י והרא"ש, שלזה נתכוין רבי יצחק. אבל הרי"ף והרמב"ם סוברים שרבי יצחק רק אמר שצריך שיהיו כמגדלין, ונחלקו בזה רבי חנינא ורבי יוחנן להלן, שרבי חנינא מצריך דווקא רויחא תתאה וכו', ורבי יחנן סובר שאף אם הם שוין - חייב להכריז [כך פירש בהג' הגר"א מה שהשמיט הרמב"ם את דברי רבי חנינא. עיי"ש].

[569]כך פירש רש"י. והקשו עליו, הא לקמן אמרינן ש"טבעא מכריז", והאובד נותן סימן מנין. ואם הסימן הוא המגדלין, תחזור קושיית הגמרא להלן "אי הכי תרי נמי"! ובשו"ת מהרשד"ם [יו"ד סימן ר"נ] כתב, שסבירא ליה לרש"י שקושית הגמרא "א"ה תרי נמי" - אינה אלא לרבי יוחנן, דסבירא ליה שאפילו ג' מטבעות שוין זה ע"ז מקרי דרך הנוח, והסימן הוא שמונחין זה על זה, ואם כן, אפילו תרי נמי! והוכרח לתרץ שטבעא מכריז, והאובד נותן סימן מנין. אבל לרבי יצחק ורבי חנינא שמצריכין כמגדלין ממש, רחב בינוני וקצר, וכסדר הזה דווקא, אפשר לומר שמכריז מנין, והאובד נותן סימן שהיו כמגדלין. ודווקא בשלשה, לפי שרק אז נחשב כמגדל.

הקרקע, השניה, מקצתה על חברתה - ומקצתה על הקרקע, וכן השלישית, מקצתה על חברתה - ומקצתה על הקרקע, אין זה דרך נפילה - **וחייב להכריז**.

אימא סיפא: **עשויין כמגדלין - חייב להכריז**. משמע שדווקא בכהאי גוונא חייב להכריז, **הא משלחפי שלחופי - הרי אלו שלו**, משום שאף צורה כזו - דרך נפילה היא!

ומבארת הגמרא: אין לדייק מהרישא כפי שדייקת, משום ש**התנא** של הברייתא, **כל** מקרה **שאין עשויין** המטבעות **כמגדלין**, אף כשהן משלחפי שלחופי - **מפוזרות קרי להו**. ולכן, בכלל מה ששנה התנא ברישא "מצא מעות מפוזרות הרי אלו שלו" נכלל גם משלחפי שלחופי, והיינו כפי שמדוייק מהסיפא.

אמר רבי חנינא: **לא שנו** שהמוצא שלשה מטבעות העשויין כמגדלין חייב להכריז - **אלא** במטבעות **של שלשה מלכים** שונים [שכל מלך כתב שמו וצורתו על המטבע שבזמנו]. **אבל** אם מצא שלשה מטבעות **של מלך אחד - אינו חייב להכריז**.

ותמהינן: **היכי דמי**?

אי דעשויין המטבעות **כמגדלין**, שהמטבעות שונות בגדלן, אם כן, **אפילו** אם שלשתן **של מלך אחד**, שצורתן שוה, **נמי** יהא חייב להכריז, שהרי צורת הנחתן מוכיחה שהונחו מדעת!

ואי דאין עשויין כמגדלין - אפילו של שלשה מלכים נמי לא יהא חייב להכריז, שהרי אין זה דרך הינוח, אלא דרך נפילה!

אלא, **אי אתמר** מימרתו של רבי חנינא - **הכי אתמר**:

לא שנו, **אלא של מלך אחד - כעין שלשה מלכים**. כלומר, אפילו אם הן של מלך אחד, שצורת שלשתן שוה, אלא שהן כעין שלשה מלכים, דהיינו שאין רחבן שוה, ונראין כשלוש מטבעות שונות.

והיכי דמי של מלך אחד כעין שלשה מלכים -

דעשויין כמגדלים. דהיינו, **רויחא תתאה** [המטבע הרחב הוא התחתון], **ומציעא עילויה** [והבינוני מונח עליון], **וזוטא עילויה מציעא** [והקטן ביותר - מונח על האמצעי].

דאם נמצאו מטבעות בצורה כזו, **אמרינן**: ודאי **אנוחי אנחינהו** שם בעל המטבעות מדעת, שהרי אין דרך מטבעות ליפול בצורה כזו.

אבל מטבעות **של מלך אחד**, **שכולהו כי הדדי נינהו** [שכולם דומים] ברחבן, **אף על גב דמנחי אהדדי** [אף שהם מונחים זה על גב זה ממש] - **הרי אלו שלו**. משום ש**אימר אתרמויי אתרמי**, **ובהדי הדדי נפול** [שאנו אומרים שיתכן שכך קרה המקרה, שנפלו

המטבעות בבת אחת, ונחו בצורה כזו] [570].

ורבי יוחנן אמר: **אפילו** שלשה מטבעות **של מלך אחד**, שרחבן שוה, אם נמצאו מונחין זה על זה - **נמי מכריז**. שכיון שהמטבעות מונחות זו על זו, יש כאן סימן, לפי שלא מסתבר לומר שנפלו במקרה בצורה כזו.

ותמהינן: **מאי מכריז - מנין**? שהמוצא מכריז ואומר: כך וכך מטבעות מצאתי, ובא הבעלים ונותן סימן, ואומר: זו על גב זו מצאתם!

אם כן, **מאי איריא תלתא**, למה נקט התנא דווקא שלשה מטבעות? הרי **אפילו בתרין** [בשנים] **נמי** שייך דין זה! [571]

אמר רבינא: אין המוצא מכריז מנין, אלא **טבעא מכריז** [572]. שהמוצא מכריז שמצא מטבעות, ובא בעל האבידה ואומר את מנין המטבעות. ולכן לא נקט התנא את דינו בשני מטבעות, לפי שבכהאי גוונא אין הבעלים יכולים לתת סימן מנין, שהרי מיעוט מטבעות - שנים, ואם יבוא אדם ויאמר שהיו שם שתי מטבעות - אין זה סימן [573].

בעי רבי ירמיה: אם מצא את המטבעות מונחות **כשיר**, דהיינו בעיגול, כאצעדה - **מהו** [צדדי הספק בבעיא זו ובבעיות דלהלן הם, האם צורה כזו היא ודאי הנחה מדעת, או שיתכן שנפלו שלא מדעת בצורה כזו],

[570] תמה הפנ"י, דהכא משמע שכיון שספק לנו אם היה בדרך נפילה ונתייאש, או שהיה בדרך הנחה, הרי הוא של המוצא, ואילו בכולא פרקין משמע, שלעולם לא זכה המוצא - אלא כשיודעין בודאי שידעו הבעלים ונתייאשו! ותירץ, דהכא לא שכיח שיהא בדרך הינוח, כיון שמדובר במקום שרבים מצויין, ולכן יש לתלות בנפילה. ובט"ז [סימן רס"ב סי"ב] ג"כ הקשה קושיא זו, וכתב שאין דרך להניח על גבי קרקע מעות בלא כיס.

[571] כך פירש רש"י. והרמב"ן מבאר, שקושית הגמרא "מאי מכריז" היינו, משום מה מכריז, איזה סימן יתן האובד שלשם כך צריך להכריז? מנין! אם כן, מאי אריא תלתא וכו'. עוד כתב, שקושית הגמרא "אפילו תרי נמי" היא דווקא לשיטת רבי יוחנן. שלפי רבי חנינא שהמגדלין סימן, צריך דווקא שלשה, משום ששנים אינם מגדלין. אבל לרבי יוחנן שאפילו כשמונחין זה על זה בשוה מכריז, ודאי אין עצם הנחתן זה על זה סימן, שהרי אפשר שנפלו כך, אלא על כרחך שהמנין הוי סימן, ואם כן, אף בשנים הוי סימן! [ועיין בחי' הר"ן שמבאר, שאף שבדרך נפילה לא הוי מנין סימן, הכא שמונחים זה על זה, שמוכח מכך שנפלו לו בבת אחת, הוי מנין סימן. וכיון שאדם עשוי למשמש בכיסו, תלינן שמשמש וידע שנפלו לו כאחת].

[572] הקשה בתוס' הרא"ש, לרבי יהודה דאמר לקמן שדווקא אבידתא מכריז, ולא גלימא, אם כן גם כאן לא היה לו להכריז טבעא! וכתב דרבינא לטעמיה, דסבירא ליה לקמן [כ"ח א] שגלימא מכריז. עוד תירץ, דלאו דווקא נקט רבינא "טבעא מכריז", אלא שמכריז "אבידות מצאתי" [ונקט "אבידות", לשון רבים, משום שאם יכריז "אבידה מצאתי", עלול בעל האבידה לטעות ולסבור שאין זו אבידתו, שהרי אבדו לו מטבעות רבים, ולא דבר אחד].

[573] כך פירש רש"י. ובראשונים איתא, דסבירא ליה לרש"י שצריך המאבד לתת שני סימנים, את מנין המטבעות, ושהיו מונחים זה על זה [והכי איתא ברש"י שעל הרי"ף]. והקשו עליו, למה צריך שיאמר גם את הסימן שהיו מונחים זה על זה? וכתב הריטב"א, שאכן המנין לבדו הוא עיקר הסימן. אבל מכל מקום, הרי על כרחך היה בדרך הנחה, שהרי בלאו הכי אין המנין סימן, ואם אין האובד יודע דרך הנחתם, ראיה היא שאינם שלו. ובדומה כתבו באחרונים לפרש על פי מה שכתב המהרש"ל לעיל גבי מציאת שטרות, שכתב רש"י שצריך שהאובד יאמר את מניינם, וגם שהיו כרוכין. ופירש, דסבירא ליה לרש"י שאמנם אם יש באבידה רק סימן אחד - די באמירתו לבד. אבל אם יש בה יותר, צריך לכוין שניהם. ואם אינו יודע, אין מחזירין לו, שניכר שאין האבידה שלו. אם כן, ה"ה כאן, כיון שעל כרחך היו מונחים זה על זה, צריך בעל האבידה לכוין גם בזה.

עוד נסתפק רבי ירמיה, אם מצאן מונחות **כשורה** [בשורה], זו אצל זו - **מהו**, **כחצובה**, כשלשה רגלי קנקן, כל רגל כנגד האויר שבין השתים האחרות - **מהו**, **כסולם**, שרוב המטבע האמצעית מונחת על התחתונה, ורוב העליונה מונחת על האמצעית, כצורת מדרגות - **מהו**? [574]

ואמרינן: **פשוט מהא**, מהמימרא של רב נחמן דלהלן, **חדא** [אחת] מהבעיות של רבי ירמיה.

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: כל שאילו מכניס לה קיסם ביניהן [בין המטבעות] **ונוטלם בבת אחת** בהרמת הקיסם - **חייב להכריז**, משום שמטבעות המונחים בצורה יציבה כזו, שניטלין על ידי קיסם, מוכח שהונחו מדעת. ומכאן אפשר לפשוט את בעיית "כסולם". שהרי כשמונחות כסולם, ניטלין ביחד על ידי קיסם. ואם כן, חייב להכריז [575].

דף כה:

בעי רב אשי: אם היו המעות מונחות (תחילת העמוד) **כאבני בית קוליס** [מרקוליס, שהוא סוג של עבודה זרה, ולהלן יתבאר כיצד מונחות אבנים אלו] - **מהו**?

תא שמע מברייתא מפורשת, **דתניא**: **מצא מעות מפוזרות - הרי אלו שלו. כאבני בית קוליס - חייב להכריז.**

ואלו הן אבני בית קוליס: אבן **אחת** מונחת **מכאן**, מצד אחד, **ואחת - מכאן**, ואבן **אחת** - מונחת **על גביהן**.

תנו רבנן: **המוצא סלע בשוק**, **ומצאו** [פגש בו, במוצא] **חבירו**, **ואמר** לו: **שלי היא** המטבע! ונתן בה סימנים כגון אלו: **חדשה היא**, **נירונית היא** [נירון קיסר כתוב עליה], **של מלך פלוני היא**, בנתינת כל הסימנים האלו - **לא אמר כלום.**

ולא עוד, **אלא אפילו** אם **שמו** של אותו אדם **כתוב עליה - לא אמר כלום**, ואין נותנין לו אותה, **לפי שאין הסימן** מהווה הוכחה לבעלות על **מטבע**.

---

[574] לפי רש"י החילוק בין אבעיא זו של סולם, להההיא דמשלחפי שלחופי דלעיל דפשיטא לן שאין מכריז, דהתם מיירי שמקצת המטבע על חברתה ומקצתה על גבי קרקע, ואילו הכא מיירי שרובה על חברתה, ומקצתה באויר. והראב"ד בשטמ"ק כתב, דבסולם כולם זה על גב זה, אלא שהם נמשכין לאחוריהן מעט כל אחד מחבירו, כשליבות הסולם הסתום. והריטב"א בשטמ"ק כתב, שבמשלחפי שלחופי ראשו של זה לצד עיקרו של זה, או שרוכב עליו משהו. מה שאין כן כסולם, שחציו של זה רוכב על זה.

[575] כך פירשו הרבה ראשונים, שממימרא זו נפשטה בעיית סולם. ובהגהות הגר"א כתב שלרמב"ם היתה גירסא אחרת בסוגיין, ולא גרס "פשוט מהא חדא דאמר וכו'", אלא "אמר רב נחמן וכו'", ואם כן, לא נפשטה אף אבעיא. וכך הוא לשון הרמב"ם [פט"ז מהל' גזילה ואבידה]: "היו עשויים כשיר או כשורה או כחצובה או כסולם, הרי זה ספק - ולא יטול". אמנם הרא"ש כתב לענין הלכתא: "אזלינן לחומרא, דאיסורא הוא - ומכריז". והרי"ף השמיט בעיות אלו, וכן האי דאבני בית קוליס דלהלן. ועיין ברשב"א שתמה עליו. ובמגיד משנה כתב, שהשמיט הלכות אלו לפי שהם דברים שאינם מצויין. אמנם במאירי כתב דכל בעיות אלו הם דווקא אליבא דרבי חנינא. אבל למאי דפסקינן כרבי יוחנן, הרי כל אלו הוי סימן. ולפי זה מיושבת השמטת הרי"ף.

משום **דאמר** [שאנו אומרים], **דלמא אפוקי אפקא** [אולי הוציאה אדם זה שנותן עתה סימן, וקנה תמורתה דבר מה, ונתנה לאחר], **ומאיניש אחרינא נפל** המטבע [576].

מתניתין:

מצא אחר [מאחורי] **הגפה** [גדר העשויה מעץ או מקנים] **או אחר הגדר** [577] [של אבנים] **גוזלות מקושרים**, **או** שמצאם **בשבילין שבשדות** [578] - **הרי זה לא יגע בהן**. והטעם יתבאר בגמרא.

מצא כלי באשפה, **אם** היה כולו **מכוסה** באשפה - **לא יגע בו**, אף אם יש בו סימן. משום שאין זו אבידה שמוזהר עליה ב"לא תוכל להתעלם", שהרי הטמינה בעליה מדעתו, ומשתמרת היא.

אבל **אם** מצא את הכלי **מגולה** באשפה - **נוטל ומכריז**, שהרי אבידה היא זו.

גמרא:

מאי טעמא שאם מצא גוזלות מקושרים - הרי זה לא יגע בהם? משום **דאמרינן**: **הני** גוזלות - מסתבר ש**אינש אצנעינהו** [אדם החביאם], שהרי נמצאו במקום מוצנע קצת, והיו מקושרין בכנפיהם. **ואי שקיל להו** המוצא - **לית להו למרייהו סימנא בגווייהו** [579] [אין לבעליהם סימן בהן, שיוכל לתתו כדי לקבלם]!

---

[576] הקשו הראשונים, אם כן לעולם לא נחזיר אבידה בסימנים, שהרי יש לחשוש שמכרה בעליה, או נתנה לאחר במתנה! וכתבו הריטב"א ועוד ראשונים, דדווקא במעות, שלהוצאה ניתנו, חיישינן שהוציאן, ונפלו מאדם אחר. אבל למכירה - לא חיישינן, שאין לנו להוציא דבר מחזקת בעליו, אלא בדבר העומד לימכר, כחבית רשומה לאחר שנפתחו האוצרות. והרמב"ן ועוד ראשונים כתבו, שזה פשוט שלא אמרינן שלא איבד אדם זה שלפנינו כלום, אלא רק אחר שקיבל את המטבע ממנו, דאם כן, מניין ידע זה שהאחר איבדו? אלא חיישינן שהיו לו כמה מטבעות ששמו היה עליהם, והוציא אחת ואבדה מחבירו, ואף הוא איבד אחת, ולכן, כיון שאין אנו יודעין של מי מטבע זו, הרי היא כדבר שאין בו סימן. וכתב הנמו"י, דלפי זה, אם נתן האובד סימן שהיתה המטבע סדוקה, מחזירין לו. אמנם לפי הביאור הראשון שהבאנו, אף באופן כזה אין מחזירין לו. וברמ"א הביא בשם י"א, דנסדק הוי סימן במטבע. וכ' בדברות משה, שבא הרמ"א לחלוק על המחבר, שהביא את לשון הטור והרמב"ם בטעם הדבר: "מפני שחזקתו להוצאה", ולפי"ז, אף נסדק אינו סימן.

[577] כתבו התוס', דהיינו מקום שמשתמר קצת. דבמקום שאין משתמר כלל ודאי נתייאשו הבעלים, והרי הם שלו. ובמקום שמשתמר לגמרי, אף אם יש באבידה סימן - לא יגע בה. וכתב הדרישה, שבמשתמר לגמרי, אף בספק הינוח - לא יטול. אבל יש שנחלקו עליו בזה, וכתבו שרק בודאי הינוח לא יטול [עיין בש"ך סימן ר"ס].

[578] צריך ביאור, מה טעם הפסיק התנא בגוזלות בין מה ששנה "מצא אחר הגפה וכו'" לבין "או בשבילין שבשדות", היה לו לשנות "מצא אחר הגפה או אחר הגדר או בשבילין שבשדות גוזלות וכו'"! וביאר התפארת ישראל [במשניות], שאילו נקט גוזלות לבסוף, הוה אמינא שדווקא בשבילין צריך שיהו הגוזלות מקושרין, לפי שאם אינם מקושרין - אפשר לתלות שבאו משובך, אף אם הוא רחוק יותר מחמשים אמה, דהכי הוא דינא בשדות וכרמים, שמדדין הגוזלות יותר מן' אמה. אבל בגפה וגדר, אפילו באינם מקושרין, ראוי לתלות בהנוח, ולא בשובך שחוץ לחמשים אמה. לכן הסמיך התנא גוזלות מקושרין לגפה וגדר, לומר שאף באופן כזה צריך שיהיו הגוזלות מקושרין דווקא, לפי שמשנתנו מדברת בשיש שובך בתוך חמשים אמה [כפי שהוכיח הש"ך בסימן ר"ס סקכ"ה], ולכן לעולם תולין בשובך, אם לא שמקושרין הן. עיי"ש. וע"ע באחרונים מה שכתבו בענין זה.

[579] מכאן הוכיחו הראשונים והאחרונים, שרק בדבר שאין בו סימן סבירא ליה להגמרא שלא יטול. אבל בדבר שיש בו סימן - נוטל ומכריז.

הלכך לשבקינהו, עד דאתי מרייהו - ושקיל להו [לכן יניחם במקומם, עד שיבוא בעליהם ויטלם].

ותמהינן: **ואמאי** לא יטלם המוצא ויכריז עליהם? **ליהוי הקשר** שהגוזלות קשורים בו - **סימנא!** [580]

אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: במשנתנו מדובר **בגוזלות שמקושרין בכנפיהן, דכולי עלמא הכי מקטרי להו** [שכולם קושרים כך, ולכן אין זה סימן].

ומקשינן: **ולהוי** [ויהיה] **המקום** שנמצאה בו האבידה **סימן!** [581]

אמר רב עוקבא בר חמא: במשנתנו מדובר **בגוזלות** שאף שקשורים הם זה לזה, **מדדין** הם ממקום למקום. ולכן אין בעליהם יכול לתת סימן באיזה מקום הניחם, שהרי יתכן שהגוזלות דידו משם למקום אחר.

ותמהינן: **אי** מדובר **במדדין**, אם כן, הרי יתכן שלא הניחם שם אדם כלל, אלא **מעלמא אתו** [הגיעו ממקום אחר], ויהיו **מותרין** למוצא, שהרי אין בהם סימן, ובודאי נתייאשו מהם בעליהם!

ומבארת הגמרא: על כל פנים, יש כאן ספק: מצד אחד **איכא למימר שמעלמא אתו**, ומצד שני **איכא למימר שאינש אצנעינהו** במקום זה. ואם כן, **הוה ליה ספק הינוח** [כלומר,

---

[580] דעת תוס' [כן מוכח מדבריהם בד"ה אחר הגפה] ועוד ראשונים, שבדבר שיש בו סימן, אם מונח במקום שאינו משתמר לגמרי, נוטל ומכריז אף אם ודאי הונח שם מדעת. והטעם, משום דחיישינן שלפי שעה הניחום שם, ושכחום, וניחא להו שיטול זה ויכריז, משום דחיישי הבעלים, שמא עד שיבואו לקחתם, יטלם אדם שלא יכריז [עיין ברא"ש ובנמו"י]. אבל הר"ן פליג, וסבירא ליה שבודאי הינוח לא יטול אף אם יש בו סימן, לפי שאין זו אבידה שמוזהר עליה [ולא תולין בשכחה, לומר ששכחה בעליה]. ולכן אינו רשאי ליטלה ממקום המשתמר ואינו משתמר, שהניחוה שם הבעלים לדעתם, ולהניחה במקום אחר שמשתמר ואינו משתמר, דהיינו רשות המוצא. ואף שיכריז, שמא לא ישמעו בכך הבעלים. ואף אם ישמעו, שמא לא ידעו לתת בה סימן. ועיין מה שהקשה על שיטה זו בחי' רבי מאיר שמחה.

[581] כתב הנמו"י: "צ"ל דהשתא קסלקא דעתך דודאי הינוח הוה. דאי ספק הינוח, דאיכא למיחש לנפילה, אי אפשר. דאם כן, היכי מקשי וניהוי מקום סימן, אי חיישינן לנפילה?" ותמהו האחרונים, מה הוכחה היא זו? הרי סוף סוף ספק הוא, ויתכן שהינוח הוה, ולכן שואלת הגמרא שיהא מקום סימן! וכ' בחידושי רבי מאיר שמחה, שנתכוין הנמו"י להוציא מדעת הסוברים שבודאי הינוח במקום המשתמר קצת - לא יטול ויכריז, משום דלא חיישינן ששכחום הבעלים. ולדידהו, הספק כאן הוא אם היתה הנחה או נפילה. וע"ז הקשה, אם כן, למה יטול ויכריז מחמת סימן מקום, הרי ממ"נ לא היה צריך ליטול, דאם הנחה היתה, אין זו אבידה שמוזהר עליה להכריז. ואי בדרך נפילה, הרי אין מקום סימן! אלא ודאי שהספק הוא שמא הניח ושכח, ולכן שפיר מקשה הגמרא שיטול ויכריז, שהרי אם שכח, זו היא אבידה שמוזהר עליה, ויהא מקום סימן. עוד תירצו באחרונים, דסבירא ליה להנמו"י כרש"י, שפירש גבי מכריז מקום, שהמוצא מכריז מקום, והאובד אומר איזה חפץ היה זה. וסבירא ליה להנמו"י שרק באופן כזה הוי סימן, אבל כשמכריז המוצא את שם האבידה, והאובד אומר את מקומה - לא הוי סימן. ואם כן, מה יועיל כאן שיכריז המוצא את מקום האבידה, והאובד יאמר את שמה, הרי עדיין יש להסתפק שמא בדרך נפילה היה, ונתייאש כבר! [מה שאין כן אם האובד היה אומר את המקום, על כרחך שהניחם שם מדעת. כי אחרת, מנא ידע את מקומה?] אלא על כרחך שמדובר בודאי הינוח [דברי חיים].

הרי זה מוטל בספק, אם הונחו שם הגוזלות מדעת - או לא] [582].

והרי **אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: כל** דבר שהוא **בספק הינוח, לכתחילה - לא יטול** אותו ממקומו, שמא הניחו שם אדם מדעת, ואם יטלנו - יפסידנו לבעליו, שהרי אין בו סימן.

ואם עבר **ונטל** את הדבר ממקומו - **לא יחזיר** [585] לשום אדם [584], שהרי אין בו סימן [583].

---

[582]כתב הסמ"ע דמיירי הכא שאין שובך בתוך חמשים אמה, ואין לתלות בו כלל, והספק הוא רק אם הונחו בכוונה, או שבאו בדרך נפילה. וכן כתב התוי"ט, שאם יש שובך קרוב, הרי הגוזלות של בעל השובך. ולפי זה מה שמקשה הגמרא "אי במדדין מעלמא אתו", הכוונה, דאם כן, אין לתלות בהינוח. דסבירא ליה למקשן, שאין לתלות בהינוח אלא אם היו קשורין באופן שאינם יכולים לזוז ממקומם. ומה שתירצה הגמרא "איכא למימר וכו'", הכוונה שאפ"ה אפשר לתלות בהינוח, כיון שאין דרך לקשור - אלא כשמניחן. וכן פירש הט"ז, שספק הגמרא הוא אם אבדה דרך הינוח או דרך נפילה, ואין הספק שמא נפל משובך קרוב. אבל סבירא ליה שאפילו אם יש שובך בתוך נ' אמה, אין תולין בשובך, שכיון שהם מקושרין בכנפיהם, מוכח שהכינם אדם לעצמו, ולא משובך באו. עיי"ש. אבל הש"ך כתב להיפך, שמדובר כשיש שובך בתוך חמשים אמה, כי אחרת, אלא שמחזירן רק משום ספק הינוח ספק נפילה, אם כן, למה לי מדדין? [ובנתיבות שתמה על קושייתו, הלא בלי מדדין הוי מקום סימן! עיי"ש מה שכתב לבאר]. אלא בהכרח שמדובר בשיש שובך קרוב, ולכן לא חיישינן לנפילה, וכדאיתא בתוס' במסכת ב"ב [כ"ג ב], שבמקום שיש שובך - אין תולין בנפילת עכו"ם. והספק הוא, האם אמרינן שהואיל ונמצאו מקושרין מאחרי הגדר - הוצנעו שם, או שמא מהשובך באו.

[583]כך פירש רש"י, וכך סוברים רוב הראשונים, שרק בדבר שאין בו סימן לא יטול, אבל בדבר שיש בו סימן, נוטל ומכריז. והרמב"ם [פט"ו מהל' גזילה ואבידה] כתב: "כל המוצא אבידה, בין שיש בה סימן בין שאין בה סימן, אם מצאה דרך הנחה, אסור ליגע בה. שמא בעליה הניחוה שם עד שיחזרו לה, ואם יבא ליטלנה, והיה דבר שאין בו סימן, הרי אבד ממון חבירו בידו, שהרי אין לו בה סימן להחזיר בו. ואם היה דבר שיש לו סימן, הרי זה הטריחן לרדוף אחריה ולתת סימנה. ולפיכך אסור לו שיגע בה - עד שימצאנה דרך נפילה. ואפילו נסתפק לו הדבר, ולא ידע אם דבר זה אבוד או מונח, הרי זה לא יגע בו". ומזה שאמר הרמב"ם בתחילה שאף בדבר שיש בו סימן לא יטול, כיון שמטריח את הבעלים, ואחר כך אמר שאפילו אם נסתפק לו הדבר לא יגע בו, משמע דסבירא ליה, שאף ביש בו סימן לא יטול מחמת ספק הינוח. והקשו עליו המפרשים, הרי מהגמרא מוכח שביש בו סימן - יטול, שהרי הגמרא שואלת לעיל "ואמאי, ולהוי קשר סימנא", "ולהוי מקום סימן"? וכתב המגיד משנה, שהרמב"ם גורס "אלא איכא למימר מעלמא אתו וכו'", והיינו, שהגמרא חוזרת בה ממה שהעמידה דווקא בדבר שאין בו סימן. והכסף משנה מבאר, דמשמע ליה להרמב"ם ממה שאמר רבי אבא בסתם "כל ספק הינוח לא יטול", דהיינו אף בדבר שיש בו סימן. ומה שאמרנו בתחילת הסוגיא "ואי שקיל לית להו למרייהו סימנא בגווייהו", לאו למימרא שמשנתנו מדברת רק בדבר שאין בו סימן, אלא שבאופן כזה איכא טעמא רבה לא ליטול, מפני שגורם להפסד האבידה. וע"ז מקשה הגמרא, הרי משנתנו מדברת בדבר שיש בו סימן, והשיבה, שמדובר גם בשאין בו סימן, וכגון שמקושרין בכנפיהם ומדדין. ועיין בריטב"א בשמ"ק שכתב כעין זה. והנתיבות והאור שמח הקשו על הרמב"ם מדברי עצמו, שכתב: "מצא כריכות ברשות היחיד, אם דרך נפילה הרי אלו שלו. ואם דרך הנחה - חייב להכריז, שאע"פ שאין להם סימן, המקום סימן". רואים שסבירא ליה שאם יש סימן באבידה, צריך ליטלה ולהכריז! ותירץ האור שמח, שדווקא בכריכות, שאין בגופם סימן, אלא המקום הוא הסימן, אמר הרמב"ם שחייב להכריז, לפי שבאופן כזה ניחא ליה לבעלים שיטלם המוצא, כיון שעבידי דמנשתפי ברגלי אדם ובהמה, ואז יאבד מהם הסימן, שהרי אינם במקום שהונחו. ושמא יטלם אז אדם, ולא יהיה לבעלים סימן בהם. להכי ניחא ליה שיטלם הראשון שמצאם, כשהם עדיין במקום הראשון שהונחו בו, ויכריז עליהם. ועיין בנתיבות המשפט [סימן ר"ס סקי"ג] מה שכתב בדברי הרמב"ם.

[584]כך פירש רש"י, דהאי דאמרינן שלא יחזיר, היינו שלא יחזירנו לשום אדם. ותוס' ועוד ראשונים הקשו על פירושו, הרי זה פשיטא שלא יחזיר לשום אדם, שהרי כיון שאין באבידה סימן, אינו יודע מיהם הבעלים! ובפני יהושע ביאר בדעת רש"י, דקמ"ל שאף לבעל השדה לא יחזיר, כיון דאזלינן בתר רובא דעלמא. ותוס' פירשו, ד"לא יחזיר" היינו שלא יחזיר את החפץ למקומו. והביאו שיש מפרשים, שמה שלא יחזיר, היינו משום שחיישינן שמא באו בינתיים הבעלים לחפש את אבידתם, וכשלא מצאוה נתייאשו, ולא ישובו עוד לחפשה. אבל אם שהה כל העת באותו מקום, וראה שלא באו הבעלים לחפש, צריך הוא מן הדין להחזירו למקומו.

שנינו במשנתנו: **מצא כלי באשפה, מכוסה - לא יגע בו. מגולה - נוטל ומכריז.**
ורמינהו: מצא כלי טמון באשפה - נוטל ומכריז, שכן דרך אשפה לפנות אותה מדי פעם. ואם לא יטול המוצא עתה את המציאה, לכשתפנה האשפה ויתגלה הכלי, יטלנה נכרי או ישראל חשוד! לכן נחשב הכלי כאבידה, ומוזהר המוצא להכריז עליה!
אמר רב זביד: לא קשיא: הא ששנינו במשנתנו שלא יגע בו, מדובר **בכובי וכסי** [גיגית וכוסות, שהם כלים גדולים]. ואילו **הא** שאמרנו שנוטל ומכריז, מדובר **בסכיני והמניק** [מין מזלג קטן בעל שתי שיניים, שאוכלין בו בשר].
ועתה מבאר רב זביד את דבריו:
בכובי וכסי - לא יגע, שכיון שכלים גדולים הם, מסתבר שהניחם בעליהם שם מדעתו, ואין זו אבידה, ולכן לא יגע בהם.
בסכיני והמניק - נוטל ומכריז, שכיון שהם כלים קטנים, מסתבר שהשליכם עם האשפה שהוציא מהבית בלא משים [586], ולכן אבידה הם - וחייב להכריז.
רב פפא אמר: הא והא, בין במשנתנו ובין בברייתא, מדובר **בכובי וכסי. ולא קשיא, כאן**, מה ששנינו בברייתא שנוטל ומכריז, מדובר **באשפה העשויה לפנות** מפעם לפעם. ואם ישאיר את הכלי במקומו, הרי הוא יתגלה בשעת פינוי האשפה, ולכן אבידה היא, ואסור להתעלם ממנה.

[585] רוב הראשונים פירשו, שאין המוצא יכול לזכות באבידה, ועל כרחו יהא מונח בידו עד שיבא אליהו [כפי שכתב רש"י להלן דף ל"ז ב, ד"ה ואם נטל. והכי איתא גם בראב"ד בהשגות, ובעוד ראשונים]. ומה שאמרנו "לא יחזיר", היינו או כפרש"י, שאינו יכול להחזיר לבעלים, משום שאין הבעלים יכולין לתת סימן. או שהכוונה שאינו יכול להחזירה למקומה, או משום שנתחייב כבר בהשבה, או משום דחיישינן שמא באו בינתיים הבעלים לבקשה שם, ושוב לא יחזרו לחפש שם, וכפי שכתבו התוס' כאן. אבל הרמב"ם כתב: "ואם עבר ונטלו אסור לו להחזירו לשם. ואם היה דבר שאין בו סימן, זכה בו, ואינו חייב להחזירו". ותמה עליו הרב המגיד, למה זכה באבידה, הרי באיסורא אתיא לידיה, שהרי הגביהה קודם יאוש! ואף שהדבר בספק, בכהאי גוונא ספיקא לחומרא, כדמוכח בסוגיא דיאוש שלא מדעת! וכתב בכס"מ, דסבירא ליה להרמב"ם דהאי דאמרינן בישל"מ דלא הוי יאוש, היינו שאסור לו ליטלם. אבל אם עבר ונטלם - הרי אלו שלו. שהרי אינו יודע למי להחזירם, ולהחזירם למקום שנטל משם אינו רשאי, ממילא זכה בהם. שאין לנו לומר "יהא מונח עד שיבא אליהו" - אלא היכא דאיתמר הכי בהדיא! ובש"ך כתב, דהאי דקיימא לן דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, היינו שאם נתברר למי שייכת האבידה - צריך להחזירה לו. אבל כל זמן שלא נתברר, יכול המוצא לעשות בה מה שירצה. והנתיבות כתב, שדינו של הרמב"ם הוא רק בגוזלות המדדין, דסבירא ליה שכיון שהם יכולים לדדות ממקומם למקום שאינו משתמר כלל, ודאי שכחם בעליהם ונתייאש. ומכל מקום בעוד שהם מונחים במקומם, שהוא מקום המשתמר קצת, הרי הם כמונחים ברשות הבעלים, ולכן אין היאוש מועיל. אבל כשעבר ונטלם, הואיל והדין הוא שלא יחזיר, מעתה יצאו מרשות הבעלים, ומועיל ייאושם למפרע, וזכה בהם המוצא. [ובאבן האזל הקשה על דבריו, דמל' הרמב"ם משמע שזכה המוצא מיד, ולא רק לאחר שנתייאשו הבעלים. ועיי"ש מה שהקשה עוד]. והפנ"י ביאר, מה שכתב הרמב"ם שזכה המוצא, היינו מטעם ספק, וככל ספיקא דדינא, דקיימא לן שמספק אין מוציאין מיד המוחזק. ואף שבספק ישראל ספק עכו"מ אזלינן לחומרא, התם היינו טעמא דכיון שיכול לברר הדבר על ידי הכרזה, תקנו שיכריז. ועיין בשערי ישר [שער ה' פרק א'] מה שהשיג על דברי הפנ"י. וע"ע באבן האזל מה שכתב בביאור דברי הרמב"ם.

[586] רבינו חננאל כתב: "דאיכא למימר בטאטא [במטאטא] שקלינהו בהדי עפרא דביתא, וזרקינהו לאשפה, ולא ידע. שכן דרך בני אדם לכבד הבית, ולהשליך העפר לאשפה".

ואילו **כאן**, במשנתנו, מדובר **באשפה שאינה עשויה לפנות**, ולכן לא יגע בו.
ותמהינן: אם הניח את הכלי ב**אשפה העשויה לפנות** - הרי **אבידה מדעת היא**, שהיה צריך בעל האבידה להעלות על דעתו שיפנוה! ואם כן, למה צריך להכריז עליה?
ומבארת הגמרא: **אלא**, מדובר בברייתא **באשפה שאינה עשויה לפנות**, והטמין שם בעל הכלי את כליו על דעת כן, שלא יפנו את האשפה, **ונמלך עליה** עתה בעליה **לפנותה**, לכן הרי זו אבידה, ונוטל ומכריז.
ומקשינן: **בשלמא לרב פפא**, **היינו דקתני** בברייתא טעם: "**שכן דרך אשפה לפנות**". שהרי אכן זהו עיקר הטעם שחייב להכריז על הכלי, משום שלפעמים הבעלים נמלכים עליה לפנותה.
אלא לרב זביד, **מאי** "**שכן דרך אשפה לפנות**"? הרי לא זה הטעם שחייב להכריז, אלא משום שמדובר בכלים קטנים, שמסתבר שהשליכם שלא מדעת!?
ומבארת הגמרא: מה ששנינו "שכן דרך אשפה לפנות", הכוונה היא, **שכן** היא **דרך אשפה**, **לפנות לה** [שמפנים אליה] **כלים קטנים** מן הבית שלא מדעת.

מתניתין:

מצא אדם מציאה **בתוך גל** [ערימת אבנים שנוצרה מקיר ישן שנפל], **וכן** אם מצא **בחור** ש**בכותל ישן**, אף אם מדובר בדבר שיש בו סימן - **הרי אלו שלו**. והטעם יבואר בגמרא.
ואם **מצא** מציאה **בחור** ש**בכותל חדש**, אזי הדין הוא כך:
אם נמצאה המציאה **מחציו** של עובי הכותל **ולחוץ**, לצד רשות הרבים - הרי היא **שלו**[587]. שאילו הצניעה בעל הבית, היה מניחה בחצי עוביו הפנימי של הכותל. אלא מסתבר שהניחה שם אחד מבני רשות הרבים, ושכחה[588].

---

[587] הקשו הראשונים, למה לא יקנה בעל הבית את האבידה על ידי חצירו? ותירץ הרשב"א, דהוי חצר שאינה משתמרת לבעליה. עוד תירצו הראשונים, שכיון שבאה האבידה לחצירו קודם יאוש בעלים, הרי זה כאילו בא לידו קודם יאוש, ושוב אינו קונה לאחר היאוש.

[588] כתבו רש"י ותוס', דאף שאמרנו לעיל שספק הינוח לא יטול [ותוס' מוסיפים שכאן הוי ודאי הינוח, ואם כן, גם אם עבר ונטל - צריך להכריז, שהרי מקום הוי סימן! ועיין בתוס' שאנץ ובריטב"א בשטמ"ק שחולקים על התוס', וסבירא ליה דחורי כתלים הוי כרקתא דנהרא, שמקום לא הוי סימן], מכל מקום אמרינן שהרי אלו שלו, משום שנתייאשו הבעלים, וכפי שהגמרא להלן מעמידה את הבבא של מצא בכותל ישן, שמדובר שניכר בחפץ שמונח שם כבר זמן רב, ובודאי נתייאשו כבר ממנו בעליו. והראב"ד בשיטמ"ק כתב, דאף בלא שתיך יש כאן יאוש בעלים, שהאובד הניחו שם לפי שעה ושכחו, וכשנזכר בכך - מתייאש, או משום שיד רבים מצוייה שם, או בגלל שהוא סובר שעל ידי משמוש הרבים התגלגל החפץ כלפי פנים, ובעה"ב מצאו, ונטלו בחזקת שהוא שלו. והרמב"ן הביא דיש מפרשים, דהאי דשרי היינו משום דהוי אבידה מדעת, כיון שהחור פתוח לרשות הרבים, ויד הרבים שולטת בו. ואף דגבי ציבורי פירות ומעות אמרינן שאף בדרך הנחה - נוטל ומכריז, היינו משום שאנו סוברים שהניחם בעליהם לפי שעה על דעת ליטלם מיד, ושכחם. אבל כאן - לדעת הניחם, והוי אבידה מדעת. אמנם הרמב"ן עצמו כתב, דהאי דאמרינן שמחציו ולחוץ שלו, מיירי בדבר שאין בו סימן, והכוונה שאינו של בעל הבית, אבל לכתחילה לא יטול. ואילו בדבר שיש בו סימן - נוטל ומכריז.

אבל אם נמצאה המציאה **מחציו** של הכותל **ולפנים** - הרי היא **של בעל הבית**, משום שמסתבר שהוא הניח שם את החפץ [589].

במה דברים אמורים, בכותל בית שבעל הבית עצמו דר בו.

אבל **אם היה** בעל הבית **משכירו לאחרים**, וכבר דרו בו דיירים רבים, אזי **אפילו** אם נמצאה המציאה **בתוך הבית** - **הרי אלו שלו**, משום שאין יודעים מיהו בעל האבידה, ומסתבר שנתייאש כבר ממנה.

גמרא:

תנא: הטעם שאם מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו, **מפני שיכול לומר לו** המוצא לבעל הגל או לבעל הכותל: **של אמוריים** שהורישו אבותינו כשנכנסו לארץ ישראל **הן** [590], שאותם אמוריים הניחו חפץ זה בביתם [591].

ותמהינן: ועדיין, למה אם מצא בכותל ישן - הרי אלו שלו? **אטו** [וכי] רק **אמורים מצנעי**, **וישראל לא מצנעי**? הרי ישראל זה, בעל הכותל, משתמש בבית כבר כמה שנים, ויתכן שהוא המצניע, ואם כן, אם נמצאה מציאה בחצי הפנימי של הכותל [592], למה לא נאמר שמחמת ספק היא תהיה של בעל הבית, שהוא המוחזק בה!?

דף כו.

ומבארת הגמרא: **לא צריכא**, (תחילת העמוד) **דשתיך טפי** [שהעלה הכלי חלודה רבה], וניכר שמונח שם זמן רב, ובודאי לא היה משאירו שם בעל הבית לזמן כה ממושך, ולכן הרי היא של המוצא [594] [593].

---

[589] כתב הרמב"ם: "ויראה לי שאין הדברים אמורים אלא כשטען בעל הבית שהמטמון שלו, או שהיה יורש שאנו טוענין לו שמא של אביו הן. אבל אם הודה שהן מציאה, הרי הן של מוצא". וביאר הרב המגיד, דהיינו משום שמה שאמרינן שהרי היא של בעל הבית אינו משום שחצירו קונה לו, וכדלעיל, אלא משום שאנו אומרים שהוא הטמינה שם. ולכן אם מודה בעל הבית שאינה שלו, הרי היא של המוצא. אמנם הרמ"ק בשטמ"ק כתב, דאף אם אין בעל הבית טוען ששלו היא, הרי היא שלו, לפי שחצירו קונה לו. והטעם, משום דסבירא ליה שמחציו ולפנים הוי חצר המשתמרת לדעת הבעלים.

[590] כתב הרמב"ם [הל' גזילה ואבידה פט"ז הל' ז']: "והוא שימצאם מטה מטה כדרך כל המטמונות הישנות. אבל אם מראין הדברים שהן מטמון חדש, אפילו נסתפק לו הדבר, הרי זה לא יגע בהן, שמא מונחים הם שם.

[591] מרש"י ומהרא"ש משמע שטעם ההיתר הוא משום שאכן אנו תולים ששל אמוריים הם. אבל הריטב"א בשטמ"ק כתב, דאף אם יבוא הבעלים ויתן סימן באבידה, הרי היא של בעל הבית, דכיון דשתיך טפי, ודאי נתייאשו הבעלים, משום שהם יודעים שהמוצא יתלה באמוריים.

[592] כתב המהרש"א, דלפי מה שפירש רש"י במשנתנו, שגם בחציו ולחוץ היה ראוי לאסור למוצא בלא שתיך, כדין ספק הינוח, היה יכול לפרש את קושית הגמרא כאן גם על חציו ולחוץ. אלא דניחא ליה להקשות בפשיטות יותר. והמגיד משנה [פט"ז מגזילה ואבידה הל"ט] כתב, דלא הקשה המקשה על חציו ולחוץ, לפי שידע שאפשר להעמיד ברוב נכרים, וכרשב"א, ולכן מחמת הינוח מותר באופן כזה, לפי שתולים שנכרי הניחו.

[593] הקשו התוס', למה לא תקנה חצירו לבעל הגל ובעל הכותל? ותירצו, שאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם, כמו הכא שהוא מוצנע בעובי הכותל. ובמרדכי [סימן רנ"ח] כתב: "ולא שייך בהאי גוונא למימר חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו וכו' דכיון שאין דבר ההוה כשאר המציאות, שפעמים הווים לבא, לא זכה בו. כי כשקנאו לא העלה על לב לקנות המטמון, הלכך לא זכה, דלא זכה אלא בדבר שירצה לקנות [ר"ל:

שנינו במשנתנו: **בכותל חדש, מחציו ולחוץ - שלו. מחציו ולפנים - של בעל הבית.**

אמר רב אשי: סכינא [סכין] הנמצאת באחד מחורי הכותל - **בתר קתא** [הולכין אחר הקת].

שאם הקת לצד פנים, אף שהסכין מונחת מחצי הכותל ולחוץ, מסתבר שבני הבית הניחוה שם, שהרי כך היא דרך הנחתה, שאוחזין בקת - ומניחין.

אבל אם הקת לצד רשות הרבים, אף אם הסכין מחצי הכותל ולפנים, מסתבר שבני

שעלה על לב. הגהת הרמ"א], דחצירו קונה לו בדבר הבא לחצירו אחר כך. אבל בדבר שלא היה בדעת המוכר למכור ולא דעת הקונה לקנות - לא קנה וכו'". ובסימן ר"ס כתב: "דלא אמרינן חצירו של אדם קונה לו אלא במידי דשכיח ורגיל למצוא וכו'". ובנתיבות [סימן רס"ח סק"ג] כתב שהתוס' והמרדכי - שיטה אחת להם. עיי"ש שיישב בזה דברי הרמ"א שהביא להלכה את דברי המרדכי. והרמב"ם כתב: "והואיל וחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו כמו שיתבאר, למה לא יקנה בעל החצר וכו', מפני שאינו ידוע לו ולא לאחרים, והרי זה המטמון אבוד ממנו ומכל אדם, ולפיכך הוא של מוצאו, ומה אבידה של אדם אמרה תורה אשר תאבד ממנו וכו'" ק"ו למטמון קדמוני שלא היה שלו מעולם וכו'". והשיג עליו הראב"ד: "וזהו ק"ו שיש עליו תשובה, אבידה שבים למי תזכה היא, אבל אבידה שבתוך הגל תזכה לבעליו וכן בכותל ישן. והטעם בכאן לפי שאינה חצר המשתמרת כו'". וכתב הראב"ד, שהטעם הוא מפני שאינה חצר המשתמרת, וצריך שיהא בעליה בצדה, ושיאמר שתזכה לו. וביאר באבן האזל את דבריו, שאין כוונתו שמדובר באופן שהכותל והגל אינם משתמרים. אלא אף אם הם משתמרין מאחרים, מכל מקום הם לבעליהם כחצר שאינה משתמרת. לפי שמה שחצר שאינה משתמרת אינה קונה, אינו מחמת שאחרים יכולים ליטול ממנה, אלא משום שאינה דומה לשליח המשמר למשלחו, ואף אינו דומה לידו אם אינו סמוך לו. ולכן, גל זה, שאינו משמר לבעליו, שהרי אינו עומד להמצא, הרי הוא כחצר שאינה משתמרת [אבל הרב המגיד פירש כפשוטו, שמדובר שאינם משתמרין]. ויש שביארו, שגם כוונת הרמב"ם כהתוס', שכיון שהיא אבודה מכל אדם, ואינה הווה להמצא, אין חצירו קונה לו [כך נראה מדברי התוי"ט, שהביא את דעת התוס', וכתב על זה: "וכן כתב הרמב"ם]. אמנם במחנה אפרים איתא, דמכל מקום אין דעותיהם שוות לגמרי. שלדעת התוס' גם בחנות וכדו' קרוי אינו הווה להמצא, ואינו קונה בחצר. ואילו לדעת הרמב"ם, דין זה הוא דווקא בגל וכדו' שאבוד ממנו לגמרי. עוד הביא המרדכי: "ורבינו ברוך ממגנצא פי', דלא אמרינן חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו - אלא הפקר גמור, אבל לא גבי אבידה. ואפילו היכא דאיכא יאוש, כיון דאילו ידע ליה, לא הווה מפקירה". וכתב הנתיבות, דסבירא ליה כהרא"ש, ששלל אמוריים זכו בו כלל ישראל, והוי כאבידת ישראל [כי אחרת, הרי הוי הפקר]. וביאר בקצוה"ח את דבריו, שרק בחצר שלא מדעתו אמר רבינו ברוך שאינו קונה אבידה, והיינו לפי שחצר שלא מדעתו אינה מתורת יד, אלא מתורת שליחות, ושליח אינו קונה במקום שחב לאחריני. וסבירא ליה להר"ב, דהפקר אינו נחשב חב לאחריני, לפי שאינו אלא מניעת רווח מאחרים. אבל באבידה, שאין היאוש מפקיע מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, יש כאן חוב גמור לאחרים, שהרי על ידי זכייתו מוציא מרשות בעלים, ולכן אינו זוכה בחצירו שלא מדעתו. אבל מדעתו, שהוא מתורת יד, זוכה אף כשחב לאחריני. עוד תירץ בשמ"ק בשם תוס' חיצוניות: "דלא אמרינן חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, אלא היכא שהחצר היה שלו קודם לכן שבאת המציאה לתוך החצר. אבל היכא שאין החצר שלו, לא קני ליה חצרו וכו'". והרי כאן באה המציאה לחצר כבר מזמן רב, מימי האמוריים. והרא"ש תירץ: "ועוד יש לומר, מה שנשאר טמון מן האמוריים, לא היו לאותו שנפל הקרקע לחלקו, כי השלל היה מתחלק לכל ישראל, ואחר שעמד שם, הרי הוא כאבוד מכל ישראל, והרי הוא של מוצאו. וכי תימא תקני ליה חצירו אחר שנתייאשו ישראל, לא עדיפא חצירו מידו. דאילו בא לידו קודם יאוש - תו לא קני, הואיל ובאיסורא אתא לידיה, הלכך חצירו נמי בכהאי גוונא לא קניא ליה. וכיון דהראשון לא קנאה, ה"ה בנו ובן בנו לא קנאה".

[594] כך משמע מרש"י. אמנם ברא"ש כתב: "לא צריכא דשתיך טפי, וניכר שמימים רבים היה מונח שם, ואפילו היה הכותל שנים רבות של אבותיו, ואפשר דשתיך משעה שנתנוהו שם, מכל מקום כיון דאית ליה למתלי דמימות האמוריים היו שם, ולא הוחזק ישראל בממון לעולם, הרי הוא של מוצאו". והיינו, דהאי דאמרינן שהרי היא של המוצא, היינו מחמת ספק. והגרעק"א הקשה עליו, למה לא יחשב בעל הכותל כמוחזק על ידי חצירו, ויזכה הוא מחמת תפיסתו? ותירץ, דבאופן כזה שאין סופו להמצא, אין חצירו נחשבת תפיסה. עיי"ש.

רשות הרבים הניחוה שם, והרי היא של מוצאה [595].

וכן **בכיסא** [בכיס של מעות] - אזלינן **בתר שנציה** [הולכין אחר הרצועות שקושרין אותו בו].

אם הרצועות לצד הבית, מסתבר שבני הבית הניחוהו שם, שכך היא דרך הנחתו מבפנים. ואם לצד חוץ, מסתבר שבני רשות הרבים הניחוהו שם.

ותמהינן: **ואלא מתניתין, דקתני שמחציו ולחוץ - שלו, מחציו ולפנים - של בעל הבית,** למה הדין כך? **ולחזי** [הרי יכולים אנו לראות] **אי קתא לגאו** [לצד פנים], **אי קתא לבר** [לחוץ], **אי שנציה לגאו, אי שנציה לבר!** [596]

ומבארת הגמרא: **במתניתין** מדובר במציאת דברים שאינם כלים, ואין להם מקום אחיזה קבוע, כגון **באודרא** [מוכין [597]] **ונסכא** [חתיכת כסף], שאין בהם היכר מאיזה צד הניחום.

תנא: אם היה כל אורך החור ש**כותל ממולא מהן** [מן המציאות] - **חולקין** אותן בעל הבית והמוצא שוה בשוה [598] [599].

---

[595] הקשה הרמב"ן, למפרשים שהבאנו לעיל, שטעם הדין שכשנמצא מחציו ולחוץ - של המוצא הוא, היינו משום דהוי אבידה מדעת, כיון שיד הרבים שולטת שם, אם כן, למה כשהקת לבר הוי של מוצאו אף אם הסכין מחצי הכותל ולפנים, הרי באופן כזה אין זו אבידה מדעת, שהרי שם אין יד הרבים שולטת! וכן קשה בקתיה לגיו, למה כשנמצא מחציו ולחוץ הוי של בעל הבית, הרי אבידה מדעת היא! ותירץ, דכל היכא דקתיה לבר, ודאי אחד מבני רשות הרבים הניחו שם, ואמנם אין ידם שולטת מחציו ולפנים, אלא אכן הניחוהו מבחוץ, ואיגנדר לפנים. וכן במקום שקתיה לגאו, אמרינן שבעה"ב הניחו מבפנים, ואיגנדר לצד חוץ.

[596] הקשו האחרונים, למה לא נעמיד כגון שהסכין מונח בחור כך שאורכו של הסכין - לרוחבו של הכותל, שאז אין הוכחה מהקת למי שייכת הסכין? ותירץ המהר"ם, שאין דרך להניח כך. ובמגן גבורים תירץ, דסוף סוף יהא צד אחד נוטה יותר מחבירו, שהרי לא מסתבר שהסכין תעמוד בדיוק באמצע, ולכן הקשתה הגמרא דנחזי אם הקת נוטה יותר לצד פנים או לצד חוץ.

[597] כך כתב רש"י. ובמסכת שבת [מ"ז ב] כתב: "כל דבר רך קרוי מוכין, כגון צמר גפן, ותלישי צמר רך של בהמה, וגרירת בגדים בלויים". ובערוך פירש שאודרא הוא עור בהמה. וכן פירש הר"ש במסכת שביעית [פרק בנות שוח, ה"ז].

[598] הרמב"ם כתב [בהלכה י'], דהך דינא הוא אף אם בעל הכותל טוען ברי. והקשה הבית מאיר, אם כן, למה חולקין, נימא שברי ושמא - ברי עדיף! וכתב באמרי בינה, שמוכח מכאן, שאף נגד מוחזק בלבד בלי חזקת מ"ק - לא אמרינן ברי עדיף. אמנם בקונטרס הספיקות [כלל א' סוף אות ז'] נסתפק בדבר זה.

[599] בטור ובשו"ע משמע, דהיינו דווקא בדבר שאין בו מוכיח, כגון אודרא ונסכא. אבל בכגון סכין ואודרא, אזלינן בתר המוכיח. ואם קתא או שנציה לגאו - הכל לבעל הבית. ואם לבר - הכל למוצא. וכן כתב הש"ך להלכתא. אבל הרמב"ם כתב: "מצא מטמון בכותל חדש, אם המטמון מוכיח שהוא לבעל הבית, הרי הוא שלו. ואם מוכיח שהוא של אחד מן השוק, הרי הוא של מוצאו. כיצד, הסכין הרי הנצב שלו מוכיח, והכיס פיו מוכיח. ואם נמצא תוך הכותל מלא מהן חולקין". חזינן דסבירא ליה שאף בדבר המוכיח, אם הכותל מלא מהן - חולקין! וביאר הב"ח, דסבירא ליה להרמב"ם, שכיון ששנינו בברייתא בסתם שאם היה הכותל ממולא מהן חולקין, משמע דהיינו אף בסכין וכיס. והטעם, דרק במקום שהחפץ מונח בחציו הכותל אזלינן בתר המוכיח. אבל אם הכותל ממולא, הרי זה כשנים אוחזין בטלית, שהדין הוא שחולקין, ואין הולכין אחר המוכיח, כיון שאין ההוכחה בגוף החלק מן החפץ המונח מחציו ולחוץ או מחציו ולפנים. ובש"ך דחה את דבריו, דאם כן, מה מקשה הגמרא פשיטא, הרי חידוש גדול יש בדבר! עיי"ש. אמנם בכסף משנה שם הביא בשם מהר"מ פדווא, שצריך להגיה בדברי הרמב"ם, שמה שכתב: "ואם נמצא תוך הכותל מלא מהן חולקין", שייך להמשך ההלכה שאחריה: "היה בתוך הכותל מעות וכו' שאין שם מוכיח וכו'", שאחרי שכתב הרמב"ם שבדבר שאין לו מוכיח - תלוי במקום המציאה, אם מחציו של

ותמהינן: **פשיטא!** [600] הרי כך שנינו במשנה, שמחציו ולחוץ - של המוצא, ומחציו ולפנים - של בעל הבית!

ומבארת הגמרא: **לא צריכא - דמשפע בחד גיסא** [מדובר שהחור משופע ונוטה לצד אחד].

מהו דתימא שאשתפוכי אישתפוך המציאה אל צידו השני, ומתחילה היתה נתונה כולה בחצי הגבוה של החור, ואם כן, היא שייכת למי שבצידו נמצא הקצה הגבוה של החור, **קא משמע לן** שאין אומרים כך, אלא חולקין בשוה.

שנינו במשנתנו: **אם היה משכירו** [את הבית] **לאחרים, אפילו** נמצאה המציאה **בתוך הבית - הרי אלו שלו.**

ותמהינן: **ואמאי? ליזיל בתר בתרא** [נלך אחר השוכר האחרון [601] ששכר את הבית, ונאמר שהמציאה שייכת לו]! [602] אחד מחיובי המעשרות הוא מעשר שני, שמפרישו אדם מתבואתו בשנה הראשונה והשניה למנין שנות השמיטה, ונאכל על ידי הבעלים עצמם רק בתחומי העיר ירושלים. ולפי שפעמים שקשה לאדם לשאת את הפירות לירושלים, התירה התורה לפדות את הפירות במעות, להעלות את המעות לירושלים, לקנות בהם שם דברי מאכל, כגון בקר וצאן, יין ושכר, ולאכלם שם.

הכותל ולפנים או מחציו ולחוץ, ע"ז כתב שאם היה הכותל מלא מהן - חולקין. אבל בדבר שיש בו מוכיח, הולכין אחר המוכיח.

[600] הקשה הגרעק"א, מה הפשיטות בזה, אדרבה! צריך להבין למה לא מועילה תפיסת המוצא מספק, הרי אין כאן חזקת מרא קמא! ואם נאמר שבעל הכותל נקרא מוחזק כיון שנמצאה האבידה בחצירו, אם כן, צריך להיות כולו שלו! [והבית מאיר הקשה, דלמא קמ"ל לאפוקי ממ"ד שתקפו כהן - אין מוציאין מידו? ותמה עליו הגרעק"א, הרי כשאין מרא קמא, לכולי עלמא אין מוציאין מהתופס]. ותירץ הבית מאיר, שתפיסת המוצא - תפיסה גרועה היא, שהרי תפס מחור הכותל הסמוך לרשות הרבים, וגם טענתו רק טענת שמא היא, ויש ספק לבי"ד בלא טענותיהם, ובאופן כזה אין תפיסתו מועלת להחשב כמוחזק גמור. והאמרי בינה [הל' דיינים סימן מ"ג] כתב, שכנגד תפיסת המוצא, יש לבעל הבית חזקה המסייעת. שראוי לומר בחפץ זה שישאר ברשות בעליו שמתחילה, ואם נאמר שהוא מבני רשות הרבים, הרי אנו מוציאין אותו מרשות בעליו, ואומרים שנתייאשו ממנו ונעשה הפקר! להכי אמרינן שהוא מבעה"ב, ונשאר בחזקת בעליו. ומכל מקום אין זו חזקה גמורה, ולכן חולקין. ועיי"ש שכתב, דלדעת הרמב"ם שפוסק שתקפו כהן - אין מוציאין מידו, והיינו דסבירא ליה דתפיסה מועילה להוציא ממרא קמא, אכתי יקשה, למה אין תפיסת המוצא מועילה שיזכה בכולה? ותירץ, דהיינו לפי שאין למוצא שום שייכות בחפץ זה לפני שזכה בו, ואילו לבעה"ב יש חזקה, אף שאינה חזקה גמורה, ולכן אין חזקתו מועלת. מה שאין כן גבי ספק בכורות דתקפו כהן, שגם לפני התפיסה יש לכהן תביעה מספק - מועילה תפיסתו.

[601] כך פירש רש"י, דהך "בתרא" - היינו השוכר האחרון. אבל תוס' כתבו: "דהיינו בעל הבית. דמסתמא לעולם הוא דר בביתו עם השוכרים, וטרם שהלכו חפשו חפציהם וכבדו הבית ולא שכחו דבר, ואין לתלות המציאה שהיא שלהם, אלא בבעל הבית שעדיין נשאר בביתו באחרונה. וכתב המהר"ם, מה שלא פירשו התוס' כרש"י, היינו משום שהוקשה להם, הרי גם השוכר האחרון מחפש כשיוצא! ועוד, דלפירושו לא יתיישב מה שהגמרא מעמידה בסמוך בשעשאו פונדק לג' עכו"ם, הרי בעכו"ם אחד שהוא האחרון סגי!

[602] הקשה הפנ"י, לרש"י ותוס' שפירשו בכל המשנה שמדובר בשתיך, אם כן אפשר להעמיד גם את הסיפא ד"אם משכירו לאחרים" בדשתיך, ואז ודאי אינו שייך לאחרון, אלא לבעל הבית מימים קדמונים. ואף שבעה"ב אינו מתייאש משלו אף לאחר ימים רבים, היינו דווקא כשדר בבית. אבל כשמשכירו לאחרים, מסתמא כבר חיפש את החפץ ולא מצאו - ונתייאש!

מי לא תנן [האם לא כך שנינו במשנה]: **מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה** בירושלים, **לעולם**, בין בשעת הרגל ובין שלא בשעת הרגל, אנו אומרים שהם כספי **מעשר** שני הם, וצריך לנהוג בהם כדין מעשר שני, משום שרוב בשר הנאכל בירושלים - מכספי מעשר הוא.

והטעם, לפי שמרוב כספי מעשר שני שאדם מביא עמו בעלייתו לרגל, היה קונה בהמות לשלמים, שבשרם נאכל לבעלים [כפי שהגמרא במסכת מנחות לומדת מעשר משלמים, מגזירה שוה "שם - שם"].

ולפי שבדרך כלל אין אדם יכול לשהות בירושלים עד שיאכל את כל מעשרותיו, היה נותן את מעות המעשר שנותרו בידו לעניי העיר, או לאוהביו יושבי העיר, כדי שהם יקנו בהם במשך כל השנה בהמות, ויאכלום בירושלים. ולכן, רוב המעות שקונים בהם בשר בירושלים, מעות מעשר שני הם.

ואם נמצאו המעות **בהר הבית**, אף שנמצאו בשעת הרגל - הרי הן **חולין**[603]. ואף שרוב המעות שנמצאות עתה, בזמן הרגל, בירושלים - מעות מעשר הן, כפי שנתבאר לעיל, מכל מקום, כיון שבשאר ימות השנה רוב מעות הנמצאות בירושלים - חולין הן, הולכין אחר רוב השנה, ואומרים אנו שמלפני הרגל נפלו המעות, וחולין הן.

ואם נמצאו מעות בשאר שווקים שבירושלים [שאינן של סוחרי בהמה], אזי הדין הוא כך:

אם נמצאו המעות **בשאר ימות השנה**, ולא בימי הרגל - הרי הן **חולין**, שהרי רוב מעות שבירושלים - חולין הן.

אבל אם נמצאו שם המעות **בשעת הרגל** - **הכל מעשר**, משום שבזמן הרגל רוב המעות שבירושלים - מעשר הן.

ואמר רבי שמעיה בר זעירא: **מאי טעמא** ששונה דין שווקי ירושלים מהר הבית, שאין אנו אומרים שנפלו שם המעות קודם הרגל - **הואיל ושוקי ירושלים עשוין להתכבד** [להתנקות על ידי טאטוא] **בכל יום**. ואם נפלו שם מטבעות קודם הרגל, ודאי נטלום כבר מכבדי השוק.

---

[603] הקשה קצוה"ח [סימן ר' סק"א], לשיטת הרמב"ן בב"ב, דסבירא ליה שחצר קונה להקדש, למה לא יקנה הר הבית שהוא חצר הקדש - להקדש? [אמנם הרשב"ם ותוס' שם חולקין על הרמב"ן, וסבירא ליה שאין חצר קונה להקדש]. ואין ליישב כמו שתירצו הראשונים את הקושיא למה לא יקנה בעל הגל על ידי חצירו, משום שאין חצר קונה שלא מדעתו - אלא בדבר הרגיל לבא. אבל בדבר שלא אסיק אדעתיה - אין קונה לו, שהרי בחצר הקדש לא שייך טעם זה, דהא אמרינן במסכת ב"ק: "הקדש שלא מדעת - כהדיוט מדעת דמי", ופירש"י דהיינו משום דאיכא דעת שכינה! ותירץ, דהיינו טעמא דלא קני, משום שבא החפץ לחצר הקדש קודם יאוש, וכפי שכתבו הראשונים, שגם בחצר אמרינן "באיסורא אתא לידיה". ובנתיבות [בפתיחה לסימן ר'] כתב, דלא אמרו שחצר קונה להקדש - אלא בהפקר, או בממון שדעת אחרת מקנה, אבל במציאה - לא אמרו. עיי"ש טעמו.

מה שאין כן בהר הבית, שאין מכבדין אותו כל יום, לפי שהוא משופע, ולכן אין טיט ועפר נקלטים שם. ועוד, שאין אדם נכנס לשם במנעל ובאבק שעל רגליו.

אלמא, מוכח מכאן, שבמקום שעשוי להתכבד לעתים תכופות, **אמרינן שקמאי קמאי אזלו** [מעות הראשונות הלכו להם], **והני**, אלו שנמצאו עתה - **אחריני נינהו**, ונפלו בשעת הרגל! **הכא נמי**, כשמצא מציאה בבית שכור, יש לנו לומר שכיון שכשהשוכר יוצא מהבית למקום אחר, מחפש הוא היטב אחר כל חפציו, ונוטלן ויוצא [604], מסתבר **שקמא קמא - אזל**, **והני**, מה שנמצא עתה, **דבתרא הוא** [של השוכרים האחרונים הוא]! [605]

אמר ריש לקיש משום בר קפרא: אכן, בדרך כלל יש ללכת אחר האחרון, אבל במשנתנו מדובר **כגון שעשאו** בעל הבית **פונדק** [מקום שהעוברים ושבים לנים בו ללילה או שנים] **לשלשה ישראל** בבת אחת. וכיון שכן, אותו אחד מהשלשה שנפלה ממנו האבידה, מתייאש ממנה, לפי שאינו יודע ממי משני האחרים לתבעה. והוינן בה: אם כן, **שמע מינה שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר אפילו ברוב ישראל!**? [606] שהרי כך אמרנו כאן, שבעל האבידה מתייאש ממנה, ואינו סומך על כך שיחזירו לו, ואף בדבר שיש בו סימן, שהרי הגמרא לא חילקה בדבר, ואם כן, למה לא פשטה הגמרא לעיל את הבעיה מברייתא זו?

אלא אמר רב מנשיא בר יעקב: אין מדובר שעשאו פונדק לשלשה ישראל, אלא **כגון שעשאו פונדק לשלשה נכרים**, ואם כן, ודאי אבדה האבידה מנכרי, שהרי הוא זה שדר אחרון בבית, ואינו חייב להחזיר לו [607].

---

[604] כך ביאר רש"י, והקשה המהרש"א [וכן עוד אחרונים], למה הוצרך לפרש שסתם שוכר מחפש קודם שיוצא, הרי די היה לנו לומר את הטעם שאילו הראשונים שכחוהו, כבר נטלוהו האחרונים, ולכן יש לתלות באחרון, וכמו בשוקי ירושלים!? וביאר המהר"ם שיף, שאכן הדמיון לשוקי ירושלים הוא מחמת החיפוש של היוצא, והיינו ככיבוד שוקי ירושלים. אלא שהוקשה לרש"י, הרי גם האחרון חיפש, ועל כרחך יש לתלות שאעפי"כ שכח דבר מה, ואם כן, למה נתלה דווקא באחרון, הרי יתכן שאחד הראשונים שכחו! ועל זה תירץ, מה ששכחו הראשונים - כבר מצאוהו האחרונים. ובנתיבות המשפט [סימן ר"ס סק"י] משמע שמפרש בדעת רש"י, שמדובר שהאחרון עדיין נמצא בבית, ולכן תולין בו ולא במי שהיה לפניו, שהרי הוא כבר בדק קודם שיצא.

[605] כתב תוס' הרא"ש, דסבירא ליה למקשה שמה שאינו מחזיר, היינו לפי שאינו יודע למי להחזיר, דמיירי בדבר שאין בו סימן. אבל אם יש בו סימן - יכריז. אבל הראב"ד בשטמ"ק כתב, שאף המקשן סבר שמה שאינו מחזיר היינו משום יאוש, שכל שוכר מתייאש מפאת השוכר שבא אחריו. ולכן הקשה דניזיל בתר בתרא, שהאחרון אינו מתייאש, לפי שאין שוכר אחריו.

[606] הקשו הראשונים, הרי לא אמר רשב"א את דבריו - אלא במקום שהרבים מצויין שם, כסרטיא ופלטיא! וכתב הריצב"ש, דפונדק לשלשה בני אדם - דומה לסרטיא ופלטיא, כיון שלנים בו אנשים שאינם מבני העיר, שאינו מכירם, וחשודים בעיניו שאינם מחזירין אבידה, ולכן מתייאש.

[607] ובאמת הוא הדין אם היה שם נכרי אחד. אלא כיון שנקט גבי ישראל שלשה, נקט גם גבי נכרים כך. רש"י.

[608] הרמב"ם פסק כאוקימתא קמא, שעשאו פונדק לשלשה עכו"ם. והשיג עליו הראב"ד, הרי הגמרא מסיקה שאפשר להעמיד אפילו בשלשה ישראל! ותירץ המגיד משנה, דסבירא ליה להרמב"ם שרבא דאמר להלן [בע"ב]:

רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אפילו תימא שמדובר בבית שהיה מושכר **לשלשה ישראל**[608], ובכל זאת לא תפשוט מכאן שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר אפילו ברוב ישראל, משום ששונה המקרה של עשאו פונדק לשלשה ישראל, ממציאת דבר במקום שהרבים מצויין.

מאי טעמא?

משום שכשנפלה מאדם אבידה במקום שהרבים מצויין, שאין המאבד מכיר את כל העוברים שם, סובר הוא שהמוצא יכריז על האבידה לכשיגיע הרגל, ויתן הוא סימנים - ויטלנה, ולכן אינו מתייאש.

אבל כשמצא בפונדק, שהיו רק שלשה בני אדם באותו בית, **ההוא דנפל מיניה - מיאש**.

משום ש**מימר אמר** בלבו: **מכדי איניש אחרינא לא הוה בהדי - אלא הני** [הרי רק אנשים אלו היו עמי בבית], והרי **אמרי קמייהו כמה זמני ליהדרו לי, ולא הדרו לי, והשתא ליהדרו** [אמרתי להם כמה פעמים שיחזירו לי, ולא החזירו לי. ועתה יחזירו]? ! **אי דעתייהו לאהדורה - אהדרוה ניהלי** [אם היה בדעתם להחזירה - היו מחזירים לי]! **והאי דלא אהדרוה לי** - משום ש**בדעתייהו למיגזלה** [אלא, מה שאינם מחזירים לי, משום שדעתם לגזול ממני את האבידה]!

לכן מתייאש בעל האבידה ממנה, והרי היא מותרת למוצא.

ואזדא רב נחמן לטעמיה.

דף כו:

דאמר רב נחמן: אם אדם **ראה סלע** (תחילת העמוד) **שנפל משנים** [מבין שני בני אדם] - **חייב להחזיר**.

מאי טעמא?

משום ש**ההוא דנפל מיניה - לא מיאש**[609]. לפי ש**מימר אמר** המאבד בליבו: **מכדי איניש אחרינא לא הוה בהדאי - אלא האי** [הרי לא היה עמי שום אדם חוץ מזה שנלוה אלי],

"אף על גב דלית בה אלא שוה שתי פרוטות - חייב להחזיר. מ"ט, אימור שותפי נינהו וכו'" - פליג ארב נחמן, וסבירא ליה שתמיד חייב להחזיר, ולכן אי אפשר להעמיד בשלשה ישראל. ועיין בכסף משנה שם. אמנם ישוב זה הוא דווקא אם נאמר שלרבא אין חילוק בין שוה שתי פרוטות - לשוה פרוטה אחת. אכן בטור איתא שדין זה הוא דווקא בשוה שתי פרוטות, וכן איתא בשו"ע. ולפי זה יקשה, למה השמיט השו"ע את האוקימתא דשלשה ישראל?

[609] כתבו התוס', דהיינו דווקא כשראה ששניהם בקשוהו קודם לכן, ולא מצאוה. ולכן סבור האובד שודאי לקחה חבירו כשחיפשו יחד. וכן כתב רבינו ירוחם: "ושראה אותם מבקשים. אבל אם אין בו שתי פרוטות, או שראה שלא ביקשו אחריה, ונטלה אחר ששהה אחר שיוכל למשמש בכיסו, הרי זה שלו". והביאו הש"ך. ובשו"ע כתב: "ראה אבידה שנפלה משנים או משלשה, צריך להחזיר אפילו אין בו סימן, שאם ראה ממי מהם נפל - יחזיר לו. ואם לא ראה ממי מהם נפל, אם יש בו סימן יכריז ביניהן. ואם אין בו סימן, יהא בידו עד שיבא אליהו". וכתב הש"ך, שמזה שלא הזכיר השו"ע שמדובר שראה אותם מבקשים את האבידה, נראה דסבירא ליה שאין צריך לכך. עיי"ש מה שביאר בזה, ועיין בנתיבות.

אם כן, **נקיטנא ליה** [אתפסנו לאדם זה], **ואמינא ליה: אנת הוא דשקלתיה!** [ואומר לו: אתה הוא שנטלת את הסלע!] ואשביענו על כך שבועת היסת [610].

לכן אין המאבד מתייאש מיד כשגילה את דבר האבידה.

ואם כן, כשהגביהה המוצא, נתחייב להשיבה [ואף שלבסוף יתייאש המאבד, הרי הלכה כאביי, שיאוש שלא מדעת - לא הוי כייאוש [611].

אבל **ב**מקרה שראה אבידה שנפלה מבין **שלשה** בני אדם, אף אם יש בה סימן, **אינו חייב להחזיר**.

מאי טעמא?

משום ש**ההוא דנפל מיניה - ודאי מיאש**. **מימר אמר** בליבו: **מכדי תרי הוו בהדאי** [הרי שנים היו עמי], **אי נקיטנא להאי**, לאחד מהם, **אמר** [יאמר הוא לי]: **לא שקלתיה** [לא נטלתי את האבידה]. **ואי נקיטנא להאי**, לשני - **אמר** גם הוא: **לא שקלתיה**.

ואם כן, אינו יכול להשביעם שבועת היסת, לפי שאינו יכול לתבוע אף אחד מהם בטענת ודאי, אלא רק בטענת ספק: שמא אתה הוא זה שנטלת. ואין נשבעין על טענת שמא, אלא במקרים מסויימים [השנויים במסכת שבועות].

והיינו מה שאמרנו "ואזדא רב נחמן לטעמיה", שדבריו כאן גבי אבידה שנפלה משלשה, מתאימים לסברתו לעיל גבי מצא בפונדק.

אמר רבא: **האי דאמרת שבשלשה** בני אדם **אינו חייב להחזיר**, **לא אמרן - אלא דלית ביה** באבידה כדי **שוה פרוטה לכל חד וחד** מהם.

אבל אית ביה שוה פרוטה לכל חד וחד, שהאבידה שוה שלש פרוטות - **חייב להחזי ר**.

מאי טעמא?

---

[610] כך כתב רש"י. ויש מהראשונים שפירשו בכוונתו, דאכן יכול להשביעו בטענה זו. ואף שאין משביעין בטענת שמא, מכל מקום, כיון שלא היה שם אחר אלא הוא, הרי זה כטענת ברי. וזה לשון הר"ן בחידושיו: "ולפי זה יש לדקדק מכאן דמשביעין שבועת היסת בטענת קרוב לברי, אע"פ שאינו ברי גמור". וכך כתב גם הרא"ש, וז"ל: "מימר אמר: אינש אחרינא לא הוה בהדאי אלא האי, נקיטנא ליה ואמינא ליה את שקלית, ולא מייאש מיניה לעולם, כי ברור לו שזה לקחה, והיום או למחר יתפוס משלו. אף אם ישבע לו, כי הוא טוען עליו ברי, ויכול להשביעו שבועת היסת, אפילו הכי אם יתפוס משלו - לא יחזירנו לו, מאחר שברור לו שזה לקחה". ועיין בסמ"ע שכתב שכך הוא הדין, שיכול לתפוס מחמת טענה זו. וכן כתב התומים. אבל הש"ך דחה את דבריו, וכתב שהאובד רק סבור כך, אבל באמת אינו יכול לתפוס. וכן כתב הט"ז. אמנם הש"ך מביא בשם בעל התרומות, שבאמת על פי דין אין האובד יכול להשביעו, אבל אינו מתייאש, משום שהוא סבור שיוכל להשביעו [ועיין בביאור הגר"א שם, שדחה את דבריו].

[611] כך כתב רש"י. אבל הריטב"א כתב, שבאופן כזה גם רבא יודה שלא הוי יאוש, שכיון שאינו מתייאש מחמת שהוא סובר שיתבע את חבירו, הרי זה כדבר שיש בו סימן, שמודה רבא דלא הוי יאוש.

משום **שאימור שותפי נינהו** באבידה זו, ונאמנים הם זה על זה, ואין האחד חושד את חבירו שיגנוב ממנו את חלקו. וכשמשמש המאבד בכיסו ולא מצא - לא נתייאש, משום שאומר הוא בליבו: ודאי אחד מן השותפים מצאה, ולצערני הוא שותק ואינו אומר לי, אבל בודאי שלבסוף יחזיר לי את חלקי [612]. ולכן **לא מיאשו** מיד כשנודע להם דבר האבידה. אם כן, נמצא שכשבאה האבידה ליד המוצא, לפני יאוש באה לידו, ולכן חייב להחזיר.

אבל אם אין באבידה שיעור שלש פרוטות, אין חייב להחזיר, שהרי ממה נפשך: אם כל השלשה שותפין בה, אין כאן משום השבת אבידה, שהרי אין שיעור פרוטה להחזיר לכל אחד [613] [614].

ואם של אחד או שנים מהם היא, ודאי נתייאשו בעלי האבידה. שאם של אחד היא, נתייאש ממנה, משום שהוא סבור שאחד מחבריו מצאה. והרי ביקשה כבר מהם כמה פעמים - ולא השיבוה לו.

ואם האבידה של שנים מהם, גם כן ודאי נואשו ממנה, שסבורים שכשיבואו אל השלישי וידרשו ממנו את האבידה, יאמר להם: לא אני לקחתיה, אלא אחד מכם גנב מחבירו.

איכא דאמרי, שלא בא רבא לפרש את דברי רב נחמן, אלא לחלוק עליו. וכך **אמר רבא**: **אף על גב דלית ביה אלא שוה שתי פרוטות**, כך שאין בה שוה פרוטה לכל אחד מהן - בכל זאת **חייב להחזיר**. **מאי טעמא**?

משום **שאימור** שאכן שלשתם **שותפי נינהו** במציאה, ולאחר מכן **חד מנייהו אחולי אחליה למנתיה גבי חבריה** [ואחד מהם מחל על חלקו לחבירו], ואם כן, הרי יש לכל אחד מהשותפין שוה פרוטה. וכיון שכן, שמתחילה היו שלשתם שותפין, הרי הם

[612] כך פירש רש"י. ותוס' שאנץ פירשו, שאכן האובד מתייאש, אבל השותפין האחרים שלא ידעו שנפל ממנו, לא נתייאשו, ולכן זה שראה את הסלע שנפל ומיד הגביהו, באיסורא אתא לידיה! וכתב הגדולי שמואל, שמדברי התוס' שאנץ מוכח, שיאוש של השומר - אינו נחשב יאוש. והביא שבתשובת מהרי"ל דיסקין הביא שאלה זו, אם יאוש של השומר מהני, וציין לגמרא זו.

[613] מכאן הקשו על המהרי"ט, שכתב לענין שבועה, שצריך בה טענת שתי כסף, שאם כל השותפין תובעין כאחת שתי כסף, משביעין אותו, אף שלכל אחד מהם אין שתי כסף. ואם כן, גם כאן נאמר שיש דין השבת אבידה לכל השותפין יחד! וכתב הברכי יוסף [חו"מ סימן ו'] בשם מורו, שמה שאמר המהרי"ט, היינו דווקא כשיש תביעה, שהיא מצרפת את כל הממונות להיות כממון אחד. אבל הכא הרי אין תביעה, שהמוצא עצמו בא להחזיר. וכתב שזה דוחק. והוא עצמו מתרץ על פי מה שביאר הלבוש הטעם שפטור מלהחזיר לשותפין כשאין באבידה שוה פרוטה לכל אחד, דאף שנתקיים בה "ומצאתה", מכל מקום לא נתקיים בה "אשר תאבד", שהרי אין כאן אובד אחד שאיבד פרוטה. ואם כן, הרי זו גזירת הכתוב באבידה, ואין ללמוד ממנה לשאר מקומות. ועיין מה שכתב בזה הפתחי תשובה [סימן צ"ג סק"ד].

[614] הקשה המחנה אפרים, סוף סוף איך יכול המוצא ליטלה לעצמו, הרי האובד סבור שנטלו שותפו לצערו, ולא מחל למוצא! ותירץ, שכיון שנתמעטה אבידה זו ממצות השבה, הרי היא כמונחת בקרקע גם לאחר שהגביהה, ולכן מועיל היאוש שלאחר מכן.

נאמנים זה על זה, ואינם חושדין זה בזה, ונמצא שבאה האבידה ליד המוצא לפני ייאוש .[615]

ואמר רבא: אם **ראה** אדם **סלע שנפלה** מאדם, אם **נטלה לפני יאוש** [שלא שהה מעט זמן כדי שהמאבד ימשמש בכיסו ויגלה את דבר האבידה [616]] **על מנת לגוזלה - עובר בכולן** [בכל חיובי הלאוין והעשין דלהלן]:

משום מה שנאמר: "**לא תגזול**", שהרי נתכוין לגזלה.

ומשום העשה של "**השב תשיבם**" שנאמר באבידה, שהרי נטלה שלא על מנת להשיבה.

ומשום הלאו של "**לא תוכל להתעלם**" שנאמר באבידה, שהרי הכוונה בלאו היא שלא יתעלם מלהשיבה, וזה הרי נטלה על מנת לגזלה.

ואף על גב דחזרה [שהחזיר המוצא את האבידה] לבעליה **לאחר יאוש - מתנה** בעלמא **הוא דיהיב ליה, ואיסורא דעבד - עבד** [האיסור כבר נעשה] [617].

---

[615] דקדקו הראשונים, לפי הך איכא דאמרי, היאך יתקיים דינו של רב נחמן? וכתב הרשב"א, שאפשר להעמיד את דינו של רב נחמן בשוה פרוטה אחת. שדווקא בשוה שתי פרוטות חייב להחזיר. אבל בשוה פרוטה אחת, אף אם מחל אחד, עדיין אין ש"פ לכל אחד מהם. ולהך לא חיישינן, ששנים מהשותפין מחלו לשלישי. והראב"ד [בשטמ"ק] תירץ, דהיינו ביודע שאינם שותפין. וכגון שהמתין להם המוצא, וראה שאחד מתאונן על אבידתו בפני חבריו. ואילו רבא מיירי שראה את האחד מתאונן על האבידה שלא בפני חבריו, דבאופן כזה אפשר שהם שותפין, ומתאונן על שלו ושל חבירו. אמנם הרי"ף כתב דאכן רבא פליג ארב נחמן, וסבירא ליה דאף בשלשה חייב להחזיר, ואף אם אין שוה פרוטה לכל אחד. עיי"ש. ועיין מה שכתב הרא"ש בדעת הרי"ף.

[616] כך פירש רש"י. שהוקשה לו, הרי אדם עשוי למשמש בכיסו כל שעה, ואם כן, היאך יתכן שנטלה אדם לפני יאוש? ובשטמ"ק הביא שהקשה על זה תלמיד הר"פ בשם מורו, דהא לא משתמיט תלמודא בשום דוכתא לומר דבמעות לא מתייאש מיד שנפלו מן הבעלים! עוד דקדקו הראשונים, למה עובר בכולן, הרי בעל שמועה זו הוא רבא, והרי סבירא ליה שיאוש שלא מדעת - הוי יאוש! ויש מן הראשונים שגורסין מחמת קושיא זו "רבה". והריטב"א תירץ, שמדובר במטבע שיש בה סימן, דבאופן כזה גם רבא מודה דלא הוי יאוש כל זמן שלא שמענו שנתייאש. עוד הביא, דיש מתרצים שאין המקרה דנן דומה לפלוגתא דאביי ורבא. דהתם מיירי שמצא לפני יאוש, ואין ידוע ממי נפל, ולכן בהתירא אתא לידיה אליבא דרבא. אבל הכא מיירי שראה המוצא ממי נפל, והוי לפני יאוש, ולכן, אף שאין בה סימן, חייב להחזירה משום השבת אבידה, וכיון שנטלה ע"מ לגוזלה - עובר בכולן. וכתבו האחרונים בביאור דבריו, דסבירא ליה שאין היאוש מתיר כמו הפקר, אלא שהוא מגלה שהחפץ אבוד מהבעלים, ולכן סובר רבא, שבדבר שאין בו סימן, שגם בלא גילוי דעת האובד ברור לנו שהוא אבוד ממנו - מותר. אבל אם המוצא יודע ממי אבד, הרי אינו אבוד ממנו, ולכן חייב להחזיר.

[617] הקשו התוס' והראשונים, למה לא תיקן בהשבתו את הלאו דגזילה, הרי הוא לאו שניתק לעשה! עוד הקשו, למה לא קיים את העשה של השבת אבידה בהשבתו? וכתבו התוס', דאכן תיקן את לא תגזול והשב תשיבם, והאי דאמרינן "ואיסורא דעבד עבד" - קאי רק על הלאו של "לא תוכל להתעלם". ויש ראשונים שכתבו, דאף "השב תשיבם" לא קיים, ד"השב תשיבם" משמע לאלתר קודם יאוש אם יכול. ועוד, דמשמע שישיב לו את אבידתו, וזו אינה אבידתו, כיון שנתייאש כבר ויצאה מרשותו. אמנם ברמב"ן כתב: "והכי הוא סברא דגאון ז"ל, דגזילה ואבידה היא זו, ואבידה נקנית ביאוש היכא שלא נטלה, וגזילה אינה נקנית מדאורייתא ביאוש לעולם. ואם תמצי לומר נקנית, דמים מיהא משלם. וזו, כיון שנטלה לגוזלה ולא להשיבה, הרי היא כמונחת בקרקע, ונקנית ביאוש מטעם אבידה. דבשלמא היכא שנטלה בתורת אבידה ולא ע"מ לגוזלה קודם יאוש, דאי אפשר לקנותה ביאוש מפני שידו כיד הבעלים, ושומר שכר שלהם הוא, הלכך לעולם אינה נקנית ביאוש, הואיל וישנה ברשות הבעלים. אבל בזו שע"מ לגוזלה נטלה, הרי היא לבעלים כמונחת בקרקע, ונקנית ביאוש לגמרי, כדין מוצא מציאה לאחר יאוש, ואינו חייב לשלם דמים כלל כדי לקיים והשיב את הגזילה, שהרי נקנית לו לגמרי ביאוש מטעם אבידה, הלכך אעל פי שהחזירה - עובר בכולן". ותמהו האחרונים על דבריו, דאמנם יכול המוצא לזכות מצד יאוש של אבידה, אף

ואם **נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה** לבעליה, **ולאחר יאוש - נתכוין לגוזלה, עובר** רק **משום** "**השב תשיבם**" [618]. אבל אינו עובר משום "לא תגזול", שהרי כשהגביהה - נתכוין להחזירה.

ואף אינו עובר משום "לא תוכל להתעלם", שהרי לא התעלם מהאבידה, אלא הגביהה על מנת להשיבה.

ואם **המתין לה** לאבידה, ולא נטלה, **עד שנתייאשו הבעלים** - **ואז נטלה, אינו עובר אלא משום** "**לא תוכל להתעלם**" [619] **בלבד**, שהרי הוא התעלם מהאבידה, ולא נטלה מיד

שבא לידו קודם יאוש, וכמו שביאר הרמב"ן, אבל הרי סוף סוף יש כאן גם גזילה, ובא לידו באיסור גזילה, וראוי לומר שלא יקנה ביאוש, מחמת שבא לידו באיסור גזילה, וכמו כל גזלן דעלמא, שאינו קונה ביאוש! ועיין בקצוה"ח [סימן קכ"ג סק"א] שכתב, דלא מקרי כאן באיסורא אתא לידיה, לפי שהנטילה היא נטילת היתר, ורק דעתו אינה יפה, שחישב לגזול, ואין זה ככל גזילה דעלמא, שהנטילה עצמה היא באיסור [אמנם הקשו עליו באחרונים, למה לא ייחשב גזילה מחמת דעתו?]. עוד תירצו באחרונים, שאין חיובי גזילה חלים על הגוזל - אלא כשגזל מרשות הבעלים. אבל כשנטל דבר שאינו נחשב ברשות הבעלים, אינו מתחייב כגזלן. וכמו שכתבו קצוה"ח והנתיבות, שהגונב מן הגנב, לא פטרתו תורה רק מכפל, אלא שאין עליו כלל חיובי גניבה. ולכן כאן, שנטל אבידה על מנת לגוזלה, כיון שאינה נחשבת ברשות הבעלים, אינו מתחייב עליה בחיובי גזילה. והרי היא כלפיו כאבידה בלבד, הנקנית ביאוש. והגר"ש שקאפ הקשה עוד על הרמב"ן, נהי דיכול לקנות ביאוש, מכל מקום הרי חל עליו חיוב דמים בשעת הגזילה, וכמו שכל גזלן חייב להשיב את החפץ או דמיו, ובמה נפטר מחיוב זה? וביאר, דסבירא ליה להרמב"ן, דאכן עיקר חיוב הגזלן הוא להשיב את הגזילה עצמה. ורק אם אינה בעין או שנשתנית, שאינה כעין מה שגזל, והרי היא כמי שאינה, חייבה תורה לשלם דמים. לכן לעולם תלוי דין תשלומי דמים - בעיקר חיוב השבה. שאם שייך בגזילה זו חיוב "והשיב", אז חייב גם בדמים. ואם אין חיוב "והשיב", אין גם חיוב דמים. ולהכי בנד"ד, שלאחר יאוש יכול ליטלה לעצמו משום אבידה, ולא שייכת מצות "והשיב", נפטר גם מחיוב דמים.

[618] כתב בעל המאור: "והוי יודע, דהא דאמרינן נטלה לפני יאוש ע"מ להחזירה ולאחר יאוש נתכוון לגוזלה - עובר משום השב תשיבם, ה"ה בלאו דלא תוכל להתעלם, ומשום השב תשיבם ולמטה קאמר, לאפוקי משום בל תגזול דלא עבר. דיקא נמי דקאמר בסיומא דשמעתא: אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם בלבד. מכלל דמציעתא - עובר בעשה ולא תעשה" [ועיין ברמב"ן במלחמות שדחה דיוקו]. והשיג עליו הראב"ד, וז"ל: "אמר אברהם, אין הדעת מורה כך, שהרי לא העלים עיניו, ונטלה ע"מ לקיים מצות השבה וכו', וקרוב אני לומר שאפילו לפני יאוש נתכוון לגוזלה, כיון שהכניסה לתוך ביתו ע"מ להחזירה, כבר נפטר מלא תוכל להתעלם, ולא אמר לאחר יאוש - אלא לפטרו מלא תגזול, ולחייבו בהשב תשיבם, אפילו לאחר יאוש". וכתב ביונת אלם, שלכאו' נחלקו במהות איסור "לא תוכל להתעלם". שבעל המאור סובר, שהאיסור הוא להתעלם מלהשיב, ולכן כל זמן שיש בה מצות השבה, יש איסור העלמה אם אינו משיב. ואילו הראב"ד סובר, שהאיסור הוא להתעלם מהאבידה, ולהניחה במצב של אבדון. ולכן כשנטלה ע"מ להשיב, כבר אין כאן איסור העלמה, ונשארה עליו רק מצות "השב תשיבם". עיי"ש שהביא חקירה זו בשם הגר"ח. אמנם כתב שם שאין זה מוכרח. שאכן יתכן שלכולי עלמא האיסור הוא להניח את האבידה במצב אבידתה. אלא שבעה"מ סובר שכיון שנתכוין לגוזלה, חזרה אבידה זו להיות כמונחת בקרקע, ונמצא שהוא מתעלם ממנה ומניחה באבידתה. ואילו הראב"ד סובר, שכיון שנעשה שומר בהגבהתה, ואין דין השמירה נפקע ממנו על ידי רצונו לגזול, אין זה נחשב מתעלם, שהרי לא התעלם ממנה להניחה באבידתה בלא שומר. וכ"כ בדבר אברהם בביאור שיטת הראב"ד.

[619] כתב בחי' הרב מאיר שמחה, שמוכח מכאן, שאף בדבר שאין בו סימן, יש חיוב נטילה על המוצא קודם יאוש, אף שהבעלים עומדים להתייאש. שהרי כאן מדובר בדבר שאין בו סימן, כפי שפירשו רש"י ועוד ראשונים. ועיי"ש שתמה על הגרעק"א שכתב שאין באופן כזה חיוב נטילה.

[620] הרמב"ם כתב, שהרואה אבידה ומתעלם הימנה והולך לו, עובר משום לא תוכל להתעלם, ומשום השב תשיבם. וכתב הר"ן [הובא בנמו"י להלן ל' א], שלשיטתו צריך לבאר, דהאי דאמרינן הכא שעובר רק משום לא תוכל להתעלם, היינו לפי שהמתין לה ולא הניחה באבידתה, ועדיין היה יכול להשיבה ולקיים מצות עשה שבה.

כשראה אותה [620]. אבל אינו עובר משום "לא תגזול" ומשום "השב תשיבם", שהרי כבר נתייאשו הבעלים מן האבידה, והרי היא כהפקר.

אמר רבא: **האי מאן דחזי** [מי שראה] **דנפל זוזי מחבריה בי חלתא** [בין החולות], **ואשכחיה ושקליה** [ומצאו ונטלו] - **לא מיחייב לאהדורי ליה**.

מאי טעמא?

משום ש**ההוא דנפל מיניה - מיאש הוא** [ודאי נתייאש מהאבידה] [621].

ואף על גב דחזייה המוצא את בעל האבידה **דאייתי ארבלא וקא מרבל** [שהביא מסננת, ומסנן בה את החול], בכל זאת אינו חייב להחזיר, משום שאנו אומרים שאכן המאבד נתייאש מאבידתו, אלא ש**מימר אמר** בליבו: **כי היכי דנפול מינאי דידי, הכי נפול מאיניש אחרינא, ומשכחנא מידי** [כפי שאבדה ממני אבידה, כך אבדה גם לאדם אחר אבידה, ושמא אמצאנה אני].

מתניתין:

אם **מצא** אדם דבר שאין בו סימן [623] **בחנות** השייכת לאדם אחר - **הרי אלו שלו** [622]. לפי שהבעלים מתייאשין, משום שהרבה בני אדם נכנסים לשם.

ואם מצא **בין התיבה ולחנוני** [החנוני יושב לפני התיבה, ונוטל מתוכה את סחורתו, ונותנה לפניו על גביה - ומוכר. וגם את הדמים שמשלמים לו - נותן הוא בתיבה] - הרי המציאה **של חנוני**. שכיון שכל מה שנופל בין התיבה לחנוני - מידי החנוני נפל,

---

וכשנתייאשו הבעלים ממנה, מחמתם נתבטלה ממנו המצוה, ולא מחמתו. והרי זה כאילו נטלה להחזירה, ואמרו הבעלים שאינם רוצים בה, שאע"פ שלא נתקיים עשה שבה, מכל מקום לא נתבטל.

[621] בשטמ"ק הביא, שיש שכתבו דהאי דינא הוא אף בדבר שיש בו סימן, כגון זוז צרור, כיון שמחמת החול הרי זה כזוטו של ים, שאבודה ממנו ומכל אדם. אבל הרמב"ם כתב: "ראה חבירו שנפל ממנו דינר בתוך החול או בתוך העפר, ונתעלם ממנו, הרי זה כנופל לים או לנהר, והרי הוא של מוצאו, שהרי נתייאש ממנו מפני שאין בו סימן".

[622] כתבו התוס' לעיל [א, ד"ה דשתיך], דהאי שלא קנה בעל החנות את המציאה בקנין חצר, היינו לפי שמעות - דבר קטן הן, ואין סופן לימצא. ואין החצר קונה דבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם. והרא"ש כתב: "וחצירו לא קנתה, דלא סמכא דעתיה, כיון דרבים נכנסים ויוצאים. ואפילו איתיה בחנות, לא מהני עומד בצד חצירו - אלא היכא דמצי לשמרו, ויכול לעכב שלא יטלוהו אחרים. אבל הכא, כיון דלא ידע דאיתיה שם, ורבים מצויין שם, לא קניא ליה חצירו". והרמב"ם כתב: "ולמה לא תקנה החנות לבעליה, לפי שאינה חצר המשתמרת, ואע"פ שבעליה בתוכה, צריך לומר תקנה לי חנותי כמו שיתבאר". וכתב שם הראב"ד: "יש מי שאומר אפילו אמר תקנה לי רשותי - לא קנה לו, לפי שבאה לו שם המציאה קודם יאוש, וחצירו כידו. ועוד, כי אין היאוש קונה אלא באבידה, אבל זו לא היתה אצלו אבידה, אלא כפקדון ששכחו בעליו" [ועיין במחנה אפרים דיני חצר סימן ח', ובאבן האזל פט"ז מהל' גזילה ואבידה, מה שביארו בדברי הראב"ד].

[623] כך כתב רש"י. אמנם יש מהראשונים שפירשו, דמיירי אף בדבר שיש בו סימן, ואפ"ה אין חייב להכריז. תוס' כתבו דמיירי ברוב נכרים, וקיימא לן כרבי שמעון ברוב נכרים. ועיין מה שהקשה עליהם הרשב"א, ומה שביאר הריטב"א בשטמ"ק. והרא"ש כתב, דהאובד מתייאש משום שהחנוני והשולחני דרים שם, וסובר שודאי הם מצאום. וכיון שאמר להם שאבד, ולא השיבו לו, ודאי דעתם לגזול את האבידה - ומתייאש. וכן כתבו עוד ראשונים.

ודאי של החנוני הוא. ואינו מתייאש, משום שאין בני אדם אחרים נכנסים לחלק זה של החנות, וברור לו שימצא את אבידתו לפני האחרים [624].

[ובריש מדובר שמצא את האבידה בחלק החנות שלפני התיבה, ששם עומדים הלקוחות].

וכן הדין במוצא מעות **לפני שולחני** [אדם שמחליף מעות]. אם מצאם לפני השולחן שעליו מניחים השולחני והלקוחות את מעותיהם - **הרי אלו שלו**. שהרי השולחן מפסיק בין השולחני לבין לקוחותיו, ואם היו המטבעות של השולחני, היה להם להמצא במקום שהוא עומד, בינו לבין השולחן.

אבל אם מצא מעות **בין הכסא** [הבסיס שעליו מונח לוח השולחן] - **ולשולחני**, **הרי אלו של שולחני**. שבכהאי גוונא, ודאי ממנו נפלו.

הלוקח פירות מחבירו, **או ששילח לו חבירו פירות**, **ומצא בהן** [ביניהם] **מעות** - **הרי אלו שלו**. והטעם יבואר בגמרא.

אבל **אם היו** המעות **צרורין**, **נוטל** - **ומכריז**, משום שבכהאי גוונא יש סימן במעות, או בצורת קשר הצרור, או במנין המעות.

גמרא:

אמר רבי אלעזר: מה ששנינו שהמוצא לפני שולחני - הרי אלו שלו, היינו **אפילו** אם היו המעות **מונחין על גבי שולחן**, ולא רק אם נמצאו לפני השולחן. והטעם, לפי שגם הבאין להחליף מניחים שם את מעותיהם, ובעל האבידה מתייאש.

תנן: **לפני שולחני** - **הרי אלו שלו**. משמע, **הא** אם נמצאו המעות **על גבי שולחן** - הרי הם **דשולחני**, ולא כדברי רבי אלעזר!

אימא סיפא: **בין הכסא ולשולחני** - **של שולחני**. משמע, **הא** אם נמצאו **על גבי שולחן** - הרי הם **שלו**, וכדברי רבי אלעזר!

אלא, **מהא**, ממשנתנו, **ליכא למשמע מינה** [אי אפשר ללמוד דין זה].

ורבי אלעזר, **הא**, הדין שאמר, **מנא ליה**?

---

[624] ואם מצא על התיבה עצמה, כתב הרמב"ם [פט"ז מהל' גזילה ואבידה, הלכה ד']: "ואם מצאן על התיבה, ואין צריך לומר מן התיבה ולחוץ, הרי הן של מוצאן". אבל יש ראשונים שכתבו, שהרי הן של החנוני, משום שאין דרך הלקוחות להניח מעותיהם על התיבה - אלא לאחר שקיבלו סחורתם מן החנוני. ולכן סתם מעות שנמצאו שם, של חנוני הם. ולא דמי למוצא מעות על השולחן של שולחני, שמבואר בגמרא שהרי הם של מוצאן, משום ששם גם הלקוחות מניחים את מעותיהם. וזה לשון הטור: "ואינו נראה כן מתוך הסוגיא, אלא הרי הוא של חנוני. וטעמא, שדרך הבאין להחליף - ליתן מעותיהן על השולחן. מה שאין כן בחנות, שאין דרך הבאים לקנות ליתן חפציהם על התיבה". וביאר הב"י, מה שכתב שאין נראה כן מהסוגיא, היינו מהאי דאמרינן: "ניתני מצא בשולחנות כדקתני רישא מצא בחנות", הרי שלשון מצא בחנות - לא משמע על גבי תיבה. ועיין מה שביאר בדעת הרמב"ם. וע"ע בב"ח ובביאור הגר"א.

אמר רבא: **מתניתין קשיתיה** [משנתנו הוקשתה לן]. שאם הדין הוא שמעות שנמצאו על השולחן - של שולחני הן, **מאי אריא דתני** שאם מצא **בין הכסא לשולחני** - הרי הם **של שולחני**? **ליתני** חידוש גדול יותר, שאם מצא **על השולחן**, אף שגם הלקוחות מניחים שם את מעותיהם - הרי הם של שולחני!

אי נמי, ליתני "**מצא בשולחנות**", דהיינו בבית השולחני, שאז היה משמע שנמצאו המעות על קרקע הבית, **כדקתני ברישא** גבי חנות: **מצא בחנות** - הרי אלו **שלו**!

אלא, מזה שלא שנה התנא כך, אלא שנה "מצא לפני שולחני", **שמע מינה**, **שאפילו** אם היו **מונחין** המעות **על גבי שולחן** - **הרי אלו שלו**. שלשון "לפני", משמע אף על השולחן שלפניו.

שנינו במשנתנו: **הלוקח פירות מחבירו וכו'**.

דף כז.

אמר ריש לקיש משום רבי ינאי: **לא שנו** שהרי אלו שלו - **אלא** (תחילת העמוד) **באדם הלוקח מן התגר** [שקנה את הפירות מסוחר, שלוקח פירות מהרבה בני אדם, ומוכרן אחר כך לאחרים], שאין ידוע ממי הגיעו הפירות, ולכן אין הלוקח יודע למי להחזיר את המעות. ובהכרזה אין תועלת, שהרי אין במעות סימן.

אבל בלוקח מבעל הבית - **חייב להחזיר לו** את המעות, שודאי שלו הן [625].

וכן תני תנא קמיה דרב נחמן: **לא שנו** - **אלא בלוקח מן התגר**.

אבל בלוקח מבעל הבית - **חייב להחזיר**.

אמר ליה רב נחמן: **וכי בעל הבית בעצמו דשן** [דש את התבואה]? הרי פועלים הרבה דשו אותה. וכיון שכן, יתכן שמהם נפלו המעות, ולמה חייב להחזירן לבעל הבית?

אמר ליה: **איסמיה** [האם אסיר את ברייתא זו מגירסתי]?! **אמר ליה**: **לא** לכך נתכוונתי! אלא, **תתרגם מתניתין**, שמדובר **כגון שדשן על ידי עבדו ושפחתו הכנענים**, שבכהאי גוונא ודאי שהמעות של בעל הבית, בין אם נפלו ממנו, ובין אם נפלו מעבדיו הכנענים, שהרי מה שקנה עבד - קנה רבו.

מתניתין:

כתוב במקרא: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך וגו' וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם".

[625] ולא נתייאש מהן, משום שהוא יודע למי מכר את הפירות, ויכול לתבוע ממנו את המעות. וכתבו הראשונים, שאם הלוקח עצמו תגר, אף בלוקח מבעל הבית, שיודע למי להשיב את המעות, הרי אלו שלו. והטעם, משום שבעל הבית מתייאש, לפי שדרך התגרים לקנות מזה ולמכור לזה, וחושש בעה"ב שבינתיים מכרן כבר התגר לאחר.

אף השמלה היתה בכלל כל אלו [בתוך הכלל של "וכן תעשה לכל אבדת אחיך וגו'", כמבואר בגמרא]. **ולמה יצאת** במקרא מיוחד "וכן תעשה לשמלתו"?

להקיש אליה שאר אבידות, **ולומר לך: מה שמלה מיוחדת** בדברים אלו, **שיש בה סימנין**, שהרי בדרך כלל יש בבגדים סימן, וכן **יש לה תובעין**, שהרי ודאי נעשתה בידי אדם, ולא באה מן ההפקר [627], **אף כל דבר שיש בו סימנין, ויש לו תובעים - חייב להכריז** [626] [629]. אבל דבר שאין בו סימן, או דבר שאנו יודעים שנתייאשו ממנו בעליו [628], אין חייב להכריז עליו.

גמרא:

והוינן בה: **מאי** היא מה ששנינו במשנה "**בכלל כל אלו**"?

---

[626] הקשה הפנ"י, למאן דאמר שברי ושמא - ברי עדיף, למה צריך פסוק ללמדנו שמחזירין אבידה, הרי האובד טוען בטענת ברי שהאבידה שלו, שהוא מכירה בטביעות עין, והמוצא טוען שמא, שהרי אינו יודע של מי היא, ואם כן, יש לו להחזיר אפילו בלא סימן, מטעם ברי ושמא - ברי עדיף! וביותר, שהרי אין כאן למוצא חזקת ממון, ובאופן כזה לכולי עלמא ברי עדיף! אמנם לדעת התוס' דסבירא ליה שרק בברי טוב ושמא גרוע אמרינן דברי עדיף, לא קשיא מידי, שהרי כאן הברי גרוע, שיודע האובד שאין המוצא יכול להכחישו. והשמא טוב, שהרי אין על המוצא לדעת מי הבעלים. אבל לשיטת הרמב"ן [הביאו בעל התרומות שער ל"ט ח"ב] שלא חילק בכך, וסבירא ליה דלעולם ברי עדיף, יקשה! ותירץ, שכנגד טענת הברי של התובע, יש רובא דעלמא הסותרו, ואין מועילה טענת ברי להוציא מן הרוב. שהרי הולכין בממון אחר הרוב, במקום שאין מוציא ממוחזק. ועיין בשו"ת חתם סופר [אבהע"ז ח"א סימן נ"ד] מה שהקשה עליו. עוד כתב [במסכת כתובות י"ב ב], דהאי דאמרינן דברי עדיף, היינו משום שחזקה שאין אדם תובע - אלא אם כן יש לו עליו, ומשום ש"אחזוקי אינישי ברשיעי - לא מחזיקינן", וסברא זו אינה באבידה, שלא דברה תורה - אלא כנגד הרמאים, שמורים היתר לעצמם ואומרים, הרי הדבר מונח תחת יד המוצא מבלי בעלים, וקל בעיניהם לשקר ולטעון ששלהם הוא. והגרעק"א [בשו"ת, סימן צ'] תירץ, דהאי דאמרינן דברי עדיף, היינו דווקא כשיש שני בעלי דברים. אבל הכא הרי המוצא אינו בעל דין כלל, והספק הוא רק שמא המציאה של אדם אחר שאינו לפנינו. והגר"ש שקאפ [שערי ישר, שער ו' פרק י"ד] כתב, שדין השבת אבידה הוא, שישמור המוצא את האבידה עד שיתאמת אצלו בבירור מיהם הבעלים, ואז ישיבנה להם. וכיון שטענת ברי אינה בירור, אין די בטענה זו כדי להשיב אבידה. עיי"ש.

[627] כך כתב רש"י. והקשו עליו התוס' במסכת בבא קמא [ס"ו א], למה לי קרא להכי, פשיטא דשל הפקר פטור, דלמי יחזיר?! ובספר יראים [סימן קס"ח] כתב: "יש לה תובעין, פירוש, דברים שיש לתלות שהיו לו בעלים. אבל אם מצא דברים שיש לומר שלא היו לו בעלים, אפילו הוא ספק, אינו מצוה להשיב וכו'. וטעמא, דומיא דשמלה בעינן". וכתבו האחרונים, שכוונתו ליישב קושית תוס' על רש"י, דאתי קרא לאפוקי דבר שבא מן ההפקר, וספק לנו אם זכה בו אדם ואבד ממנו - או לא, שאין חייב להתעסק בו להשיבו, כיון שלא הוחזק בבעלים ודאי. אמנם בחי' חתם סופר כתב, דלא נתכוין רש"י לדבר הפקר, אלא לדבר שנתייאשו הבעלים ממנו - והפקירו.

[628] כך כתב רש"י. והקשו הראשונים, מנא ליה שבא הכתוב למעט דבר שנתייאשו ממנו בעליו, שמא מה שאמר הכתוב שמלה, מדובר אף כשנתייאש ממנה, דאפ"ה צריך להחזיר, ולא בא הכתוב למעט אלא דבר שאינו עשוי ביד אדם, שהוא הפקר ודאי!

[629] הקשו, למה נקט התנא "חייב להכריז", ולא "חייב להחזיר", הרי דבר שאין בו סימן אין צריך להחזיר אפילו אם הביא עדים, ולמה נקט לשון שמשמע שרק אינו חייב להכריז, אבל אם הביא האובד עדים - חייב להחזיר לו?! וכתב בקרית ספר [פי"ג], שמוכח מכאן, שדין ההכרזה - מדאורייתא הוא, ובכלל מצות "השב תשיבם" הוא. שכל מה שביד המוצא לעשות כדי שתושב האבידה לבעליה - מצוה עליו לעשות. וכן כתב במשך חכמה על הפסוק "ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו", שבאה התורה ללמדנו, שצריך להכריז על האבידה. עיי"ש. ואם אינו מכריז, הרי הוא בלאו של "לא תוכל להתעלם". וכן משמע בפירוש רבינו בחיי על התורה, שכתב: "וזה שאמר לא תוכל להתעלם, אין להבין אותו בהשבת אבידה לבד, אלא הוא דין בשאר כל הפרטים ושאר כל התועלות שביד האדם להביא לחבירו וכו', הרי הוא חייב בכולן".

אמר רבא: **בכלל** מה שנאמר במקרא: "וכן תעשה ל**כל אבדת אחיך** וגו' לא תוכל להתעלם", שהרי מקרא זה כולל כל סוגי האבידות, ובכלל זה גם שמלה.

אמר רבא: אמנם נתבאר במשנתנו למה פירט הכתוב "שמלה", אבל עדיין צריך לבאר **למה לי דכתב** ופירט **רחמנא** את שאר הדברים: "**שור**", "**חמור**", "**שה**", ו"**שמלה**"? ומבאר רבא: **צריכי** [הוצרכה התורה לפרט דברים אלו], משום שמכל אחד מפרטים אלו נשמע חידוש.

דאי כתב רחמנא דין השבה רק ב**שמלה**, **הוה אמינא שהני מילי** שמחזירים אבידה, דווקא **בעדים דגופה**, **וסימנין דגופה**. כשיש עדים שמעידים על גוף האבידה שהיא שייכת לבעל האבידה, או שיש לו סימנים בגוף האבידה.

אבל להחזיר **חמור בעדים דאוכף**, **וסימנין דאוכף**, שמעידים על האוכף שהוא שלו, או שיש לו סימנים באוכף שהוא שלו - **אימא שלא מהדרינן ליה** את החמור בסימנים אלו, לצורך זה **כתב רחמנא** מקרא מיותר "**חמור**", ללמדנו **דאפילו חמור בסימני האוכף** [630] - מחזירים [631].

ועדיין נותר לנו לבאר, "**שור**", ו"**שה**" **דכתב רחמנא** - **למה לי**? איזו רבותא יש בהם?

"**שור**" - ללמדנו **דאפילו לגיזת זנבו**. שצריך להחזיר אפילו את השיער שבסוף זנבו [אם נגזז ממנו] [632].

ו"**שה**" - **ל**ללמדנו שצריך להחזיר גם את **גיזותיו** של השה.

---

[630] נחלקו האחרונים אם מחזירין אף אוכף בסימני חמור. החתם סופר [בשו"ת, אהע"ז ח"א סימן צ'] כתב שאין מחזירין, משום שיש לחוש שאבד החמור מזה שטוען עתה שהוא שלו, ומצאו אחר ושם עליו אוכף, ושוב אבד מן השני. ועתה שנמצא החמור, הרי החמור שייך לאדם אחד, והאוכף - לאחר. אבל יש שכתב להיפך, דאם מחזירין חמור בסימני אוכף, אף שהאוכף טפל לחמור [וכך הוא לשון הרמב"ם: "השמלה בכלל כל אבידת אחיך היתה, וכן השור והשה והחמור. ולמה פרט הכתוב חמור - להחזירו בסימני מרדעת, אע"פ שהסימן בדבר הטפל לו - יחזיר"], כל שכן שמחזירין אוכף בסימני חמור.

[631] בחתם סופר ביאר, דקמ"ל קרא, דאף שבדרך כלל חיישינן לשאלה, בכל זאת מחזירין חמור בסימני אוכף, דהא אמרינן לקמן שאין אנשים שואלין אוכף, משום דמסקב ליה לחמרא ובחזון יחזקאל [תוספתא פ"ב הל"ב] כתב, דאכן פשוט הוא שסימני האוכף ראיה הם שאף החמור שלו, וכפי שאמרנו לעיל, גבי כלי ולפניו פירות, שמחזירין את הפירות אם נתן את סימני הכלי. אלא שכאן מיירי שיש סימן בחמור, והוא אינו יודע אלא את סימני האוכף, וקמ"ל קרא דאפ"ה מחזירין. [ועיי"ש שכתב דהיינו אף לשיטת הראב"ד שכתב שאם יש באבידה סימנים מובהקים ולא אמרם, ש"מ שאין האבידה שלו]. וכך משמע קצת ברש"י [ד"ה בסימני אוכף], שכתב: "אם אין לו סימן בחמור, ויש לו סימן באוכף שעליו", דמשמע שאכן יש סימן גם בחמור, אלא שהאובד אינו יודעו. ובערוך השלחן [סימן רס"ב סעיף כ"ג] כתב, דהאי דמחזירין חמור בסימני אוכף, היינו דווקא כשנותן האובד אמתלא למה אינו יודע את סימני החמור, כגון שחדש הוא אצלו. אבל אם לא, הרי מוכח שאינו דובר אמת, ואין מחזירין לו.

[632] כך פירש רש"י. והקשו התוס', היכי דמי, אם מדובר שיש בה שוה פרוטה - פשיטא שמחזיר, ואם לאו, הרי ממעטינן לקמן מהשבה פחות מש"פ! ופירשו, דאתא לאשמועינן, שחייב המוצא לגוזזה בעתה, אף שאין בה שוה פרוטה באותה שעה [וכתבו המפרשים, דכל שכן שחייב לגוזז אם שוה פרוטה]. ובטעם הדבר כתב הצל"ח, דאף שאין בגיזה שוה פרוטה, הרי כשיחזור ויגדל שנית שוב יצטרך לגוזזה, ויצטרך בידו שוה פרוטה להחזיר לבעלים. ויש ראשונים שפירשו, שבא הכתוב לחייב להחזיר גיזה שאינה שוה פרוטה, דכיון שבעיקר האבידה יש חיוב השבה, חייב להחזיר את כל הנטפל אליה, אף שאין בו ש"פ. ובאור זרוע הביא בשם רבינו ברוך מארץ יון: "דאם

והוינן בה: **ולכתוב רחמנא "שור"** ללמדנו **דאפילו לגיזת זנבו**, ואנו נדע מעצמנו שאם צריך להחזיר גיזת זנבו, **כל שכן שה לגיזותיו!** [633] **אלא אמר רבא**: **"חמור" דבור**, המילה "חמור" שנאמרה במקרא של חיוב נזקי בור: "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור בעל הבור ישלם וגו'", **לשיטת רבי יהודה**, שסובר שחייב על נזקי כלים בבור, וחולק על חכמים שסוברים שדורשים "חמור - ולא כלים", ואם כן, לשיטתו מילה זו - יתירא היא [634], וכן המילה **"שה"** דמקרא של **אבידה**, שיתירה היא **לדברי הכל** -

קשיא!

ומקשינן: **ואימא** שמה שנאמר "שה" - **לחיוב** השבת **הגללים** של הבהמה **הוא דאתא!** שאם היה כתוב רק "שור", היינו סוברים שרק את גיזת זנבו צריך להחזיר. אבל גללים, שאינם חשובים, אין צריך להשיב. לכן נאמר "שה", ללמדנו שאף גללים צריך להשיב! [635] ואמרינן: **גללים - אפקורי מפקר להו** בעליהם [636] למי שמצא את הבהמה, וטורח בה להשיבה [637].

מצא גיזי זנב שור ואין לו בהם סימן, יביא השור בזנבו הגזוז - ויקחם. וכן לשה". ועוד הביא: "שאם יוציא הצמר של זנבו, ויהיה דומה לצמר של אותו השור, הרי אלו שלו".

[633] הקשה הפנ"י, נימא מה שנאמר שה, היינו לגיזות שגדלו לאחר שנתייאשו הבעלים מן השה, דאז, לענין גוף השה אין היאוש מועיל, כיון שבא ליד המוצא קודם שנתייאשו הבעלים, אבל לענין הגיזות, ששבחו לאחר יאוש, הוה אמינא שיהיו של המוצא, כיון שבהיתר באו לידו, קמ"ל קרא שצריך להחזירן עם השה! ותירצו האחרונים על פי מה שכתב הרמב"ן, דלהכי לא מהני יאוש לאחר שבא ליד המוצא, מפני שהמוצא נעשה שומר של הבעלים, וידו כיד הבעלים, ונחשב כיאוש ברשות - שאינו מועיל. וכיון שכן, אם כן גם הגיזות שגדלו אחר כך - ברשות הבעלים השביחו, ואין צריך לרבות שהם בתורת השבה.

[634] הקשו התוס' במסכת בבא קמא [נ"ד א], למה לא אמר רבא שבאה המלה "חמור" למעט שטרות, שאם הוזקו שטרות בבור, אין חייבין עליהם? ובשו"ת רדב"ז [ח"ב ס' תת"ז] הקשה כך גם על מה שאמר רבא ש"שה" קשיא, למה לא נאמר שבאה המלה "שה" למעט שטרות מהשבת אבידה? [ומה שלא הקשו כן שאר הראשונים, היינו משום דסבירא ליה שיש מצות השבת אבידה בשטרות, מריבויא ד"כל אבידת אחיך"]. ותירץ בתוס' הרא"ש, דכיון שאפילו השורף שטרותיו של חבירו - אין מתחייב עליהם מטעם אדם המזיק, כל שכן שלא יתחייב עליו משום בור. וכן תירץ הרדב"ז לענין השבת אבידה, דפשיטא שאם אבדו - אין חייב בהשבתן. אמנם בשו"ת חתם סופר [אהע"ז ח"א סימן נ"ו] כתב שיש חיוב השבת אבידה בשטרות, מדכתיב "כל אבידת אחיך".

[635] כך פירש רש"י. ובתוס' הרא"ש כתב, ששאלת הגמרא היא, שמא בא הכתוב ללמדנו שחייב בשבח האבידה לענין גללים, דהיינו, שיעמיד את הבהמה במקום שלא ילכו הגללים לאבוד.

[636] הש"ך [סימן רס"א סק"ג] כתב, שמוכח מכאן, שהמפקיר אינו צריך לומר בפיו שהוא מפקיר, אלא כל שמתוך מעשיו ניכרת מחשבתו שמתכוין להפקיר - הוי הפקר. שהרי לא הפקיר בפיו את הגללים, ואעפי"כ הוי הפקר! [ועיי"ש שמשיג על הב"ח שמדייק מל' הרמב"ם שצריך להוציא בפיו. אמנם הב"ח עצמו כתב בסימן רע"ג, שמודה הרמב"ם במקום שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו].

[637] כך כתב רש"י. והעיר הרש"ש, למה לא פירש רש"י שמפקירן לכל? ועוד, הרי הפקר אינו מועיל עד שמפקיר לכל אדם! וכתב, שכוונת הגמרא, שנתנן במתנה או שמחל למי שטרח בו, וכפי שכתבו התוס' להלן [ס"ח ב], שהוא מוחל הגללים בשביל השבת הקרן. עוד תירץ בדעת רש"י, שכיון שמפקירם לכל מי שיטרח בהשבתם, הוי כהפקר לכל.

ומקשינן: **ודילמא** מה שכתבה התורה "שה", **להשמיענו שמחזירים אבידה בסימנין הוא דאתא? דאיבעיא לן** להלן: האם השבת אבידה על פי **סימנין**, **מדאורייתא** היא, **או** שאכן מדאורייתא מחזירים רק על פי עדים, שמעידים שהאבידה אכן שייכת לתובעה. ורק **מדרבנן** מחזירים גם על פי סימנים.

לכך **כתב רחמנא "שה"**, להשמיענו **דאפילו בסימנין מהדרינן**. ואם כן, נפשוט מכאן **שסימנין דאורייתא!**

אמרי, מדקתני להו תנא את עניין **הסימנין גבי שמלה, דקתני: מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנין ויש לה תובעין - חייב להכריז, אף כל דבר שיש בו סימנין ויש לו תובעין - חייב להכריז, שמע מינה ד"שה" - לאו לסימנין הוא דאתא**, אלא לענין אחר, שאין אנו יודעים מהו.

תנו רבנן: מה שנאמר בענין השבת אבידה "**אשר תאבד**" - ללמדנו בא, שדווקא דבר שנחשב "אבידה" - צריך להחזיר, **פרט לאבידה שאין בה שוה פרוטה**, שאינה נחשבת אבידה[638].

רבי יהודה אומר: דבר זה נלמד מהמילה "**ומצאתה**", שמשמע, שצריך להשיב דווקא דבר שנחשב מציאה, **פרט לאבידה שאין בה שוה פרוטה**, שאינה נחשבת מציאה.

מאי בינייהו? מאי נפקא מינה, סוף סוף שניהם למדים מהמקרא, שאבידה שאין בה שוה פרוטה - אין צריך להשיבה!

אמר אביי: אכן אין נפקא מינה למעשה, אלא **משמעות דורשין - איכא בינייהו**. דהיינו, מהיכן אפשר ללמוד דין זה.

מר, תנא קמא, **נפקא ליה** [יוצאת לו משמעות זו] מהמילים "**אשר תאבד**".

ואילו מר, רבי יהודה, **נפקא ליה מ"ומצאתה"**. והוינן בה: **ולמאן דנפקא ליה מ"אשר תאבד"**, תנא קמא, **האי "ומצאתה" - מאי עביד ליה**, מה הוא למד ממקרא זה?

ואמרינן: **ההוא**, אותו מקרא, **מיבעי ליה לכדרבנאי** [נצרך כדי ללמוד ממנו את הדין שאמר רבנאי].

---

[638] כתב המחנה אפרים [הל' גזילה סימן א'], שמה שמיעטה תורה פחות משוה פרוטה, היינו דווקא שאינו חייב לטרוח בהשבתה. אבל עדיין אינה מותרת למוצא - אלא אחר יאוש בעלים. ואף שבא ליד מוצא קודם יאוש, יכול לזכות בה משנתייאשו הבעלים. שכיון שלא נתחייב בהשבתה, לא בא לידו באיסור, ונחשב כאילו מונחת על גבי קרקע, שאין המוצא נעשה שומר עליה, ואין ידו כיד הבעלים, ולכן יכול לזכות בה אחר יאוש. ובאבן האזל כתב, שכן מוכח מל' הרמב"ם, שכתב: "אבידה שאין בה שוה פרוטה, אינו חייב להטפל בה, ולא להחזירה". הרי שלא כתב הרמב"ם שהאבידה של מוצאה, אלא רק שאינו חייב להטפל בה. אמנם בשערי ישר [שער ד' פ"ח] כתב, דכל שמיעטו הכתוב ממצות השבה, מותר למוצא לזכות בו.

דאמר רבנאי: כתוב בענין השבת אבידה: "וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו **ומצאתה**". ומה שנאמר בפסוק זה "ומצאתה", בלשון עבר - **דאתאי לידיה** [שבאה כבר לידו] **משמע**.

ובא הכתוב להשמיענו, שמה שנאמר במקרא זה "אבדת אחיך", שמשמע שחייב להשיב רק אבידת ישראל, ולמעט אבידת נכרים [639], אין כוונת הכתוב לומר רק שאין צריך לטרוח ולהגביהה. אבל אם כבר הגיעה לידו - חייב להחזירה, אלא, אף אם כבר הגיעה האבידה לידו - אין צריך להשיבה, אלא מותרת היא לו [640].

ולמאן דנפקא ליה למעט דבר שאין בו שוה פרוטה **מ"ומצאתה"**, **האי "אשר תאבד" - מאי עביד ליה**?

מבעי ליה לכדרבי יוחנן.

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: מניין לאבידה ששטפה נהר - שהיא מותרת?

שנאמר: "**כן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה**". שהלשון "אשר תאבד ממנו" משמע, **מי שאבודה הימנו - ומצויה אצל כל אדם** אחר. **יצתה** אבידה **זו ששטפה נהר**, **שאבודה הימנו** - ואף **אינה מצויה אצל כל אדם**. וכיון שהוצרך לכתוב "ממנו", כתב גם "אשר תאבד".

---

[639] הגרעק"א [הובא בפתחי תשובה חו"מ סימן רס"ו] דן, אם הפקיד עכו"ם חפץ ביד ישראל וקבל הישראל אחריות, ואבד מן הישראל, האם יש בזה דין השבת אבידה. שהרי אף שגוף החפץ של עכו"ם, מכל מקום הרי הוא מציל את הישראל מהפסד! או דלמא, סוף סוף גוף החפץ - של עכו"ם הוא! ונשאר בצ"ע לדינא.

[640] בגמרא בבבא קמא [קי"ג ב] איתא בהאי לישנא: "אמר רב, מנין לאבידת הכנעני שהיא מותרת, שנאמר לכל אבידת אחיך. לאחיך אתה מחזיר, ואי אתה מחזיר לכנעני. ואימא הנ"מ היכא דלא אתא לידיה, דלא מחייב לאהדורי בתריה, אבל היכא דאתי לידיה, אימא ליהדריה, אמר רבינא: ומצאתה - דאתאי לידיה משמע". ונחלקו הפוסקים בדין אבידת עכו"ם. הב"ח [יו"ד סימן קמ"ו] כתב, שנתמעטה רק מדין השבת אבידה, אבל לא הותרה לכל אדם. ולכן אינו יכול לזכות בה המוצא מיד, אלא רק לאחר יאוש בעלים. [ועיין בביאור הלכה סימן תקפ"ו ס"ג שכתב שכוונת הב"ח רק לענין גזל עכו"ם, אבל לענין השבה מודה הוא שנפקע כחו של העכו"ם, ואין צריך יאוש בעלים. אמנם ביו"ד כתב הב"ח בפירוש שאף באבידה הדין כן]. אבל הגרעק"א [בחי' למסכת ב"מ בהשמטות] כתב, שהתירה הכתוב את אבידת העכו"ם למוצאה, והרי היא שלו אף בלא יאוש בעלים. וכן כתב הגרש"ש בשערי ישר [שער ד' פ"ח]. וכתב באבן האזל, שאף הרמב"ם, דסבירא ליה גבי אבידה שאין בה שוה פרוטה, וכן גבי אבידה מדעת, שמיעטתן תורה רק מחיוב השבה, אבל אסור לרואה ליטלן לעצמו, הכא יודה שהרי היא שלו. והיינו טעמא, שהרי ביארו האחרונים, שאיסור גזל עכו"ם אינו מחמת הלאו ד"לא תגזול" האמור בישראל, אלא מקרא ד"ואכלת את כל העמים אשר ה' אלקיך נתן לך", דמשמע דהיינו דווקא בזמן שהם מסורין בידך, ולא בזמן שאינם מסורין, ולכן איסור גזילת עכו"ם הוא רק אם גוזל באלימות ובחזקה. ואם כן, אבידת עכו"ם, אף אם לא היה ממעטה הכתב, היינו יודעים שאינו חייב בהשבתה, שהרי אף על גזילתו אין אנו מוזהרין - רק שלא ליטול בחזקה, וכל שכן שאין אנו מוזהרים לשמור ממונו שלא יפסד. אלא על כרחך אתא קרא למימר, שהרי היא של מוצאה. אמנם דנים האחרונים, האם מיד כשאבדה האבידה מהעכו"ם - הויא הפקר, או שלא יצאה מרשותו עדיין - עד שתבא לרשות ישראל, ורק הותרה למוצאה.

ואידך, רבי יהודה, שממעט מ"ומצאתה" אבידה שאין בה שוה פרוטה, **הא** דאמר **רבנאי - מנא ליה**? [641]

נפקא ליה מהאות וי"ו של המילה "**ומצאתה**", שיתירה היא, ומשמע - שנמצאה כבר, והיא בידו.

ואידך, תנא קמא, שממעט מ"אשר תאבד ממנו" אבידה שאין בה שוה פרוטה, **הא דרבי יוחנן - מנא ליה**?

נפקא ליה מהמילה "**ממנו**" שנאמרה באותו מקרא, שמשמע שדווקא ממנו היא אבודה, אבל לשאר אדם - מצויה היא. ו"אשר תאבד" בא למעט אבידה שאין בה שוה פרוטה.

ואידך, רבי יהודה, סובר שצריך את כל המשפט "אשר תאבד ממנו" לדרשה זו, משום שהמילה "**ממנו**" לבדה **לא משמע ליה** לדרוש ממנה.

רבא אמר: יש גם נפקא מינה למעשה בין תנא קמא לרבי יהודה:

פרוטה שהוזלה, אבידה שהיתה שוה פרוטה בשעת האבידה, והוזלה לאחר מכן, ובשעת המציאה היתה שוה פחות משוה פרוטה - **איכא בינייהו**.

מאן דאמר שממעטים פחות משוה פרוטה **מ"אשר תאבד"**, אם כן, במקרה של פרוטה שהוזלה **איכא שוה פרוטה**, כי לשון "אשר תאבד" משמע בשעת אבידה, והרי אז היה באבידה שוה פרוטה.

ואילו **מאן דאמר** שממעטים **מ"ומצאתה"** - בכהאי גוונא **ליכא** שוה פרוטה, שלשון "ומצאתה" משמע בשעת מציאה, והרי אז כבר הוזלה, ואינה שוה פרוטה.

ותמהינן: **ולמאן דאמר** שלמדים מ"**אשר תאבד**", סוף סוף **הא בעינן** שיתקיים גם "**ומצאתה**" - **וליכא**, שהרי בשעת המציאה אין בה שוה פרוטה, שהרי הוזלה לבסוף! [642]

אלא, **פרוטה שהוקרה**, שבשעת האבידה היתה האבידה שוה פחות מפרוטה, ולאחר מכן, בשעת המציאה, נתייקרה, ונעשתה שוה פרוטה - **איכא בינייהו**.

---

[641] כתב הפנ"י, שהיה אפשר לתרץ שר"י סובר שגזל עכו"ם מותר, ואם כן, אין צריך להתיר אבידת עכו"ם משהגיעה לידו, שהרי אף גזילתו מותרת! והגרעק"א כתב, שעדיין צריך את הפסוק לגבי חפץ של עכו"ם שהפקידו אצל ישראל באחריות, ואבד מן הישראל, שבאופן כזה ודאי יש איסור גזל, שהרי הוא באחריות הישראל, ומכל מקום לענין השבת אבידה מתמעט מן הפסוק "אבידת אחיך", כיון שגוף החפץ - של עכו"ם הוא.

[642] הקשו האחרונים, למה לא אמרה הגמרא, ש"ומצאתה" אתא לכדרבנאי, וכפי שאמרה הגמרא לעיל לדברי אבייי! וכן להלן, שאומרת הגמרא "פרוטה שהוקרה איכא בינייהו וכו'", ומקשה הגמרא, ולמאן דאמר ומצאתה, הא בעינן "אשר תאבד" - וליכא, היה לו לתרץ ש"אשר תאבד" בא לכדרבי יוחנן, להתיר אבידה ששטפה נהר! וביאר הפנ"י, שכך היא קושיית הגמרא: אמנם אפשר להעמיד את הפסוק "ומצאתה" לכדרבנאי, אבל עדיין, אם משמעות "אשר תאבד" למעט פחות משוה פרוטה, שאין עליה שם אבידה, אם כן, גם "ומצאתה" משמע כך, שאין על פחות משוה פרוטה שם מציאה. שהרי "אשר תאבד" ו"ומצאתה" נאמרו בפסוק אחד, ומשמעותו של זה - כמשמעותו של זה. ואם כן, למה יתחייב להחזיר אבידה שהוזלה בשעת מציאה? וכן גבי האי דבסמוך, אם "ומצאתה" משמע שאין על פחות משוה פרוטה שם מציאה, אם כן, גם "אשר תאבד" משמע שאין על פחות משוה פרוטה שם אבידה. ואם כן, למה יתחייב להחזיר אבידה שלא היה בה שוה פרוטה בשעת האבידה?

מאן דאמר שלמדים מ"**ומצאתה**" - בכהאי גוונא **איכא** שוה פרוטה, שהרי בשעת מציאה היתה שוה פרוטה!

ומאן דאמר שלמדים מ"**אשר תאבד**" - בכהאי גוונא **ליכא** שוה פרוטה, שהרי בשעת האבידה לא היה בה שוה פרוטה!

ותמהינן: **ולמאן דאמר** שלמדים מ"**ומצאתה**", סוף סוף **הא בעינן** שיתקיים גם "**אשר תאבד**" - **וליכא**, שהרי בשעת האבידה, לא היה בה שוה פרוטה!

אלא, אבידה שהיתה שוה **פרוטה** בשעת האבידה, **שהוזלה** לאחר מכן, ושוב **חזרה והוקרה** ונעשתה שוה פרוטה בשעת המציאה - **איכא ביניהו**. **מאן דאמר** שלמדים מ"**אשר תאבד**" - בכהאי גוונא **איכא** שוה פרוטה, שהרי גם בשעת האבידה וגם בשעת המציאה היתה שוה פרוטה.

ומאן דאמר שלמדים מ"**ומצאתה**", **בעינן דאית בה שיעור מציאה משעת אבידה ועד שעת מציאה**. שמהוי"ו של המילה "ומצאתה", משמע שצריכה להיות המשכיות משעת "אשר תאבד" - ועד שעת "ומצאתה". ואם כן, בכהאי גוונא, שהיה זמן בין שעת האבידה לשעת המציאה שלא היתה שוה פרוטה, אין חייב להחזיר [643].

ועתה חוזרת הגמרא לבעיה שהוזכרה כבר לעיל בדרך אגב.

[643] כתב הרמב"ם: "אבידה שאין בה שוה פרוטה, אינו חייב להטפל בה, ולא להחזירה". והקשו המפרשים, למה לא הזכיר הרמב"ם את דין הגמרא, שצריך שתהא האבידה שוה פרוטה בשעת האבידה ובשעת המציאה? עוד הקשו, למה השמיט הרמב"ם את הדין שנחלקו בו חכמים ורבי יהודה, בפרוטה שהוקרה והוזלה וחזרה והוקרה, שהלכה כחכמים שחייב בהשבתה? ותירץ המעשה רוקח, שכלל הרמב"ם דין זה במה שכתב בתחילת פרק י"ג: "המוצא אבידה שהוא חייב להחזירה וכו', אפילו היתה שוה פרוטה בעת המציאה - והוזלה, חייב להכריז". שכוונתו בזה, שאם בעת האבידה ובעת המציאה היתה שוה פרוטה, לא אכפת לן בהוזלתה, בין הוזלה בין אבידה למציאה, ובין לאחר המציאה. ועל הקושיא הראשונה תירץ הב"ח, שלא הוצרך הרמב"ם לכתוב את הדין שצריך שתהא שוה פרוטה בשעת האבידה, דפשיטא שאם לא היתה שוה פרוטה - אין חייב להחזיר, אף שבשעת מציאה היתה שוה פרוטה, שהרי לא אבד ממנו שום ממון. ומה שהגמרא סברה לומר שפרוטה שהוקרה - חייב בהשבתה אליבא דרבי יהודה, היינו כפי שכתבו התוס', דהוה סלקא דעתך לרבויי מקרא ד"כל אבידת אחיך". אבל אליבא דאמת, צריך את מקרא זה להאי דדרשינן בספרי: "אין לי אלא אלו בלבד. שאר אבידה מנין? ת"ל לכל אבידת אחיך". ובאבן האזל כתב, שהשמיט הרמב"ם את הדין שצריך שתהא האבידה שוה פרוטה בשעת אבידה, משום דסבירא ליה להלכתא, שבאופן כזה חייב בהשבתה. ובראייתו מהמשנה להלן [נ"ה א]: "המוצא אבידה שהיא שוה פרוטה, חייב להכריז". משמע שהעיקר תלוי בשווי האבידה בשעת מציאתה. שאם יש בה באותה שעה שוה פרוטה - חייב להכריז, אף שלא היה בה שוה פרוטה בשעת אבידתה. וע"ע בטור סימן רס"ב, ובב"ח ובפרישה שם. אמנם למאירי שיטה אחרת בסוגיין. וז"ל: "אבידה שאין בה שוה פרוטה בשעת מציאה, אעל פי שהוקרה, או שאין בה שוה פרוטה עכשיו כשהוא נזקק להחזירה, אעל פי שהיתה שוה פרוטה בשעת מציאה - אינו חייב להחזירה. הא אם היתה שוה פרוטה בשעת מציאה והוזלה, ואחר כך חזרה לאיתנה, הרי זה חייב להחזיר או להכריז". הרי שהוא מפרש את מחלוקת רבנן ורבי יהודה בהוקרה והוזלה וחזרה והוקרה, דמיירי לאחר שעת המציאה. שאם הוזלה אחר כך - נפטר מהשבה לכולי עלמא. ואם חזרה והוקרה אצלו, נחלקו בדבר רבנן ורבי יהודה, והלכה כרבנן שחייב.

איבעיא להו לבני בית המדרש: האם דין השבת אבידה על פי **סימנין**, בלי עדים - **מדאורייתא** הוא, **או** שמא רק **מדרבנן** מחזירין בסימנים, אבל מדאורייתא מחזירין רק על פי עדים? [644]

למאי נפקא מינה?

דף כז:

לעניין אהדורי [החזרת] **גט אשה** [646] שאבד מהשליח [645] המביאו לה מהבעל [לפני שהספיק לתתו לה], ומצאו אדם אחר, ואין לשליח עדים על כך שזהו הגט שהביא עמו, האם אפשר להחזירו לשליח **בסימנים** של הגט [שאם אין זה הגט שכתב הבעל, אי אפשר לגרש בו אשה זו, שהרי לא נכתב לשמה] [647].

---

[644] עיין בגור אריה [פירוש המהר"ל על התורה, פרשת ויצא כ"ט כ"ה], גבי מה שאמרו שמסר יעקב סימנים לרחל, ורחל מסרתן ללאה, שפירש שסמך יעקב על הסימנים, משום שהלכה שסימנים דאורייתא, והוי סימן מובהק, ולכן בלילה הרי היא רחל לענין דינא לסמוך עליו.

[645] כך פירש רש"י. והקשו עליו, למה לא פירש שאבד הגט מן הבעל שרוצה לגרש בו, או שאבד מן האשה, שאומרת שנתגרשה בגט זה? וביאר בעונג יו"ט [סימן כ"ן], שכל הצד שלא יועילו סימנים מדאו' הוא מתרי טעמי: חדא, דלמא אתרמי סימנים כסימנים. ועוד, דחיישינן למשקר, דלמא מחזא חזי, או שאומר את הסימנים כסומא בארובה. אבל אם היה רק חשש אחד, ודאי היינו סומכים על סימנים מדאורייתא. ולכן פרש"י שהבעיה היא בשליח, דאז איכא תרי חששי. אבל אם האשה טוענת שאבד ממנה, אזי יש רק חשש משקר. דמשום חששא דאתרמי - לא אכפת לן, שהרי אם אמת הוא שאבד גיטה, מה בכך שגט זה הנמצא לפנינו אינו הגט שלה, הרי הוא לה רק לראיה! וכן גבי בעל, איכא רק חששא דאתרמי. אבל לא חיישינן למשקר, שהרי בידו לכתוב גט ולגרשה!

[646] הקשה מהרי"ק [סימן קפ"ד], למה לא נקטה הגמרא נפק"מ גבי עדי מיתת הבעל, המכירים את המת על פי סימנים, שאם סימנים דאורייתא, הרי סמכינן עלייהו להתירה, ואם לאו דאורייתא - אין סומכין עליהן? ותירץ בקצוה"ח [סימן רנ"ט], דלהכי נקטה הגמרא נפק"מ גבי גט אשה, משום שבאבידה איכא תרי חששי, חדא, דלמא מתרמי עוד אחר שיש לו אותן סימנים, ועוד, דלמא מחזי חזי, או כסומא בארובה, ובשקר הוא בא לומר הסימנים, ושני חששות אלו יש גם בגט אשה. אבל בעידי מיתת הבעל אין חשש משקר, שהרי מדובר בשני עדים, אלא יש רק את החשש דלמא אתרמי מת אחר שיש בו אותם הסימנים. וכל בעיית הגמרא אינה אלא מצד חשש משקר, דמצד דלמא אתרמי - ודאי סמכינן אסימנים מדאורייתא, לכן נקטה הגמרא את הבעיה גבי אהדורי גט אשה בסימנים, דאילו גבי עדות אשה, פשיטא ליה שסומכין על הסימנים להתירה!

[647] הקשה הנודע ביהודה [תנינא אהע"ז סימן ס'], היאך למדים החזרת גט בסימנים - מהחזרת אבידה בסימנים, הרי באבידה אין בעל האבידה מוציא מיד מוחזק, ואין חזקה מנגדתו, מה שאין כן בגט, הרי אתה מוציא את האשה מחזקת אשת איש! ותירץ, שמזה שאמרה תורה להחזיר אבידה בסימנים, אנו למדים שסמכה תורה על סימנים גם נגד חזקה. שהרי לולא שאמרה תורה להחזיר בסימנים, היו הבעלים מתייאשים, והיתה האבידה של המוצא, שהיה קונה אותה ביאוש! וכשאמרה תורה שמחזירין בסימנים, הפקיעה את כח המוצא, שלא יוכל לזכות בה ולהחזיקה לעצמו. הרי שסימנים עדיפים על חזקה! ויש שתירצו, שהרי באבידה יש רובא דעלמא נגד זה שבא ונותן סימניה, וכיון שסומכים על סימנים נגד רוב, כל שכן שסומכין עליהם נגד חזקה, שהרי רובא וחזקה - רובא עדיף! ובשו"ת חת"ס [אהע"ז ח"א סימן נ"ו] ביאר, שהרי גם שטרות נכללים בכלל "כל אבידת אחיך" האמור בתורה, ואמרה תורה שמחזירין שט"ח למלוה בסימנים, והולך וגובה על פיהם מן הלוה! הרי שסמכה תורה על סימנים גם להוציא ממוחזק! [והמהר"ם שיק [אהע"ז סימן מ"ז] הוסיף לבאר, שהרי גם גט נכלל בכלל "כל אבידת אחיך", ואם סימנים דאורייתא, אם כן מפורש בתורה שמחזירין גט אשה בסימנים!] עוד תירץ בשו"ת חמדת שלמה [אהע"ז סימן כ"ג אות כ"ה], על פי מה שכתב רש"י, שמדובר לענין להחזיר גט אשה שאבד מן השליח המביאו לה - קודם שנתנו לה. דלהכי, כשמחזירין את הגט לשליח על ידי סימנים, אין זה נגד חזקת איסור אשת איש, שהרי כל זמן שלא ניתן הגט לאשה, הרי היא עומדת באיסורה. וכשאנו דנין על הגט אם אפשר לגרש בו, שפיר סמכינן על הסימנים להכשירו. וכיון שהוכשר הגט, שוב אפשר למסרו ליד האשה, ולהתירה מאיסורה. וע"ע באחרונים מה

אי אמרת שסימנים **דאורייתא** - **מהדרינן** לו את הגט על פי סימנים, ויוכל לגרש בו את האשה.

ואי אמרת שסימנים **מדרבנן**, אם כן, **כי עבוד רבנן תקנתא** שיחזירו אבידה על פי סימנים - דווקא **בעניין ממונא**, לפי שהפקר בית דין - הפקר. **אבל בענין איסורא**, כגון גט אשה - **לא עבוד רבנן תקנתא**, שהרי אין בכחם לעקור דבר מן התורה.

תא שמע מדברי משנתנו: **אף השמלה היתה בכלל כל אלו, ולמה יצאת? להקיש אליה, ולומר לך: מה שמלה מיוחדת, שיש לה סימנין ויש לה תובעין, חייב להכריז, אף כל דבר שיש לו סימנין ויש לו תובעין - חייב להכריז!**

מוכח מכאן, שדין סימנים נלמד מהמקרא![648] ודוחה הגמרא: אף ש**תנא** מזכיר את שני העניינים, סימנים ותובעין, מכל מקום, המקרא - לענין **תובעין אצטריכא ליה**, שחייבין להחזיר דווקא אבידה שיש לה תובעין, שלא נתייאשו בעליה. ומה שנקט התנא גם את עניין ה**סימנין** - **כדי נסבא**, אגב מה ששנה את ענין התובעין. ואכן אין דין זה נלמד מהמקרא, אלא מדרבנן הוא.

תא שמע ממה שאמר רבא לעיל, שמהמילה "**חמור**" שנאמרה בעניין אבידה, נלמד שמחזירין חמור אף **בסימני אוכף**[649], ומוכח מכאן שסימנים דאורייתא, שהרי עניין זה

שתירצו בזה. וע"ע בראשונים ובאחרונים שהקשו מההיא דלעיל [כ' א] גבי ההוא גיטא דאשתכח בי דינא דרב הונא, דאמרינן דחיישינן לשני שוירי אף שגבי ממון לא חיישינן כה"ג, כיון שאיסורא מממונא - לא ילפינן, ואם כן, היאך למדים איסורא מממונא לענין סימנים?

[648] הקשו האחרונים, למה לא דוחה הגמרא, שמה ששנינו שסומכין על סימנים מדאורייתא, היינו בסימנים מובהקין, שמבואר בסוגיין להלן, שאף אי אמרינן שסימנים לאו דאורייתא, מכל מקום סומכים על סימן מובהק! וכתב קצוה"ח, שמוכח מזה, שמה שנספקה הגמרא אם סימנים דאורייתא, היינו אף בסימנים מובהקין, שהסברא שלא יועילו סימנים, היינו מצד חשש משקר, דלמא מחזא חזי לה קודם לכן, או שאומר סימניה סתם, כסומא בארובה, וטעם זה שייך אף בסימנים מובהקין! ומה שמבואר להלן גבי עידי מיתת הבעל, שסומכין על סימנים מובהקין - אף אי סימנים לאו דאורייתא, היינו דווקא התם, דמיירי בעדים, דליכא חשש משקר. והחשש הוא רק דלמא אתרמי אחר שיש לו אותן סימנים, דבהכי אמרינן שפיר, דסמכינן על סימנים מובהקין מדאו'. ובקהלות יעקב [סימן כ"ו] הקשה על דבריו מהגמרא להלן, דאמרינן שמחזירין גט לאשה על פי סימן מובהק, כגון נקב יש בו בצד אות פלונית, חזינן שמועיל סימן מובהק גם לגבי חשש משקר, שהרי בגט, אם לא שיש חשש משקר, היינו מחזירין לה את הגט, ולא היינו חוששין דלמא אתרמי, משום שסוף סוף אם כך היא האמת, שהיא אבדה את גיטה, יש להחזיר לה את הגט אף אם אינו שלה, שיהא לה לראיה. והפנ"י והגרעק"א כתבו, שכיון שהמשנה לומדת דין סימנים משמלה, משמע שמדובר בסימן סתם, שסתם שמלה יש לה סימנים רגילים, ולא מובהקין. ובשו"ת כתב הפנ"י, שמוכח מכאן שאין בכלים סימנים מובהקין.

[649] כך פירש רש"י. ותוס' כתבו דברייתא היא, שמחזירין חמור בסימני אוכף. ולפי זה, מה שמתרצת הגמרא "אימא בעדי אוכף", היינו שמשבשין הברייתא. אמנם בנו"ב [תנינא אהע"ז סימן ס"ו] כתב, שאין צריך לשבש הברייתא. שאף שסומכין על העדים ולא על הסימנים, מכל מקום נקטה הברייתא "סימני אוכף", משום שעל פי הסימנים - ימצא עדים, וכפי שכתבו התוס' לעיל [ד"ה מה שמלה], שאף שסימנים לאו דאורייתא, ואין מחזירין אלא בעדים, מכל מקום על ידי הסימנים ימצא עדים, ואם אין בה סימנים - מתייאש.

נלמד מהמקרא![650]

ודוחה הגמרא: **אימא** שלמדים מהמקרא שמחזירין חמור אף **בעדי אוכף**, אם יש עדים שמכירין בטביעות עין שהאוכף שייך לו, מחזירין לו את החמור. אבל בסימנים - אין מחזירין מדאורייתא.

תא שמע: כתוב בענין השבת אבידה: "**והיה עמך עד דרש אחיך אתו**". ויש לתמוה: **וכי תעלה על דעתך שיתננו לו** המוצא לבעל האבידה **קודם שידרשנו**? והרי עד שבא אדם לדרוש את האבידה, אין המוצא יודע למי להחזיר!

אלא, **דרשהו**, את זה שבא וטוען שהוא בעל האבידה, **אם רמאי הוא**, **או אינו רמאי**[651]. וכך דורשים את הפסוק "עד דרש אחיך אתו": עד דרשך [עד שתדרוש אתה] את אחיך, אם דובר אמת הוא או לא.

מאי לאו, האם אין הכוונה שדורשין אם הוא רמאי **בסימנין**, שבודקין אם הוא בקי בסימני האבידה?![652] ומוכח מכאן, שסימנים דאורייתא!

ודוחה הגמרא: **לא**. הכוונה היא שדורשין **בעדים** אם הוא רמאי. שיביא עדים שהוא שלו[653].

---

[650] הקשו הרמב"ן והריטב"א [וכן נתקשו בזה האחרונים], למה אין הגמרא דוחה שמדובר שיש באוכף סימנים מובהקין, ולכן סומכין עליהם מדאורייתא! וכתבו הרמב"ן והריטב"א, שסימן מובהק - בכלל עדים הוא! ואם כן, על כרחך שמה ששנינו שמחזירין חמור בסימני אוכף, היינו בסימנים רגילים. ויש שביארו על פי מה שכתב הב"י, שאם סימנים דרבנן, אין מחזירין חמור בסימני אוכף אף אם יתן סימנים מובהקין. וביארו טעמו, שאין כאן סימן מובהק, כיון דאיכא תרי חששי, דלמא השאיל את האוכף, ודלמא אתרמי סימנים כסימנים שנתן. ואף ששתי החששות רחוקות, שהרי אוכפא לא מושלי אינשי, והסימנים שנתן - סימנים מובהקין הן, מכל מקום, בצירוף שתי החששות תו לא מחשב כסימנים מובהקין, ודייניו ליה כסימן אמצעי שאין סומכין עליו מדאו'. ואם כן, מובנת הראיה ממשנתנו שסימנים דאורייתא, מהאי דמחזירין חמור בסימני אוכף!

[651] הקשה המהר"ם שיף, הרי התנא של משנתנו לומד את דין החזרה בסימנים מ"שמלה", והכא בברייתא דרשינן מ"עד דרש אחיך אותו"! ותירץ, דאכן מקרא דהכא דרשינן רק שידרשנו המוצא בדבר שסומכין עליו להחזיר אבידה, ומ"שמלה" ילפינן דהיינו סימנים. והחתם סופר מבאר, שהמקרא של "עד דרוש" מגלה על המקרא ד"שמלה" דהיינו סימנים. שאם נאמר שסימנים לאו דאורייתא, וקרא דשמלה - ליש לה תובעין איצטריך, אם כן, למאי אתי קרא ד"עד דרוש"? אם ללמדנו שלא נחזיר בטביעות עין לכל אחד עד שנדרשהו אם הוא רמאי, לא אצטריך, שהרי כבר למדנו מ"שמלה" שאם נתייאשו הבעלים - אין צריך להחזיר, ואם מחזירין בטביעות עין לכל אחד, למה יתייאשו הבעלים? אלא בהכרח ש"שמלה" בא ללמדנו שמחזירין בסימנים, וסימנים דאורייתא.

[652] בבעל הטורים על התורה [דברים כ"ב, ב'] כתב: "עד דרש אחיך אותו. פירוש, שידרוש האות שלו, שיתן לו סימן בו. וזהו שאמרו רז"ל: דרשהו אם הוא רמאי אם לאו, מאי לאו בסימנים שעליה". והיינו שהוא מפרש, שמה שרצתה הגמרא לומר שהדרישה היא בסימנים, היינו משום שכך היא משמעות "אותו", האות שלו, של החפץ, שצריך שיהא החפץ אצל המוצא, עד שיבואו הבעלים ויתנו אותותיו של החפץ. והכי איתא בזוהר פרשת חוקת [קפ"ד]: "תרין אותו אינון שלימין בתרי ווין [פעמיים כתובה בתורה המילה אותו עם שני וי"ן] וכו', "עד דרש אחיך אותו", מ"ט, בגין דאינון אות ממש, עד דרוש אחיך אותו, דבעי לפרשא ההוא אות דההיא אבידה".

[653] כך פירש רש"י. והקשה עליו בעל המאור, וז"ל: לפירוש ה"ר שלמה למה לי עד דרוש, תיפוק ליה משמלה, דלא אתיא אלא ליש לה תובעין, ולא אתיא לסימנין, וכיון דלית ליה סימנין דאורייתא, ודאי בעדים מהדר". עוד הקשו עליו הראשונים, הרי לכך אין צריך פסוק, לומר שמחזירין אבידה בעדים המעידים שהיא של האובד, שהרי דבר פשוט הוא! ועיין בדו"ה להגרעק"א מה שכתב ליישב בדעת רש"י. ופירשו בעל המאור ורבינו חננאל [הובא ברמב"ן וברשב"א], שהכוונה היא שיביא עדים שאינו רמאי, אלא צורבא מרבנן, ואז יטול בטביעות עין. וכתב

תא שמע: אשה שבעלה נעלם, ואין ידוע לנו אם הוא מת, ומותרת אשתו להנשא לאחר, או שמא חי הוא, ואסורה לינשא. ובאו עדים להעיד שראו אותו שמת, **אין מעידין** [אין עדותן נחשבת עדות], **אלא** אם כן יכולים להעיד **על** כך שראו את **פרצוף הפנים עם החוטם** [655] של המת. **אף על פי שיש** להם **סימנין בגופו ובכליו** [654], אין עדות זו מספיקה כדי להתירה להנשא. **שמע מינה**: **סימנין לאו דאורייתא!** [656] שאם לא כן, למה לא יספיק שיעידו על סימנים שיש בגופו ובכליו?

אמרי: אכן אפשר לומר שסימנים דאורייתא, ואילו היו מעידים על סימנים שבגופו ממש, היתה ניתרת בזה לינשא.

האחיעזר [ח"א אהע"ז סימן י"ד אות ג'], שחידוש היא שחידשה תורה באבידה, שהרי לא מצינו בכל התורה כולה חילוק בנאמנות בין ת"ח לע"ה. ואף אי אמרינן שסימנים דאורייתא, ו"עד דרוש" אתא לענין סימנים, היינו לסתם הני אדם, שצריך לדרשם על ידי סימנים אם אינם רמאים. אבל צורבא מרבנן, שידוע לנו שאינו משקר, מחזירין לו בטביעות עין לבד. שמה שהצריכה תורה בהשבת אבידה, היינו בירור שאינו רמאי. וכל שנתברר לנו דבר זה, נאמן הוא לומר שהחפץ שלו. עוד הביא בעל המאור בשם הר' שלמה ז"ל: "אעל פי שהוא ידוע לרמאי, דרשוהו אם הוא רמאי באותה אבידה אם לאו. מאי לאו בסימנים, דלא יהבינן ליה אלא בסימן מובהק, הא לשאר בני אדם שאינן ידועין לרמאים, יהבינן אפילו בסימן שאינו מובהק, וש"מ סימנים דאורייתא! לא. לרמאי הידוע לא יהבינן ליה אלא בעדים, ולשאר בני אדם יהבינן להו בסימן מובהק". ועיי"ש מה שהקשה על פירוש זה. והרמב"ן פירש: "לא - בעדים, לומר שמחזירין בעדים שהיא שלו, כגון עדי אריגה ומקח. שלא תאמר עדי נפילה בעינן, שמא מכרה לאחר, וממנו נפל". [וכתב הב"ח, שמה שמועיל עדי אריגה, היינו באינש דעלמא. אבל הרמאי, לא סגי עד שיביא עדי נפילה. ופירש דהכי אמר קרא: "דרשהו אם רמאי הוא או אינו רמאי", שאם הוא רמאי, צריך עדי נפילה. ואם אינו רמאי - סגי בעדי אריגה].

[654] מלשון הברייתא משמע שמדובר שיש סימנים גם בגופו וגם בכליו, ואעפי"כ אין זו עדות מספיקה להתירה. והיינו, שאם סימנים לאו דאורייתא, אף שני סימנים לא יועילו. והפנ"י והחת"ס מבארים בזה האי דמתבאר בסוגיין, דאם סימנים דאורייתא, יתירו אשת איש על פי סימנים. ולכאו' קשה, הרי איסורא מממונא לא ילפינן! אלא, כיון שבממון מספיק סימן אחד, לכן באיסורא, בהצטרף עוד סימן, אפשר לסמוך על הסימנים. שלא החמירו חכמים באיסורא טפי מבממונא היכא דאיכא תרתי למעליותא.

[655] הר"ח ועוד ראשונים פירשו, שמדובר לענין סימנים, שאין מעידין על המת - אלא על סימני פנים עם החוטם דווקא, ולא על סימני הגוף. אבל יש מהראשונים [בסוגיא במסכת יבמות ק"כ א] שפירשו, שמדובר לענין טביעות עין, שאין מקבלין עדות של הכרה בטביעות עין, אלא אם כן מעידין העדים על הכרת פרצוף פנים עם החוטם, ולא כשמעידין על הכרת הגוף. ועיין בנו"ב [תניינא אהע"ז סימן ס"ב] שביאר, דהיינו טעמא, משום שפרצוף הפנים מורכב מכמה איברים, מצח, עיניים, גבות עיניים, לחיים, שפתיים וסנטר, ולכן יכול אדם להבחין בנקל בטביעות עין שכל החלקים מותאמים זל"ז. מה שאין כן בשאר גוף האדם, שאין בו הרכבות דברים, וכל אבר עומד בפני עצמו, אי אפשר לסמוך על טביעות עין. עיי"ש שהאריך.

[656] הקשה האבני נזר [אהע"ז ח"א סימן י"ז, ועוד אחרונים], מאי ראיה, דלמא שאני עדות אשה, דאיכא חזקת איסור אשת איש, ולכן אין מועילין סימנים להוציאה מחזקתה, מה שאין כן באבידה, שאין המוצא נחשב מוחזק! ותירץ, שאין זה נחשב עדות להוציא מחזקה, דעיקר העדות היא על זהותו של המת, אם הוא אדם פלוני שהיה בעלה של אשה זו, וסמכינן אסימנים לומר שאכן זהו המת, וממילא ניתרת האשה מאיסורה.

[657] הש"ך פוסק, שאין זה סימן אף בממון, ואין מחזירין אבידה על פיו. אבל הסמ"ע פוסק שהוא סימן בינוני, ומחזירין אבידה על פיו. והחתם סופר [בחידושי סוגיות, סימן ט"ז] מבאר בסוגיין, שאכן ארוך וגוץ הוי סימן באבידה, אלא שבעדות אשה אין מספיק סימן אחד, אלא רק אם נצרף גם את הסימן שבכליו. וסימן זה אינו נחשב סימן, כיון שאנו חוששין לשאלה, כמבואר בסמוך.

ומה ששנינו כאן שאין סימנים **דגופו** מועילים, הכוונה לסימנים **דארוך וגוץ**. שאומרים העדים שהיה המת ארוך, או שאומרים שהיה גוץ. וזה אינו נחשב סימן [657], שהרי הרבה ארוכים וגוצים יש [658].

ומה ששנינו שאין מועילים סימנים **בכליו** של המת, היינו משום **דחיישינן לשאלה** [659]. שאנו חוששים שמא השאיל הבעל את כליו לאחר, והלה לבשם, ואותו אדם הוא שמת, ולא הבעל!

ותמהינן: **אי חיישינן לשאלה**, אם כן, יקשה על מה שאמרנו לעיל, שמחזירין **חמור בסימני אוכף** [אם בא אדם ונותן סימנים באוכף, משום שאנו מניחים שהוא גם בעל החמור] - **היכי מהדרינן** לו [היאך אנו מחזירים לו את החמור]? [660] [661] הרי עלינו לחשוש

[658] כתב בתרומת הדשן, דלא מיירי בשארוך או גוץ באצבע משאר בני אדם בינונים, דזה פשיטא שלא הוי סימן! אלא מדובר שמופלג קצת במידת אורכו, או דהוי גוץ מדי, ואעפי"כ לא הוי סימן. אמנם יש שפסקו, שבאופן כזה הוי סימן.

[659] הקשה בנודע ביהודה [קמא אהע"ז סימן ל"ז, וכן בעוד אחרונים], למה נחוש לשאלה, הרי קיימא לן "חזקה כל מה שתחת יד אדם - הרי אלו שלו"! ויש שתירצו, דלא אמרינן להך חזקה - אלא כשהוא תפוס בדבר בתפיסה הראויה לקנין, אבל הכא, דמיירי במת, שאינו ראוי לקנין, ליתא להך חזקה. וכבר נמצא יסוד זה בשב שמעתתא [שמעתתא ד' פרק י"ד]. אמנם בנו"ב דחה ביאור זה, שהרי הכלים של המת הם, והיה לבוש בהם עוד בעודו חי, ובאותה שעה הוחזקו שהם כליו מצד החזקה שכל מה שתחת יד אדם - שלו הוא, ולכן גם עתה, לאחר שמת, יש להחזיק הכלים שהם שלו. ובחזו"א [אהע"ז סימן כ"ה סק"ח] הביא ראיה לכך, שהרי אם יבוא יורשו של המת ויתבע את כליו של המת, אף אם יבוא אחר ויטען שהשאיל למת את כליו, אין שומעין לו, אלא מחזירין ליורש, מפני שהיתה למת חזקה בכלים אלו. עוד תירצו [בשו"ת חת"ס אהע"ז ח"א סימן פ', ועוד], שחזקה זו מועילה רק לומר שאי אפשר להוציאם מיד המחזיק בהם. שכך הוא הדין בענייני ממונות, שמי שהכלים אצלו - הוא המוחזק, וזה שבא לטעון כנגדו - הוא המוציא. אבל אין זו חזקה המבררת שהם שלו, ולכן אי אפשר לסמוך עליה לעדות אשה. והנו"ב תירץ, דלהכי אין הולכין אחר החזקה, משום שנגד חזקה זו יש חזקת אשת איש. ויש שכתבו, דמדאורייתא אכן אפשר לסמוך על סימני הכלים להתיר את האשה לעלמא, ורק מדרבנן אין סומכין על החזקה, משום חומרא דאשת איש. ועיין בשו"ת מהרי"ל דיסקין [סימן מ"ב ומ"ג], שהביא שנראה מהגר"א והקדמונים, שכל חשש שאלה אינו אלא מד"ס. ועיין מש"כ בזה בנו"ב. וע"ע באחרונים שהקשו למה חיישינן לשאלה, ולא סמכינן אחזקה ד"כאן נמצא כאן היה", שסומכין עליה גם באיסור אשת איש, כדאיתא במסכת יבמות [קטו ב]? ובאבני נזר תירץ, שאין אומרין חזקה זו, אלא גבי הדבר עצמו, דהיינו, שהכלים הם אכן של אותו מת הלבוש בהם. אבל אין מחזיקין מחזקת הכלים - לחזקת האשה, להתירה על פי חזקת הכלים.

[660] הקשו הראשונים, אם כן, במתניתין דלעיל: "ואלו חייב להכריז, מצא פירות בכלי", היאך מחזירין את הפירות על פי סימן הכלי, ניחוש לשאלה! ותירצו, אף אם אמנם בדאורייתא חיישינן לשאלה, מכל מקום בממון תקנו חכמים שלא נחשוש לכך, כי היכי דתקנו להחזיר אבידה בסימנים, למאן דאמר שסימנים לאו דאורייתא. וקושיית הגמרא הכא, היכי מהדרינן חמור בסימני אוכף, קאי על חמור האמור בתורה, שהגמרא מפרשת שמחזירין אותו אף בסימני אוכף, ואם כן חזינן שמדאורייתא לא חיישינן לשאלה! [ועיין בעונג יו"ט [אהע"ז סימן קל"ד] מה שכתב בזה, ועיין בתומים סימן ס"ה סקי"ב]. והש"ך כתב, דאכן אין חילוק בין איסורא לממונא לענין חשש שאלה. אלא שבמשנתנו מדובר בכלי דלא מושלי אינשי, או שהכוונה היא שהמוצא יכריז "מצאתי פירות", והאובד יאמר שהם היו בכלי, וזה עצמו נחשב סימן.

[661] הנו"ב [קמא אהע"ז סימן נ"א] הביא את שיטת מהר"ם ברבי, דסבירא ליה שרק בסימנים חיישינן לשאלה, כיון דאיכא גם חשש דלמא אתרמי, ובצירוף שני החששות - חיישינן להו. אבל גבי עדים המכירים בטביעות עין, לא חיישינן לשאלה. והקשה עליו, אם כן, מה מקשה הגמרא כאן, היה לה לתרץ שמדובר בעדים! אלא על כרחך שאין חילוק בכך. ואכן הכי איתא בפירוש ברבינו חננאל: "ואף על גב דאיכא סהדי דהאי אוכף להאי גברא הוא, נימא דלמא השאילו לאחרים".

שמא השאיל בעל האוכף את אוכפו לאחר, ואם כן, יתכן שהאוכף אכן שייך לזה שנותן בו סימנים, אבל החמור שייך לאותו אדם ששאל ממנו את האוכף! [662] **אמרי**: על **אוכף** אתה שואל? ! **לא שאולי** [664] **אינשי אוכפא** [663] [בני אדם אינם משאילים אוכף לאדם אחר], אלא כל אחד משתמש רק באוכף שחמורו הורגל בו, **משום** דאוכף שהותאם לחמור אחר, ואינו לפי מידת גופו של חמור זה - **מסקב ליה לחמרא** [גורם לו פצעים] [665].

[662]כתבו הראשונים, דהאי דחיישינן לשאלה, היינו דחיישינן שהחמור הוא של השואל, והמשאיל שיודע את סימני האוכף - בא לתבוע את המציאה. אבל לזה אין חוששין, שמא זה שנותן סימן הוא שואל, ואינו בעל האבידה, דאם כן, היאך מחזירין כל אבידה? ניחוש שמא זה שטוען שהאבידה שלו, שאלה פעם מבעליה, ולכן הוא יודע את סימניה! אלא על כרחך דלהא לא חיישינן, משום שאם שאלו לשעה - לא ידע לכוין סימניו. ואף אם ידע את הסימנים, מכל מקום מנין הוא יודע שאבדה מהמשאיל? מה שאין כן במשאיל, ששפיר יש לחוש שיודע מאבידת השואל, כיון שהוא תבע ממנו את החפץ שהשאילו, והוצרך השואל לישבע שאבדה ממנו ואינה ברשותו. ולכן אין מחזירין חמור בסימני אוכף, משום דחיישינן שזה שטוען שהאבידה שלו, הוא זה שהשאיל לבעל החמור את האוכף. מה שאין כן בשאר אבידה, ליכא חששא, דאף אם אכן הטוען הוא המשאיל, מה בכך, הרי אנו מחזירין לו את שלו!

[663]כך הוא לשון רבינו חננאל: "איכוף לא מושלי אינשי, למה, כי פעמים שתהיה בהמת בעל האיכוף רזה, ובהמת השואל שמינה, וכשנותנין עליה זה האיכוף מתפתח, וכשמחזיר על בהמתו של המשאיל, מסקבה, פירוש עושה בה חבורה". מבואר מדבריו שהמשאיל הוא זה שמקפיד, כיון שלאחר שישאיל את האוכף, הוא עלול להזיק לחמורו. וברש"י במסכת יבמות [ק"כ ב] כתב: "בעל החמור לא היה שואל אוכפו של זה לחבירו". וכתב בערוך לנר שם, שאין ברור מדבריו אם הכוונה על המשאיל, או על השואל.

[664]הב"ח גורס "לא משאלי". ומהרש"ל גורס: "לא שאילי".

[665]הבית שמואל [סימן י"ז ס"ק ס"ט] מביא, דיש פוסקים שסוברים שדווקא למאן דאמר שסימנים דאורייתא, אמרינן דחיישינן לשאלה, דלדידיה קשיא מתניתין שאין מעידין על המת וכו', והוצרך לתרץ דחיישינן לשאלה. אבל למאן דאמר שסימנים דרבנן, ניחא הך מתניתין, וממילא אין לנו הכרח לומר דחיישינן לשאלה, ומסברא לא חיישינן. ומתוך כך העלו, שאם יש סימן אמצעי בגופו של אדם, וסימן מובהק בכליו, מתירין את האשה ממה נפשך. דאי סימנים דאורייתא, הרי אפשר להתיר על פי הסימן שבגופו. ואי דרבנן, הרי שאפשר להתיר על פי הסימן המובהק שבכליו, שהרי אם סימנים לאו דאורייתא, לא חיישינן לשאלה! אמנם הבית שמואל עצמו סובר, דאם סימנים דרבנן, כל שכן דחיישינן לשאלה. ועיין במאירי כאן שכתב למסקנה, דאם סימנים דאורייתא - לא חיישינן לשאלה. ואי דרבנן - חיישינן!

[666]הקשה החתם סופר [בשו"ת, אהע"ז ח"א סימן מ"ח], למה נקטה הגמרא חיורי וסומקי, ולא נקטה סתם, שהעדות על צבע הכלים? ועוד, למה היה צריך התנא להשמיענו שגם סימנים גרועים שבכליו אינם מועילים, הרי כבר השמיענו שסימנים כאלו שבגופו אינם מועילים, וכל שכן שבכליו אינם מועילים! ועוד, למה הפסיקה הגמרא בתירוץ שבכליו חיישינן לשאלה? ותירץ על פי מה שכתב מהרי"ט, שאין חוששין לשאלה בכל כליו. שאם יש סימנים בכל כלי המת, הרי זה סימן, ולא חיישינן לשאלה, משום שלא מסתבר שאדם ישאיל את כל כליו ויניח עצמו ערטילאי. עוד מקדים החת"ס לחדש, דהאי דאמרינן שסימן צבע אינו סימן, היינו דווקא כשכל הכלים שמעיד עליהם - באותו צבע הם. אבל אם מעיד על כלי אחד שהיה בצבע אחד, ואחר שהיה בצבע שונה - הוי סימן. ומעתה מיושב הכל שפיר. שמתחילה לא תירץ שהסימן הוא בצבע, משום שאם סימן גרוע שבגופו לא מהני, כל שכן שבכליו לא מהני! לכן הוצרך לתרץ דחיישינן לשאלה. אכן תירוץ זה נראה לגמרא דחוק, שהוצרך לומר שסימני כליו היינו במקצת כליו, דהא בכולם לא חיישינן לשאלה. לכן תירצה הגמרא תירוץ אחר, שהעדות היא על חיורי וסומקי, שקצת כליו חיורי, וקצתם - סומקי. ומן הדין היה לסמוך על סימן זה, כפי שהבאנו לעיל, אלא לפי שעל כלי אחד חיישינן לשאלה, תו ליכא אלא סימן צבע אחד, וזה הוי סימן גרוע, שאי אפשר לסמוך עליו. והעלה החת"ס מתוך כך, שאם יש כמה מיני צבעים, חיורי סומקי ואוכמי, שפיר סמכינן עלייהו, ואפשר שאף סימן מובהק הן!

איבעית אימא: מה שאמרנו אין מעידין על **כליו** של המת, היינו **בעדות חיורי ובעדות סומקי**. [666] שהעדים מעידין על כלי המת שהיו בצבע לבן או אדום, שאין זו עדות מוכיחה, לפי שיש הרבה כלים בצבעים האלו. [667]

ומקשינן: **אלא הא דתניא**: שליח ששלחו הבעל להביא גט לאשתו, ואבד ממנו, ולאחר זמן **מצאו** השליח כשהוא **קשור בכיס** שלו, [668] **או בארנקי** שלו, **ובטבעת** [או בטבעת שלו], **או שמצאו בין כליו** שבביתו, **ואפילו** אם מצאו **לאחר** שעבר **זמן מרובה** מזמן האבידה, אף שאין השליח מכיר את הגט עצמו, אלא רק את הכלי שמצאו מונח בו - הגט **כשר**, ואין חוששין שמא נתחלף באחר, ולא נכתב לשם אשה זו.

ואי סלקא דעתך שחיישינן לשאלה, כי מצאו קשור בכיס - אמאי כשר? ניחוש לשאלה! נחשוש שמא השאיל השליח את כיסו לאדם אחר, ואותו אדם קשר בו גט, ואבד הכיס ממנו! [669] **אמרי**, תירצו: אין לחשוש לכך, משום ש**כיס וארנקי וטבעת - לא משאלי אינשי** [אין בני אדם נוהגים להשאילם לאחרים]. [670]

[667] בחידושי הר"ן [ועוד ראשונים] כתב, דלהך מסקנה, אין חוששין לשאלה. אבל יש אומרים שגם להך תירוצא, אכתי חיישינן לשאלה. וכן נקטו הפוסקים להלכתא [עיין פתחי תשובה סימן י"ז סק"ה, ועוד].

[668] כתב הפנ"י [במסכת גיטין דף כ"ח], שמשמע מכאן שדווקא אם הגט קשור בתוך הכיס והארנקי, אז מועיל הסימן שבכיס ובארנקי. אבל אם היה הגט מונח בצדו, ולא היה קשור בו, לא מהני הסימן. ואף שלענין אבידה קיימא לן "מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן - חייב להכריז", לענין גט מחמירין באופן כזה. וכ"כ הנתיבות בסימן רס"ב. ועיין בבית שמואל [אהע"ז סימן י"ז ס"ק ס"ט] שכתב בענין עדות אשה שמת בעלה, שאין סומכין על ארנקי הסמוך להרוג. אבל הרבה אחרונים כתבו, שאין מחמירין באשת איש טפי מאבידה [עיין נו"ב תניינא סימן נ"א, קצוה"ח סימן רס"ב, ועוד]. ומכל מקום הכא לא מהני אם היה הגט סמוך לארנקי, לפי שגם האי דאמרינן באבידה, שאם מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן - חייב להכריז, היינו דווקא אם נראים הדברים שנפל אותו דבר מתוך הכלי שיש בו סימן. ולכן, בגט, שאין דרך שיהיה מונח בכיס או בארנקי, אלא בכלים שמניחין בהם שטרות, אינו כשר אלא אם כן היה קשור בכלי. וגבי היכא דנמצא הגט בין כליו, כתב רש"י "כלי תשמישו שבביתו". וביאר הפנ"י במסכת גיטין [כ"ח א], שהוקשה לרש"י, היאך מהני באופן כזה אף שאין הגט קשור בהם? לכן פירש שמדובר שנמצא בין כלים שבביתו, דבאופן כזה אין חוששין אף אם אין הגט קשור בהם. מה שאין כן ברישא, שמדובר שנמצא שלא בביתו, ולכן רק אם נמצא קשור בכליו - כשר.

[669] כך פירש רש"י. והקשה הנו"ב [סימן נ"א], הרי הכא החשש שהשאיל הוא רק כלפי אדם אחד, דהיינו אדם ששמו ושם אביו כשם המשלח, שאנו חוששים שהוא הניח בכיס גט דומה לגט ששליח זה הביא, ובכהאי גוונא לא חיישינן לשאלה! ותירץ החכם צבי, דהכא, כיון שאפשר לפתור את הבעיה על ידי כתיבת גט חדש, לכן החמירו לחשוש לשאלה אף באופן כזה. אמנם בנוב"י דחה את דבריו. ועיי"ש מה שתירץ. וע"ע בשו"ת חת"ס [אהע"ז סימן מ"ח] מה שכתב בזה. אמנם במסכת יבמות [ק"כ ב] פירש רש"י: "שמא השאילו לאחר, וקשר בו גט זה, והחזירו לזה, ושכח בו גט". והעירו האחרונים, למה לא פירש בפשטות כפי שפירש כאן, שהחשש הוא שהשואל קשר בו גט, ואבד מהשואל? ועיין במרחשת [ח"ב סימן ז'] ובאחיעזר [אהע"ז סימן ט"ז] מה שכתבו בזה.

[670] כתב הרשב"א: "דמהא שמעינן דמעידים עליהם [להתיר אשה], ואפילו למאן דאמר סימנים לאו דאורייתא, דהא מהדרינן גיטא עלייהו, ולא חיישינן לשאלה כלל בכל כי הא, וסמכינן עלייהו לאהדורי גט אשה, והוא הדין לעידי מיתה". וסמכו על דבריו הרבה פוסקים, והתירו אשה על פי כלים דלא מושלי אינשי. אבל בשו"ת בית יוסף [דיני מסל"ת סימן ז'] כתב: "אבל הרי"ף והרא"ש כתבו מתני' סתמא, דאעל פי שיש סימנים בגופו ובכליו, ולא הזכירו שמעידין על סימן מובהק שבכליו, וכן שום אחד מהפוסקים לא הזכיר דמעידין עליו אם מכירים כיסו וטבעתו וארנקי שלו וכו'. משמע דסבירא ליה לפוסקים כתי' אחר שכתבו התוס', דמעיקרא כי בעי לאתויי מברייתא דמצאו קשור בכיס וכו' דסימנים דאו', הוה סלקא דעתך דאדם אחר מצאו, ומחזירו על ידי סימן זה שקשור בכיס, ולכך בעי למיפשט מינה דסימנים דאו'. וכי אמר רבא דכו"ע סימנים דרבנן, סבר דמיירי במצאו

והטעם:

כיס וארנקי אין משאילין - **משום דמסמני**. [671] שאומרים אנשים: סימן לאדם שמשאיל את כיסו - שמוכר לשואל את מזלו. [672]

וטבעת אין משאילין - **משום דמזייף**. שבזמנם היה לכל אחד בטבעתו חותם מיוחד, והיו נוהגין לחתום בו דברים הנשלחים על ידם, כדי שיוכר הדבר שהם שלחום. ואם ישאיל טבעתו לאחר, יוכל השואל להכין חותם דומה לחותמו של המשאיל, ויזייף בו את משלוחיו. [673]

ועתה דנה הגמרא: **לימא**, האם יש לנו לומר, שהנדון אם סימנים דאורייתא או דרבנן - **כ**מחלוקת **תנאי** היא!

שכך שנינו בברייתא: **אין מעידין על השומא** [יבלת]. עדים המעידים על אדם שמת, כדי

בעצמו, ומכיר הכיס בטביעות עין ונאמן במיגו וכו', ואם כן, גבי עדות אשה דליכא למימר מיגו, אין מעידין אפילו על כיס וארנקי וטבעת וכו', כיון דמספקא לן אי סימנים דרבנן, אפילו בכלים דליכא למיחש לשאלה - לא הוי סימן". וביאר הבית שמואל בכוונתו, שמה שהגמרא מתרצת דבהנך כלים דלא מושלי אינשי - מעידין על פיהם, היינו לצד שסימנים דאורייתא. דכמו שסומכין על סימני להתיר את האשה, כך גבי חשש שאלה, אין חוששין בכלים דלא מושלי אינשי. אבל אי סימנים דרבנן, ואין סומכין אלא על סימנים מובהקין, אזי גם גבי חשש שאלה, חיישינן אף בכלים דלא מושלי אינשי. והקשה הגרעק"א [בדו"ח] על דברי הב"י, אם כן, חוזרת קושיית הגמרא לעיל, חמור בסימני אוכף - היכי מהדרינן! שהרי תירוץ הגמרא שאוכף לא מושלי אינשי, מתיישב רק אי אמרינן שסימנים דאורייתא. אבל אם סימנים דרבנן, חיישינן אף בכלים דלא מושלי אינשי! ועיין באחרונים שהאריכו בדברי הב"י.

[671] הקשו התוס', הא כתיב: "לא תנחשו"! וכתבו דמתורץ על פי האי דאמרינן במסכת שבת, "כל דבר שיש בו משום רפואה, אין בו משום דרכי האמורי". וביאר מהר"ץ חיות את דבריהם, על פי דברי הרמב"ם במורה נבוכים: "כל שיש בו משום רפואה וכו', רוצים בזה שכל מה שיגזרהו העיון הטבעי הוא מותר וכו', וכל מה שנתאמת נסיונו באלו, אעל פי שלא יגזרהו ההיקש, מותר לעשותו". וזו כוונת התוס', דלכן כיס וארנקי דמסמני - לא מושלי אינשי, דנתאמת הנסיון בזה, ואין בזה משום "לא תנחשו". ואכן במסכת יבמות הגירסא היא "משום דמנחשי", ולא כגירסא שלפנינו "משום דמסמני". וכתב הרש"ש, דלפי זה אפשר לישב את קושית התוס', דנחש לחוד - וסימן לחוד. והכא רק סימן הוא, ולכן מותר. ועיין בפתחי תשובה, שהביא דיש פוסקים שכתבו, דאיסור נחש אינו אלא כשמוציא את הדברים בפיו. אבל אם רק מחשב בלבו טעם זה של ניחוש, ולכן נמנע מלעשות דברים אלו - מותר. ולכן מותר לשחוט תרנגול שקרא כעורב וכו', ומותר לומר לאחר לשחטה, ובלבד שלא יאמר לו טעם דניחוש [כ"כ הרמ"א י"ד סימן קע"ט. ועיין בהגהות הגר"א שכתב שם, שהדברים קשים כחומץ לשיניים לגנוב דעת המקום]. וכתב, דמהתוס' דהכא מוכח שאינם סוברים כך, שהרי כאן אינו מוציא בפיו שהטעם שאינו משאילו - משום דמסמני! אמנם יש שכתבו שאין ראיה מהתוס', כי מה שלא תירצו כך, היינו משום דחיישינן שהוא יאמר את הטעם לשואל, כדי שלא ישיאו שם רע בשכניו.

[672] יש שהקשו [עיין שו"ת פנים מאירות סוס"י ל"ב], עדיין נחשוש לפקדון, שהרי אדם מפקיד את כיסו וארנקו אצל אחר! והביאו, שבשו"ת הב"ח [סימן פ"א] כתב, שאין חוששין לפקדון, כיון שאין דרך כ"כ להפקיד כמו שדרך להשאיל.

[673] כך פירש רש"י. ובמסכת יבמות פירש: "שמא יעשה חותם וצורה כנגד טבעתו, וילך וירא‌הו לאשתו, ויטול הימנה כל אשר ישאל". ועל כל פנים, מוכח מרש"י, שטבעת שאין בה חותם - משאילים לאחרים. וכן מוכח מהאי דאמרינן במסכת נדרים, גבי המודר מאכל מחבירו: "אבל משאיל לו חלוק וטבעת וטלית ונזמים", ומפרש לה, טבעת - כדי ליראות בה [נוב"י ח"ב אהע"ז סימן נ"א].

להתיר את אשתו להנשא לאחר, וכסימן הם אומרים שראו שומא במת, באבר פלוני, [674] הרי אף שידוע לנו שאכן בבעלה של האשה היתה שומא באותו אבר, אין זה סימן מספיק כדי להתירה.

ואלעזר בן מהבאי אומר: **מעידין על השומא**. כלומר, הרי זו נחשבת ראיה למיתת הבעל.

מאי לאו - בהא קמיפלגי: **דתנא קמא סבר סימנין דרבנן**, ולכן, גבי אשת איש, שאיסור דאורייתא הוא, אין סומכין על סימנים.

ואלעזר בן מהבאי סבר סימנין דאורייתא, ולכן אפשר לסמוך על השומא!

אמר רבא: אפשר לומר **דכולי עלמא** סוברים **שסימנין דאורייתא**.

ובמה נחלקו **הכא**?

בנדון האם **שומא** שנראית בגופו של אדם זה שמת, עלולה להיות **מצויה** גם **באדם** אחר שהוא **בן גילו**, שנולד בשעת לידתו ומזלו של זה - **קמיפלגי**. [675]

מר, תנא קמא, **סבר**: **שומא מצויה בבן גילו**. ולכן אין השומא ראיה, שהרי יתכן שהמת הוא אדם אחר, בן גילו, שגם בו היתה שומא כזו.

ומר, אלעזר בן מהבאי, **סבר**: **שומא אינה מצויה בבן גילו**.

איבעית אימא: **דכולי עלמא** סוברים **ששומא אינה מצויה בבן גילו**.

והכא - בשאלה האם **סימנין העשוין להשתנות לאחר מיתה**, כגון, שומא שהיתה בחייו שחורה, האם היא עלולה ליהפך לאחר מיתתו ללבנה, [677] או לא - **קמיפלגי** [676]. מר, תנא

---

[674] הב"י [סימן י"ז] מביא שכתב הרד"ך, שדקדק רש"י ונקט שאמרו העדים שהיתה לו שומא באבר פלוני, ולא אמרו היכן היתה בצמצום. אבל אם העידו על מקומה ממש, דהיינו, שהיתה באבר פלוני, ובמקום פלוני באבר, הוי סימן מובהק. אבל יש שכתבו, שאף באופן כזה לא הוי סימן מובהק.

[675] השטמ"ק הביא בשם הראב"ד, שמחלוקת זו אינה דווקא בשומא, אלא ה"ה לשאר חידושים ועניינים הנולדים עם האדם, כגון רגלו עקומה, או יתר בידיו ורגליו שש ושש אצבעות, כי מה הפרש יש בין שומא לשאר חידושים הנולדים עם האדם?! ועיין בנו"ב [קמא אהע"ז סימן נ"א] שדייק מלשונו, שדווקא בחידושים הנולדים עם האדם, שהוא מעצם טבעו, שייך לומר שמצויין בבן גילו. אבל בדברים המתחדשים בגוף על ידי מעשה - לא.

[676] כתב הראב"ד [הובא בשטמ"ק]: "דווקא שומא, שאינה אלא שינוי בעור האדם. אבל שאר חידושים שהן מן העצמות ומן עובי הבשר, כגון בעל חטוטרת, וראשו שקוע וכיו"ב, ודאי אינם עשויים להשתנות". וכן דקדקו מלשון רש"י: "אם היתה שחורה, במותו נעשית לבנה". משמע קצת, דבשאר שינויים לא אמרינן שעשויין להשתנות אחר מיתה. אבל יש פוסקים שכתבו, דמשמעות לשון הגמרא: "והכא בסימנים העשויין להשתנות לאחר מיתה קמיפלגי" היא, שבכל ענין אין מעידין על סימנים שבגוף האדם, מטעם שעשויין להשתנות לאחר מיתה. ובשו"ת שואל ומשיב הביא, דהכי משמע בירושלמי במסכת יבמות [פט"ז ה"ג]. שהקשה על המשנה ד"אין מעידין וכו' אעל פי שיש סימנים בגופו ובכליו": "ולא כן תני: מנין ל [שור] אחיך שטעה, אתה מחזירו בין בגופו בין בכליו?" ותירץ: "שנייא היא, שהסימנין דרכן להשתנות!" משמע שבכל הסימנים אמרינן דעשויין להשתנות לאחר מיתה. כי אחרת, מה תירץ הירושלמי, אכתי יקשה, שלענין עידי מיתה לא סמכינן אף על סימנים שאין דרכן להשתנות, שהרי המשנה מדברת בכל הסימנים, ואילו לענין אבידה סמכינן על סימנים שבגופו!

[677] כך כתב רש"י. והקשו האחרונים, מה בכך אם משתנית משחורה ללבנה, הרי עיקר העדות היא על עצם המצאות השומא בגוף המת, וזה אינו משתנה לאחר מיתה! וכתב הנוב"י, דסבירא ליה להגמרא באוקימתא זו, שאכן שומא מצויה בבן גילו - ולכן אין זה סימן. והאי דאמרינן דלכולי עלמא אינה מצויה בבין גילו, היינו שאין מצוי שתהיה שומא באותו מראה בבן גילו. וכיון שהמראה עשוי להשתנות לאחר מיתה, אם כן, נשארה רק השומא

קמא, **סבר**: **סימנין עשוים להשתנות לאחר מיתה**. ולכן השומא אינה ראיה, שהרי יתכן שהיא נשתנתה לאחר מיתה, ולא היתה נראית כך מחיים.

ומר, אלעזר בן מהבאי, **סבר**: **סימנין אין עשוים להשתנות לאחר מיתה**.

איבעית אימא: **דכולי עלמא** סוברים **ששומא אינה עשויה להשתנות לאחר מיתה**, וכמו כן כולי עלמא סוברים **שסימנין - דרבנן**.

והכא, **בשאלה** האם **שומא סימן מובהק הוא - קמיפלגי**.

מר, אלעזר בן מהבאי, **סבר**: **שומא סימן מובהק הוא**. ולכן, על אף שסימנים דרבנן, מכל מקום אפשר לסמוך על כך, שהרי סימן מובהק הוא, והוכחה וודאית היא שזהו האדם שמת.[678]

ומר, תנא קמא, **סבר**: **שומא לאו סימן מובהק הוא**. וכיון שסימנים דרבנן, אי אפשר להתיר את האשה על סמך השומא.

אמר רבא: **אם תמצי לומר שסימנין לאו דאורייתא**, **היכי מהדרינן אבידתא בסימנין**?[679] כלומר, אמנם יכולים חכמים לתקן תקנה כזו, אף שאין הסימנים ראיה ברורה, מטעם הפקר בית דין הפקר. אבל איזה עניין ראו חכמים לתקן תקנה זו, הרי יתכן שהוא נותן את האבידה למי שאינו בעליה?!

וביאר רבא: טעם התקנה הוא, משום **דניחא ליה למוצא אבידה דנהדר** [שיחזירה] **בסימנין**, אף שאין זו ראיה ברורה, **כי היכי דכי אבדה ליה** אבידה **לדידה**, למוצא, **נמי נהדרו ליה** [יחזירו לו] **בסימנין**.

עצמה לסימן, וזה אינו נחשב סימן, כיון שמצוי בבן גילו. אמנם כתב שם, דמלשון הראב"ד משמע, שהשומא עצמה משתנה לאחר מיתה. שהשומא היא שינוי בעור, ויכול דבר זה להתחדש לאחר מיתה, אף במקום שלא היה בו שום רושם בחייו. ובשו"ת הב"ח [סימן פ"א] כתב, שודאי הוא ששומא משתנית לאחר מיתה. ולכן אם ימצאו לאחר מיתה שומא באותו מראה שהיה לה מחיים, מוכחא מילתא דאינש אחרינא הוא, לפי שודאי הוא ששומא של הבעל אינה נראית עתה כפי שנראתה מחיים.

[678] כתב הב"י, דמהכא מוכח שאף אם סימנים דרבנן, מכל מקום סימן מובהק מועיל מהתורה אף באיסור א"א. וכן כתבו התוס' לעיל [י"ט א, ד"ה אי סימנים]. אבל החלקת מחוקק [סוס"י י"ז] הביא, דיש אומרים שרק בממון שייך לחלק בין סימנים מובהקין - לשאינם מובהקין. אבל באיסורא - אין לחלק. ומה שהגמרא כאן העמידה את מחלוקתם אם שומא סימן מובהק הוא, היינו רק היכא דאיכא נפקא מינה גבי ממונא, כגון לענין נחלה, מי יירש את המת. והראב"ד [הובא בשטמ"ק] סובר, דאי אמרינן שסימנים לאו דאורייתא, אזי גם סימנים מובהקין לאו דאורייתא. והאי דאמרינן הכא שאם שומא סימן מובהק הוא, מתירין את האשה על פיו, מדרבנן הוא, שהקילו משום עיגונא, ומשום חזקה דאשה דייקא ומנסבא. והמאירי הביא שיטה אחרת, שכל האבעיא אם סימנים דאורייתא, וסמכינן עלייהו גם באיסור אשת איש, היא רק בסימנים מובהקין. אבל בסימנים שאינם מובהקין, פשיטא לן שהם מדרבנן.

[679] הקשה הגרעק"א, היכן מצינו בפירוש שמחזירין אבידה בסימנים?! אי ממתניתין, הרי שנינו רק שחייב להכריז, ויתכן שחובת ההכרזה היא כדי שיבואו עדים, ואכתי מנלן שמחזירין על פי סימנים? ותירץ, שמוכח כן מהאי דתנן דכריכות ברשות היחיד חייב להכריז, והרי סבירא ליה לרבא גופיה, שמדובר כשאין בהם סימן, אלא רק סימן מקום, ובאופן כזה לא שייך לומר שההכרזה היא משום עדים, שהרי כתבו התוס', שהטעם הוא, שעל ידי הסימנים ימצא עדים, וזה לא שייך בסימן מקום! אלא בהכרח שמחזירין על פי הסימן עצמו.

אמר ליה רב ספרא לרבא: **וכי אדם עושה טובה לעצמו בממון שאינו שלו**!? מה אכפת שדבר זה נוח לו למוצא, אם לבעל האבידה אין זה נוח!?

אלא, כך הוא הטעם: **ניחא ליה לבעל אבידה** עצמו בתקנה שתקנו חכמים, **למיהב סימנין ולמשקליה** [שיתנו סימנים באבידה - ויטלוה]. משום ש**מידע ידע** המאבד **דעדים לית ליה** על כך שהיא שלו, ואם יזקיקוהו לעדים, הרי לא תוחזר אבידתו לעולם ! ולכן **מימר אמר** בלבו: הרי **כולי עלמא לא ידעי סימנין מובהקים דידה** חוץ ממני, **ואנא יהיבנא סימנין מובהקים דידה - ושקלנא לה** [ואטלנה]! חזר רבא והקשה לרב ספרא: **אלא הא דתנן**: **רבן שמעון בן גמליאל אומר**: המוצא שלשה שטרות חוב, של אדם **אחד הלוה** [שלוה] **משלשה** בני אדם שונים. הלווה טוען שפרע את חובותיו, והחזירו לו המלוים את שטרות החוב, ואבדו ממנו. ואילו המלוים טוענים, שהשטרות אבדו מהם, והלווה עדיין לא פרע את חובו -

יחזיר את השטרות **ללוה**. שכך מסתבר, שנפלו מידו לאחר שפרע חובותיו. שאילו נפלו מהמלוים, היאך נמצאו כל השטרות כרוכים יחד?

ואם מצא שטרות של **שלשה** בני אדם **שלוו מן האחד - יחזיר** את השטרות **למלוה**. שאין זה מסתבר שאבדו מהלווים, שאם כן, היאך נמצאו כל השטרות כרוכין יחד?

וסבר רבא, שמחזירים למלוה בנתינת סימן זה, שאומר שאבדו לו שלשה שטרות, שהלוה בהם לשלשה בני אדם.

ועתה, באופן כזה, אם אכן נפל השטר מהלוה, שכבר פרע את חובו, האם **ניחא ליה ללוה לאהדורי ליה** [שיחזירו לו] **למלוה**? הרי עדיף לו שיהיו השטרות מונחים ביד המוצא לעולם, שאז הרי הם כשרופים, ולא יגבה בהם המלוה לעולם! [680]

אמר ליה רב ספרא: מה שמחזירים **התם** ללוה ולמלוה, לא מחמת סימנים אלו - אלא **סברא הוא** שכך הוא הדין:

אחד הלוה משלשה - מסתבר **שיחזיר ללוה**, משום **דגבי לוה שכיחי** שימצאו אצלו שלשה שטרות, שלוה בהן משלשה בני אדם. אבל **גבי מלוה לא שכיחי** שימצאו אצלו

[680] הקשו הראשונים, למאי דסבירא ליה להגמרא עתה, שמחזירין על פי סימנים, אם כן, מדוע שנינו שאחד הלוה משלשה - יחזיר ללוה, שלשה שלוו מן האחד - יחזיר למלוה, הלא העיקר הוא מי נותן את הסימנים, הלוה או המלוה! ותירצו, שסבור עתה הגמרא, שאף שההחזרה היא על פי סימנים, מכל מקום באחד הלווה משלשה, מחזירין רק ללוה, דלזה מועילה הסברא דגבי לוה שכיחי, וגבי מלוה לא שכיחי, שלא יועילו סימנים של המלוה. ומיהו, אין סברא זו מועילה שיחזירו ללוה בלי סימנים. וכן גבי מלוה, אם היו שלשה שלוו מן האחד, מועילה סברא דגבי מלוה שכיחי, שלא יועילו סימניו של הלוה. ולמסקנת הסוגיא להלן, מועילים טעמים אלו שיחזירו על פיהם אף בלא סימנים. ובחי' הר"ן כתב, דאף בסלקא דעתך ידע הגמרא את הטעם באחד שלוה משלשה, דגבי לוה שכיחי, וכן את הטעם בשלשה שלוו מאחד, אלא שהיה סבור שאומדנא זו - הרי היא כאומדנא דסימנים. ואם סימנים לאו דאורייתא, לא יועילו הנך טעמי מדאו', אלא רק מתקנת חכמים. ולכן הקשה, שהסברא שאמר רבא גבי סימנים, שלכן תקנו להחזיר, משום דניחא ליה לבעל אבידה, לא שייכא הכא!

כל שלשת השטרות של הלוה, שהרי השטרות של המלווים האחרים לא היו צריכים להמצא אצל מלוה זה!

אלא, על כרחך **שמע מינה שמלוה נפול**.

ואילו המוצא שטרות של **שלשה שלוו מאחד** - מסתבר **שיחזיר למלוה**, משום **דגבי מלוה שכיחי** שימצאו אצלו שלשה שטרות של לווים שונים שלוו ממנו. אבל **גבי לוה - לא שכיחי**, שהרי השטרות של הלווים האחרים לא היו צריכים להמצא אצלו!

אלא, על כרחך שאבדו השטרות מהמלוה.

דף כח.

ומקשינן: **אלא הא דתנן: מצא תכריך של שטרות** [שטרות כרוכים זה בזה], **או** שמצא **אגודה** [צרור קשור] **של שטרות - הרי זה יחזיר** למי שיתן בהם סימנים, האם **הכי נמי דניחא ליה ללוה לאהדורי ליה למלוה**? שמא אכן פרע כבר הלווה את חובו, ועל ידי שיחזירו את השטרות למלוה, יוכל לגבות על ידם שלא כדין!

אלא אמר רבא: סימנין דאורייתא.

ולמדים דבר זה, **מדכתיב** בענין אבידה: "**והיה עמך עד דרש אחיך אתו**".

ויש לתמוה, **וכי תעלה על דעתך שיתננו** המוצא **קודם שידרשנו** אדם? אם אין אדם שתובע את האבידה, מנין ידע המוצא למי להשיבה?!

אלא, כך אמרה תורה: **דרשהו**, את זה שבא לתבוע את האבידה, **אם רמאי הוא, או אינו רמאי!**

לאו [האם לא] **בסימנין** ידרוש אם הוא רמאי או לא?

שמע מינה שסימנים דאורייתא.

אמר רבא: אם תמצי לומר סימנין דאורייתא [681],

[681] הקשה קצוה"ח [סימן רנ"ט סק"ב], דבסוגיין נשארת בספק השאלה אם סימנים דאורייתא או דרבנן, ואילו במסכת חולין [ע"ט א] משמע שסימנים דאורייתא, דאיתמר התם: "אמר ליה רבי אבא לשמעיה, אי מעיילת לי כודנייתא בריספק, עיין להנך דדמיין להדדי ועייל לי. אלמא קסבר וכו' וסימנים דאורייתא". ופירש רש"י: "מדסמיך אסימנים ושרי איסורא עלייהו, ש"מ הא דסמכינן אסימנים בחזרת אבידה, כדאמרי' באלו מציאות, דאורייתא היא. דאי דרבנן, נהי דעבוד רבנן תקנתא בממונא, באיסורא מי מצו מתקנו וכו'". ותירץ, דשאני התם, שאמר לו רבי אבא לעיין בשני סימנים, וזה הוי סימן מדאו', כמו סימן מובהק. וע"ע באחרונים מה שכתבו בזה. אמנם יש ראשונים שנחלקו על פירוש רש"י, וכתבו שאכן אפשר שסימני אבידה אינם מדאורייתא, והיינו טעמא משום דחיישינן דלמא מחזי חזא, או כסומא בארובה, ומכל מקום הסימנים שנאמרו שם לענין כלאים, הן עיקר לסמוך עליהם בענין זה, וגמרא גמירי לה. וביאר קצוה"ח את כוונתם, דבסימנים דאבידה איכא תרי חששי, חדא, דלמא איתרמויי אתרמי שיהיו סימנים דומים לאלו. ואידך, דלמא זה שאומר את הסימנים ראה אותם, או שכיוון להם כסומא בארובה, ובשקר בא להוציא את האבידה מיד מוצאה. ואם כן, אמנם לאתרמויי לא חיישינן מדאו', כההיא דכלאים דהתם. אבל מכל מקום באבידה יש עדיין חשש משקר, ולכן מסתפקינן אי סימנים דאורייתא או דרבנן.

והגמרא אינה מניחה לו לסיים את דבריו, ותמהה, מה זה שאמר רבא "**אם תמצי לומר**", וכי רבא מסופק בדבר? **הא פשיט ליה** לרבא מהמקרא של "עד דרש אחיך אתו" - **שסימנין דאורייתא**!

ומבארת הגמרא: אין ראייתו של רבא ראיה גמורה, **משום דאיכא למימר כדשנינן** [682], שמה שנאמר במקרא שידרשנו אם הוא רמאי, היינו על ידי עדים. ועתה חוזרת הגמרא לדברי רבא: אם תמצי לומר שסימנים דאורייתא [683], א. אם בא אדם ונתן **סימנין** באבידה, ובא אדם אחר, ונתן אף הוא **סימנין - יניח** המוצא את האבידה בידו, עד שיבא אליהו [684].

---

[682] הקשו הראשונים, אמנם על ראיה זו יש דחיה, כדשנינן. אבל הרי הגמרא הביאה עוד ראיה ממצא תכריך של שטרות, שהסיק ממנה רבא שסימנים דאורייתא, ומה דחיה יש לראיה זו? וכתב הרא"ש: "רבא גופיה מספקא ליה. ולפי שלא היה יכול למצוא טעם למה תיקנו חכמים להחזיר אבידה בסימנים, משום דהוה קשה ליה מההוא דמצא אגודה של שטרות, אמר, מאחר שאין אנו יכולים למצוא טעם להשבת אבידה בסימנים, מסתברא דהוי דאורייתא. ואין זה הוכחה, דאם ממנו נעלם הטעם שתיקנו חכמים להחזיר אבידה בסימנים, הם ידעו טעמו של דבר. ועוד יש לומר, הא דתנן דמחזירין תכריך ואגודה של שטרות, לאו משום סימנא, דלא הוי סימנא כולי האי, אלא לצורבא מרבנן מהדרינן בטביעות עינא, דעל ידי סימן כל דהו מכירו בטביעות עינא, הלכך לא מהדרינן גט בסימנים - אלא בסימן מובהק דחשיב, או בעדים, או לצורבא מרבנן בטביעות עינא". וביארו בדבריו, שתקנו חכמים לסמוך על סימנים גם בתכריך של שטרות, אף על גב דלא שייכא התם טעמא דניחא ליה לבעל אבידה, משום דלא פלוג חכמים בתקנתם. ובקצוה"ח [סימן ס"ה קי"א] כתב, שאף שסימנים לאו דאורייתא, מכל מקום בתכריך של שטרות יש לסמוך עליהם מדאו', משום שיש בהם שני סימנים, מנין וכריכה. ושני סימנים שאינם מובהקין - הרי הם כסימן מובהק. והתומים ביאר, שכל סימן שיש בתכריך של שטרות, דינו כסימן מובהק. והיינו טעמא, משום שבשאר אבידות, יש הרבה אנשים לתלות בהם את האבידה, ולכן אין סימן אמצעי מספיק מדאורייתא. מה שאין כן בשטרות, שכל הספק הוא אם נפל מהלוה או מהמלוה, בזה גם סימן אמצעי חשיב כמובהק, לפי שאין זה מצוי שאירע אותו סימן בשוה בין שני אלה, הלוה והמלוה.

[683] כתב רש"י: "רבותא נקט. דאפילו אמרינן דאורייתא, אפ"ה עדים עדיפי, כדמפרש ואזיל: סימנים ועדים ינתן לבעל עדים". והקשה מהרש"ל, אם כן, שהרבותא היא שאפ"ה בסימנים ועדים - עדים עדיפים, למה הפסיק בינתיים לומר שסימנים וסימנים - יניח? וביאר, דהכי קאמר הגמרא: אף שסימנים וסימנים - יניח, מכל מקום בסימנים ועדים לא יניח, אלא ינתן לבעל העדים. שאף אם סימנים דאורייתא, אין כוחם שוה לעדים. עוד כתב שם, שמוכח מרש"י, שאם אחד אמר סימנים מובהקין, ואחד הביא עדים - יניח. שאם גם באופן כזה ינתן לבעל העדים, למה אמר רבא את דבריו כשתמצי לומר שסימנים דאורייתא, הלא אף אם סימנים דרבנן, יכול היה להשמיענו דבריו בסימנים מובהקין ועדים! אבל הרא"ש סובר, שאף באופן כזה ינתן לבעל העדים. ועיין מה שכתב בזה המהרש"ל. ובש"ך בסימן רס"ז כתב, שגם דעת רש"י כהרא "ש.

[684] הריטב"א כתב, שאף אם אחד אמר סימנים מובהקין, ואחד - שאינם מובהקין, יניח. שכיון שסימנים דאורייתא, שקולים הם. וזהו שהקדים רבא: אם תמצי לומר סימנים דאורייתא. אבל הרמב"ן והרשב"א [ועוד ראשונים] כתבו, שאף אם סימנים דאורייתא, מכל מקום סימנים מובהקין עדיפי משאינם מובהקין, ולכן תינתן האבידה לבעל הסימנים המובהקין. ועיין בחי' הגרעק"א שהקשה, לדברי התוס' בריש מכילתין [ב' א, ד"ה ויחלוקו], שכל היכא שהחלוקה יכולה להיות אמת - חולקין, ואפילו בודאי רמאי, אם כן, למה אמרו כאן, בסימנים וסימנים, שיניח, למה לא יחלוקו, הרי החלוקה יכולה להיות אמת! ואף לשיטת רש"י, שבודאי רמאי לא יחלוקו, הרי כאן אין ודאי רמאי, שהרי יתכן ששניהם אבדו כלי שיש בו סימנים אלו! ותירץ הגרש"ש [בשערי ישר, שער ד' פרק ט'], דאמנם מצד דין ממון המוטל בספק היה צריך לפסוק שיחלוקו, אבל בנדון דנן אי אפשר לפסוק כך, משום שלא תתקיים בכך מצות השבת אבידה, שהרי מצוה על המוצא לשמור את האבידה עד שיחזירנה לבעליה, וכיון שלא נתברר מי הוא האובד, אלא מספק אמרינן שיחלוקו, אין המוצא מקיים בזה מצות השבת אבידה. ועיי"ש שביאר דלפי זה לא יקשה מהמשנה ד"ניפול הנמצא בין שני שובכות, מחצה על מחצה - שניהם יחלוקו" [ועיין מה שכתב בחזון יחזקאל בענין זה]. ועיין באבן האזל [פ"ט מטו"נ הל"ז] ובאמרי בינה מה שכתבו ביישוב שיטת רש"י ותוס'.

ב. אבל אם בא אדם ונתן באבידה **סימנין**, ובא אחר והביא **עדים** שהאבידה היתה שייכת לו [686] - **ינתן לבעל העדים**. שלמרות שסימנים דאורייתא, בכל זאת - עדים עדיפים [685].
ג. אם אדם נתן באבידה **סימנין**, ובא אדם אחר, ונתן בה גם הוא **סימנין**, **והוסיף והביא עד אחד** שמעיד שהאבידה היתה שייכת לו, אנו אומרים ש**עד האחד - כמאן דליתיה דמי** [687], שהרי רק על פי שני עדים יקום דבר! ואם כן, הרי זה כסימנים וסימנים. ובכהאי גוונא הדין הוא **שיניח** [689] [688], כפי שאמרה הגמרא לעיל.

[685] כתב הרמ"א [חו"מ סימן רס"ז]: "הביא זה עדים, וזה עדים וסימנים, סימנים במקום עדים לאו כלום הוא, ויהא מונח". וביאר הנתיבות, דהיינו דווקא בשתי כתי עדים המכחישות זו את זו על אותו זמן. אבל אם כת אחת מעידה על זמן שקדם לזמן שאומרת הכת השניה, מעמידים את האבידה בחזקת השני, משום שחזקה היא, שכל מה שתחת יד אדם - שלו הוא, ואם כן, ודאי לקחו מחבירו. ועיי"ש מה שכתב עוד בעניין.

[686] זה לשון הרא"ש: "סימנים ועדים ינתן לבעל העדים וכו', ואפילו לא ראו הנפילה, אלא שמעידין שהיה שלו, מחזקינן ליה בחזקתו, ולא אמרינן שמכרו". ונסתפק הגרעק"א בכוונתו, האם דינו דווקא כשהעדים מעידים שהיה שלו, שאז אם באנו לקיים שניהם, הסימנים והעדים, ולומר שהיתה האבידה תחת יד שניהם, עדיין יש להסתפק של מי היה באחרונה, קודם שאבד, אם של בעל העדים, שלקחו מבעל הסימנים, ובעל הסימנים מכירו לפי שהיה תחת ידו קודם שמכרו, או שנפל מבעל הסימנים, שלקחו מבעל העדים. ולכן ינתן לבעל העדים, שהוחזק בדבר על פי עדים. אבל אם העדים עדי אריגה הם, שאז אם באנו לקיים שניהם, אין צד שבעל הסימנים מכרו לבעל העדים, שהרי אנו יודעים שבעל העדים ארג את הבגד, אלא רק צד שבעל העדים מכרו לבעל הסימנים, וממנו נפל, באופן כזה ראוי לתת לבעל הסימנים, שמתקיימת בו גם ראיית הסימנים, וגם ראיית העדים. ואם תנתן האבידה לבעל העדים, אתה מבטל את ראיית הסימנים. או שמא, סברת הרא"ש היא, שכל שהיתה לאחד מהם חזקת מרא קמא, אין מוציאין מחזקתו על פי סימנים.

[687] השטמ"ק הביא בשם הריצב"ש, שדווקא אי אמרינן שסימנים דאורייתא, אין עד אחד מכריע בין סימנים וסימנים. אבל אם סימנים דרבנן, אפשר דכיון דמשום תקנתא דרבנן הוא, ה"נ תקון רבנן שיכריע עד אחד.

[688] בראשונים במסכת חולין [צ"ו ב, בר"ן ובריטב"א] כתבו בהאי לישנא: "דבמציאה נאמן אדם לומר: אלו כליו של פלוני. דכיון דלית ליה הנאה מיניה, לא חיישינן למשקר". והקשו האחרונים מהך דשמעתין, דמבואר שגם באבידה, עד אחד - כמאן דליתיה דמי, ואין סומכין עליו להשיב אבידה לזה שהעיד עבורו. עוד הקשה בשב שמעתתא [ש"ו פ"ג] מסוגיין על שיטת הפוסקים, דסבירא ליה שבמקום דלא אתחזק איסורא, מועיל עד אחד בדבר שבערוה. ולשיטתם צ"ל, דהאי שאין עד אחד קם לממון, היינו דווקא כשמעיד להוציא ממוחזק. ואם כן, בסוגיין, דמיירי בענין השבת אבידה, שאין מוציאין מיד מוחזק, אמאי אין עד אחד נאמן? ותירצו האחרונים, שכיון שעומד אדם אחר בפנינו, ומכחיש את העד בטענת ברי, אין העד נאמן נגד טענת ברי. ועוד, שהרי העד מוכחש על ידי הסימנים שהאחר נותן באבידה [עיין באבני נזר אהע"ז ח"א סימן ס', ובפמ"ג סוף סימן קי"א].

[689] כתב הרא"ש: "סימנים וסימנים ועד אחד, ואפילו מעיד העד שראה שנפל ממנו, עד אחד כמאן דליתיה דמי - ויניח. ומיהו יראה שצריך אותו שכנגד העד לישבע, ולא גרע ממה שאם היה בידו, והיה אחד אומר שלי הוא, והיה העד מסייעו. ואם ישבע - יניח. ואם לא ישבע - יתנהו לבעל העד". אבל הנמוק"י סובר, שאין העד מחייב שבועה, משום שאפילו אם ישבע להכחישו, לא נעמיד את הכלי בידו. ואם כן, לשם מה ישבע? אלא כמאן דליתיה דמי. והגרעק"א [בדרוש וחידוש] ואבן האזל [פי"ג מהל' גזילה ואבידה הל"ו] מדייקים מלשון הרמב"ם, דסבירא ליה כהנמוק"י. ועיי"ש באבן האזל מה שהקשה על שיטת הרא"ש. וכתב האבן האזל בביאור דברי הנמוק"י, דחיוב שבועה הוא דווקא בין טוען לנטען. אבל כאן, ששניהם נותנים סימנים, בטל דין השבה לאף אחד מהם, וממילא לא שייכת שבועה ביניהם, שאינם טוען ונטען. ומה שיש לאחד מהם עד שמטיל ספק בנאמנות סימניו של השני, אין זו טענה לתבוע הימנו שבועה.

[690] כך פירש הראב"ד בשטמ"ק, וז"ל: "עדים המעידים שהוא ארגו. ואין זו עדות שהיא שלו, דאימור אומן הוא". אבל הרמב"ם פירש: "עדים שארגוה לו". והיינו, שיש עדים המעידים שארגו עבורו את הטלית, ואם כן, הרי יש לו חזקת מרא קמא. ומכל מקום ינתן לבעל עדי נפילה, שהוא מאוחר יותר, וכפי שנתבאר בגמרא.

ד. אם אדם הביא **עדי אריגה**, עדים המעידים שהוא ארג את הבגד [690], ואדם אחר הביא **עדי נפילה**, שמעידים שהבגד נפל ממנו - **תנתן** האבידה לזה שהביא **עדי נפילה**. משום **דאמרינן** שהאדם שארג את הבגד **זבוני זבנה** [מכרו לאחר], **ומאותו איניש אחרינא** שקנה את הבגד [691] - **נפל**.

הבגדים שהיו לובשים בזמן הגמרא, היו כטליתות שאנו מתעטפים בהם בתפילה. שהיו אוחזים את הבגד בחלק העליון של צדו הארוך, ועוטפים בו את הגוף. נמצא שרוחב הבגד - מונח לגובה האדם, ואורכו של הבגד עוטף ומקיף א הגוף.

ה. אם אדם נתן כסימן את **מדת ארכו** של הבגד, ואדם אחר נתן כסימן את **מדת רחבו** של הבגד, **תנתן** האבידה לזה שנתן את **מדת ארכו** [692].

והטעם, משום **דמדת רחבו שעורי קא משער לה כד מכסי לה מרה וקאי**. כלומר, יתכן שאכן הבגד אינו שלו, אלא ששיער את מידת הרוחב, כשראה את בעל הטלית מתעטף בה, שהרי רואים את כל רוחב הבגד, שהוא לגובה האדם. ואילו **מדת ארכו - לא משתער לה**, אי אפשר לשער את אורך הבגד, שהרי הלובשו עטוף בו, ולכן סימן טוב הוא [693].

ו. אם אדם נתן גם את **מדת ארכו**, וגם את **מדת רחבו** של הבגד, ואדם אחר נתן את **מדת גמיו** של הבגד, שאמר את שיעור האורך והרוחב יחד, אבל לא ידע לומר את שיעור האורך לחוד והרוחב לחוד ["גמיו" היינו כצורת האות "גאם" היוונית, שעשויה כאות 'ך' שלנו, ולכן נקרא אורך ורוחב יחד "גמיו"] - **ינתן לזה** שנתן את **מדת ארכו ורחבו**, שהרי זה סימן מובהק יותר.

---

[691] לאו דווקא שקנה את הבגד מזה שארגו, אלא אפילו אם בעל עדי נפילה אומר שאינו מכיר כלל את בעל עדי האריגה, בכל זאת מחזירין לו, משום שאנו אומרים שהאורג מכר לאחר, ואותו אדם מכרו לבעל עדי נפילה. וכן מדוייק בלשון הרי"ף: "דאמרינן זבוני זבנה, ומטיא לידיה דהאי, ונפלה מיניה".

[692] נחלקו בזה הראשונים. יש אומרים דהיינו דווקא אם סימנים דרבנן. אבל אם סימנים דאורייתא, כל הסימנים שוים - ויניח. אבל יש שכתבו, דהיינו אף אם סימנים דאורייתא.

[693] משמע מכאן, שדווקא כשיש אחר שאומר את מדת אורכו, תנתן לזה. אבל אם יש רק אחד שאומר את מדת רחבו, אף שאין זה סימן מובהק, תנתן לו. והקשה מכאן החזון יחזקאל [בחידושים לתוספתא פ"ב ה"ו] על שיטת הראשונים, שפירשו את המשנה דלהלן: "אמר את האבידה ולא אמר סימניה לא יתן לו", והגמרא מעמידה דהיינו שלא אמר סימנים מובהקין דידה, וביארו הראשונים: "כיון דאית בה סימן מובהק, ולא קאמר לה, ש"מ לאו דידיה הוא. דאי דידיה הוא, מידע הוה ידע ליה. וכי אמרינן דמהדרינן אבידתא בסימן שאינו מובהק, דלית ביה אלא הוא". והרי כאן אמרנו שמחזירין לאומר מדת רחבו, אף שאינו מכיר את מדת ארכו, שהוא סימן מובהק יותר! [ואכן המאירי הקשה כבר קושיא זו, וכתב דאפשר לפרש ששניהם, האורך והרוחב, סימנים מובהקין הן]. וביאר, דהאי דאמרינן שאם אינו מכיר סימן מובהק דידיה - ש"מ שאינו שלו, היינו דווקא בסימן שיש בעצם מהותו של הבגד. אבל סימן שידיעתו תלויה במעשה, כגון ארכו של הבגד, שצריך הוא למדוד אותו כדי לדעת סימן זה, אין אי ידיעתו ראיה שאינו שלו, שהרי אפשר שלא טרח למדדו. ועיי"ש מה שכתב עוד בענין זה.

ז. אם נתן אדם את **מדת ארכו ומדת רחבו** של הבגד, ואחר נתן את **מדת משקלותיו** של הבגד - **ינתן לזה** שנתן את **מדת משקלותיו** [694], כיון שודאי שזה סימן מובהק יותר, לפי שקשה יותר לשער את משקל הבגד - מאשר את מידותיו.

ח. נמצא גט, **והוא**, הבעל, **אומר** את **סימני הגט**, ואומר שאכן כתב את הגט, אבל נמלך לבסוף ולא נתנו לה, ולא גירשה. **ואף היא**, האשה, **אומרת** את **סימני הגט**, ואומרת שגירשה בעלה, וממנה נפל הגט -

ינתן לה הגט.

והטעם, משום שהסימנים שנותן הבעל - אינם ראיה, שהרי אף אם האמת כדברי האשה, ודאי שהגט היה בידו קודם הגירושין, ומכירו, ויכול לתת בו סימן.

אבל מה שהאשה נותנת סימן, ודאי ראיה היא שנפל הגט ממנה. שאם לא כן, מנין היא מכירתו?

והוינן בה: **במאי**, במה הם נותנים סימנים?

אילימא במדת ארכו ורחבו של הגט, אין זה סימן, משום **שדלמא בהדי דנקיט ליה - חזיתיה** [שמא בזמן שאחז הבעל את הגט, ראתה אותו האשה, ושיערה את גדלו]! **אלא**, הסימן הוא **שנקב יש בו** בגט **בצד אות פלוני** [695].

---

[694] הקשה בשו"ע הרב [בתשובה, סימן כ"ח], לשיטת המשאת בנימין [הביאו הבית שמואל סימן י"ז] ששני סימנים שאינם מובהקין - מצטרפין להיות סימן מובהק, למה ינתן לבעל משקלותיו, הרי השני אומר שני סימנים שאינם מובהקין, מדת ארכו ומדת רחבו! וביאר, מה שאמרו שמצטרפין להיות כסימן מובהק, היינו דווקא בשני סימנים שהם שינוי בנוף החפץ. שכיון שנשתנה בשני דברים, הרי זה סימן מובהק המייחדו משאר דברים הדומים לו. אבל מדות הבגד, אף אורך ורוחב יחד, אינם סימן מובהק, שאין זה שינוי בדבר, אלא שיש שתופר במדות אלו, ויש שתופר במדות אחרות, וברור שמצויים בגדים אחרים שיש בהם אותם מדות. אמנם יש שסוברים שמה שכתבו הפוסקים ששני סימנים מצטרפין להיות סימן מובהק, היינו דווקא לגבי עדות אשה. אבל במציאה לא מהני, משום שיש חשש דמחזי חזי, ומשקר ואומר ששלו הוא, וחשש זה שייך גם בשני סימנים. מה שאין כן בעדות אשה, שאין חשש שהעדים משקרים, אלא רק דלמא אתרמויי אתרמי, בשני סימנים לא חיישינן להכי, כי היכי דלא חיישינן להכי בסימן מובהק [כך כתב בפרי יצחק ח"ב סימן נ"ז. אבל בקצוה"ח סימן ס"ה סקי"א חולק על סברא זו].

[695] כתב הרא"ש, וז"ל: "כתב רב אלפס ז"ל [וכן פסקו הרמב"ם, הרמב"ן, הר"ן, ועוד ראשונים], דדוקא בנקב יש בו בצד אות פלוני. ונראה לי דלא בעינן הכא סימן מובהק. דודאי להחזירו לבעל לגרש בו, הוא דבעינן סימן מובהק, שלא יגרשנה בגט שנכתב לשם אשה אחרת. אבל להחזירו לאשה כשהיא אומרת שהבעל נתנו לה, וממנה נפל, לא בעינן סימן מובהק, דליכא כאן חששא שמא נכתב לשם אשה אחרת, כיון שבא לידה קודם נפילה. אלא דלא ידעינן הי מינייהו קושטא קאמר, וכיון דעדיפי סימנים דידה מסימנים דידיה, יהבינן לדידה. ואי משום דמינסבא בגט זה, ואיכא איסורא דאורייתא, אפילו בלא גט נמי אשה שאומרת לבעלה גרשתני - נאמנת, חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה. ולא אמרינן הכא כיון דאיכא גיטא - מעיזה, כיון דסימנים מסייעי לה. הלכך אפילו בסימן שאין מובהק - מהדרינן לה". והקשו על דבריו, הא אדרבה, כיון שסימנים מסייעין לה, מעיזה יותר, שהרי היא סומכת על הסימנים! וביאר הפמ"נ [יו"ד סוף סימן קי"א, כללי סימנים וטביעות עין], דמטעם חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה, יצאה מחשש איסור דאורייתא. ומה שאמרו דהיכא דאיכא גיטא - מעיזה, היינו חששא דרבנן בעלמא. ולכן סמכינן גם על סימנים שאינם מובהקין, אף שאינם אלא מדרבנן, משום שגם החשש הוא רק מדרבנן. והגרעק"א [בדרוש וחידוש] הקשה על מה שכתב הרא"ש, שצריך סימן מובהק כדי להחזיר את הגט לבעל שיוכל לגרש בו, הרי כשם שמחזירין לאשה על פי הסימנים בצירוף החזקה שאינה מעיזה בפני בעלה, כך יש להחזיר

ט. אם **הוא**, הבעל, **אומר** את **סימני החוט** שהגט קשור בו, ואף **היא אומרת** את **סימני החוט - ינתן לה**.

והוינן בה: **במאי**?

אילימא שהם נותנים סימנים **בחיורא ובסומקא** [בצבע החוט, אם הוא לבן או אדום], **ודלמא בהדי דנקיט ליה** הבעל - **חזיתיה** האשה, ולכן היא יודעת את צבע החוט? [696] **אלא**, הסימן הוא **במדת ארכו** [697] של החוט.

י. אם **הוא אומר** שהגט היה מונח **בחפיסה**, ואף **היא אומרת** שהיה מונח **בחפיסה - ינתן לו**.

מאי טעמא?

משום שהיא **מידע ידעה**, **דכל מה דאית ליה** לבעלה, **בחפיסה הוא דמנח ליה**. ואם כן, יתכן שניחשה האשה שאף את הגט הניח בחפיסה, ככל חפציו האחרים.

המשנה שלפנינו, וסוגיית הגמרא שלאחריה, דנות בענין ההכרזה. כפי שכבר הוזכר לעיל, צריך המוצא להכריז על האבידה, כדי שידע המאבד שאבידתו נמצאה. אמנם לא נתברר לנו עדיין:

א. כמה זמן, או כמה פעמים צריך להכריז. ומה הדין אם הכריז המוצא על מציאתו, ולא באו בעלי האבידה, האם צריך להמשיך להכריז, ועד כמה.

ב. היאך מכריז, האם מכריז סתם "אבידה מצאתי", או שצריך לומר איזה חפץ מצא.

ג. מהו נוסח ההכרזה, והיכן מכריזים.

נושאים אלו, וענייני נוספים מענייני ההכרזה - יידונו להלן.

מתניתין:

ועד מתי חייב המוצא **להכריז** על האבידה?

לבעל על פי הסימנים, ואין לחוש שמגרשה בגט שנכתב לשם אשה אחרת, שהרי היא עצמה אומרת שנתגרשה בגט זה עצמו - וממנה נפל, והרי חזקה שאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה! ותירץ, דגבי הבעל, הסימנים והחזקה סותרים זה את זה. שהרי הסימנים מורים שנפל הגט ממנו, וצריך לגרש בו עתה. ואילו החזקה שאין אשה מעיזה, מורה שנפל ממנה, וכבר היא מגורשת! להכי אין מועיל הצירוף. עיי"ש.

[696] הקשה המהר"ם שיף, למה הוצרך המקשן לטעם זה, הרי אמרנו לעיל שחיורי וסומקי אינם סימן כלל!? ויש שתירצו, דהכא מיירי שאומרת שחלק פלוני שבחוט היה חיור או סומק, ולכן הוי סימן. עוד תירצו, שעצם זה שיודעת שהגט היה קשור בחוט, מצטרף עם ידיעת הצבע, ויחד הוי סימן.

[697] הקשה בתוס' רבינו פרץ, מאי שנא גבי הגט עצמו, דאמרינן לעיל שאין מדת ארכו סימן, דלמא בהדי דנקיט ליה חזיתיה, ומאי שנא גבי החוט, דלא אמרינן הכי? [והוקשה לו, משום שהוא הבין שהיא ראתה את החוט, כשהחזיק הבעל את הגט פתוח כדי לקרוא ממנו. ובאותו זמן היה גם החוט הקשור בו פתוח ונסרך, ואפשר לשער את אורכו בנקל]. וכתב, דאורך הגט אינו סימן, משום שיכלה האשה לשערו בנקל, כשהחזיקו הבעל פשוט בידו כשקרא בו. אבל אורך החוט, שהוא רך ואפשר לכופפו, אינה יכולה לשערו, ולכן הוי סימן. והרא"ש כתב, דהאי דאמרינן שאין אורך הגט סימן, היינו כשלא צמצמה מדת ארכו או רחבו, אלא אמרה שהגט ארוך או קצר. אבל אם אמרה שאורכו הוא כך וכך אצבעות - הוי סימן. ובאופן כזה מדובר גבי החוט, שאמרה את אורכו המדוייק.

עד כדי שידעו בו שכניו [עד שיתברר למכריז שהכרזתו הגיעה לידיעת שכניו]. **דברי רבי מאיר** [ובגמרא יתבארו לאילו שכנים הכוונה].

רבי יהודה אומר: אין די בכך שידעו שכניו, כי יתכן שהאבידה אבדה לעובר אורח שאינו מבני המקום, ולכן יכריז **בשלש הרגלים** שאחר מציאת האבידה, לפי שאז מתאספים לירושלים עולי רגלים מכל קצוי הארץ, ומסתבר שגם בעל האבידה יהיה ביניהם [698].

ואם לא בא בעל האבידה לדרוש את אבידתו עד רגל האחרון, יוסיף המוצא להמתין אחר הרגל האחרון - שבעה ימים, שהם שיעור זמן **כדי שילך** כל אחד מישראל **לביתו שלשה** ימים, ויראה אם אבד לו דבר, ואם כן - **יחזור שלשה** ימים, **ויכריז יום אחד** שאבדה לו אבידה [699], ויתן את סימניה - ויטלנה.

גמרא:

תנא: מה ששנינו "עד שידעו בו שכניו", היינו - **שכני אבידה**. והוינן בה: **מאי שכני אבידה**?

אילימא שהכוונה ל**שכינים דבעל אבידה**, שצריך להכריז עד שידעו שכני בעל האבידה שנמצאה האבידה, אם כן, אם המוצא יודע מיהם שכני בעל האבידה, על כרחך שהוא יודע גם מיהו בעל האבידה בעצמו ! **אי ידע ליה, ליזול ולהדריה נהליה** [אם הוא מכיר אותו, שילך ויחזיר לו אותה]!

אלא, הכוונה היא, שצריך להכריז עד שידעו **שכני מקום שנמצאת בו אבידה**, שהרי יתכן ששלהם היא.

שנינו במשנתנו: **רבי יהודה אומר וכו'** ואחר הרגל האחרון שבעה ימים כדי שילך לביתו שלשה וכו'.

ורמינהו מהמשנה במסכת תענית: **בשלשה בחודש מרחשון שואלין את הגשמים** [מתחילים לומר "ותן טל ומטר" בתפילה].

---

[698] הקשה בשטמ"ק, למה לא די ברגל אחד? והוסיפו באחרונים על דבריו, שאף לפי דברי רש"י להלן, שכתב שלכך אומר המכריז: "זהו רגל ראשון", שלא להטריח את האובד לחזור, וכשיבא רגל שני, יעלה לרגל, ויתן סימניה", מכל מקום היה די בשני רגלים! וכתב, דהוסיפו להכריז עד רגל שלישי, משום שיש לחשוש שמא היה אנוס, ולא עלה לרגל. עוד יש שתירצו, דחיישינן שבעל האבידה לא היה בירושלים בשעת ההכרזה, ושמע על ההכרזה מעולי הרגל שחזרו למקומו. ופעמים שמתעכבים עולי הרגל בירושלים שני רגלים, כגון פסח ועצרת, ואינם חוזרין בינתיים, לכן נתנו זמן של ג' רגלים, כדי שיוכל האובד לעלות ברגל השלישי לקחת את אבידתו. ועיין מה שכתב בפרישה [חו"מ סימן רס"ז סק"ג].

[699] כך פירש רש"י, שהאובד הוא זה שמכריז יום אחד. וכן פירשו עוד ראשונים. אבל תוס' [לעיל כ"ב ב, ד"ה אי דליכא סימן] והרמב"ם [פי"ג מגזילה ואבידה הל' ל"ח] כתבו, שהמוצא הוא זה שמכריז יום אחד. והקשו שם התוס' מהגמרא במסכת פסחים [מ"ט ב] דאמרינן שאין מכריזין על אבידת עם הארץ, ואם המוצא הוא שמכריז, מנא ידעינן אם האובד הוא עם הארץ? ותירצו, דמיירי במוצא במקום דשכיח עמי הארץ. ובמסכת פסחים תירצו, דמיירי כגון שעברה שיירא של עמי הארץ, וראינו שנפלה האבידה מהם. ועיין בשו"ת מהרשד"ם [יו"ד סימן ר"נ] שהאריך בזה.

רבן גמליאל אומר: **בשבעה בו** [בחודש מרחשון] שואלין, שהוא **חמישה עשר יום אחר החג** [חג הסוכות].
והטעם שיש להמתין עד אז, משום שבחג עולים מכל קצוי הארץ לירושלים לרגל, וחששו חכמים שירדו להם בחזרתם גשמים, וישבשו את דרכם, לכן תקנו שימתינו בבקשת הגשמים די זמן, **כדי שיגיע אחרון** עולי הרגל **שבארץ ישראל** לבתיהם שליד **נהר פרת** [שהוא מקום יישוב מרוחק מארץ ישראל].
מוכח מכאן, שכדי שיגיע כל אחד מישראל לביתו, צריך חמשה עשר ימים! ואילו רבי יהודה אמר במשנתנו, שמספיקים שלשה ימים!
אמר רב יוסף: **לא קשיא**. **כאן**, מה ששנינו במסכת תענית שצריך חמשה עשר יום, מדובר **בימי מקדש ראשון**.
ואילו **כאן**, מה שאמר רבי יהודה שמספיק שלשה ימים, מדובר **בימי מקדש שני**.
ומבאר רב יוסף את דבריו:
בימי מקדש ראשון, **דנפישי ישראל טובא** [שהיו ישראל רבים מאד], **דכתיב בהו**: "**יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרוב**", וממילא מקום ישובם היה על פני שטח גדול מאד, והגיע עד נהר פרת - **בעינן כולי האי**, חמשה עשר יום.
אבל **בימי מקדש שני**, **דלא נפישי ישראל טובא**, **דכתיב בהו**: "**כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות וששים**", ולא היה מקום יישובם גדול, ויישובם היה מרוכז במרכז ארץ ישראל - **לא בעינן כולי האי**.
אמר ליה אביי: **והא כתיב** בימי בית שני, כשעלו ישראל מבבל: "**וישבו הכהנים והלוים וגו' והמשוררים והשוערים וגו' וכל ישראל בעריהם**", משמע, שאף שהיו ישראל מועטים, בכל זאת היו מפוזרים בכל עריהם שישבו בהם קודם הגלות, ואם כן, היו מהם שהיו רחוקים מירושלים כבימי בית ראשון!
וכיון דהכי הוא - אפכא מסתברא [מסתבר לתרץ להיפך]:
בימי **מקדש ראשון**, **דנפישי ישראל טובא**, והיה יישובם צפוף, דעל ידי כך **מצוות עלמא** [יש צוותא לכולם], **ומשתכחי שיירתא דאזלי בין ביממא ובין בליליא** [ומצויות היו שיירות המהלכות בין ביום ובין בלילה] - **לא בעינן כולי האי**, **וסגי בתלתא יומא** כדי שיגיע אדם למקומות המרוחקים. לפי שאין צריך אדם להמתין לשיירא, או לאדם שילך עמו, כיון שודאי ימצא מיד ובנקל.
אבל בימי **מקדש שני**, **דלא נפישי ישראל טובא**, **ולא מצוות עלמא** [אין מצויין בני אדם לילך בצוותא בדרך], **ולא משתכחי שיירתא דאזלי בין ביממא ובין בליליא** -

בעינן כולי האי, חמשה עשר יום. משום שהיו צריכים להמתין עד שתצא שיירא, ואף כשיצאה שיירא, היתה מהלכת רק ביום, ורק משעברו חמשה עשר יום היה מגיע אחרון שבישראל לנהר פרת.

רבא אמר: **לא שנא** בימי **מקדש ראשון** שהיו ישראל רבים, **ולא שנא** בימי **מקדש שני** שהיו מועטים, אף שיתכן שאכן לא הגיעו כל ישראל לבתיהם, מכל מקום, **לא הטריחו רבנן באבדה** את המוצא **יותר מדאי**, ולכן אינו צריך להמתין יותר משבעה ימים אחר הרגל.

אמר רבינא: מזה שנתנו חכמים רק שבעה ימים להכרזה, **שמע מינה**, **שכי** [כאשר] **מכריז** המוצא על מציאתו - מזכיר את שם החפץ שמצא, ו"מצאתי **גלימא**" **מכריז**. שכיון שכן, לא הוצרכו חכמים לתת עוד שהות לאדם לבדוק אם חסר לו אחד מחפציו, שהרי אדם יודע כמה בגדים יש לו, ומיד כשיגיע לביתו, בודק אם חסר לו בגד.

דאי סלקא דעתך ש"מצאתי **אבידתא**" **מכריז**, ואינו מזכיר את שם החפץ שמצא, **בעינן למטפי ליה חדא יומא לעיוני במאניה** [צריכים היינו להוסיף לו עוד יום אחד, שיעיין בכל חפציו אם חסר לו דבר מה].

אלא שמע מינה: **גלימא מכריז**.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** כך.

רבא אמר: **אפילו תימא שאבידתא מכריז**, בכל זאת לא הוסיפו לו עוד יום להכרזה, משום ש**לא הטריחו רבנן באבידה** את המוצא **יותר מדאי**, שיצטרך לשהות בירושלים יותר משבעה ימים אחרי החג.

תנו רבנן: כשמכריז המוצא על מציאתו ב**רגל ראשון**, **אומר**: זהו **רגל ראשון** שאני מכריז בו על האבידה. והטעם, כדי שלא יטרח המאבד לחזור לירושלים במיוחד עבור האבידה. אלא יבוא ברגל שני, כשהוא עולה לרגל ממילא, יתן את סימניה, ויטלנה.

וכן כשמכריז ב**רגל שני**, **אומר**: זהו **רגל שני** להכרזה.

אבל כשמכריז ב**רגל השלישי אומר סתם**: "מצאתי גלימא", ואינו מזכיר איזה רגל הוא להכרזה. ומזה שלא שלא הזכיר איזה רגל הוא, יבינו השומעים שרגל שלישי הוא.

והוינן בה: **ואמאי** אינו מזכיר את הרגל? **לימא** בפירוש: זהו **רגל שלישי** להכרזה?

ומבארת הגמרא: מה שאינו מזכיר את הרגל בהכרזתו ברגל שלישי, היינו **דלא אתי לאחלופי בשני**. שאנו חוששין שיהיה אדם שלא ישמע היטב את דבריו, ויסבור שהוא אומר שזהו רגל שני, ויסמוך על כך שיבוא ברגל הבא ליטול את אבידתו - ויפסידנה. לכן תקנו שלא יאמר כלום, שאז יבינו כולם שזהו רגל אחרון להכרזה.

דף כח:

ומקשינן: אם כן, ברגל **שני נמי** לא יכריז את שם הרגל, שהרי (תחילת העמוד) **אתיא לאחלופי בראשון!**

ואמרינן: בזה אין כל כך חשש, שגם אם אכן יחליף ויסבור שזהו רגל ראשון, סוף סוף **הא קא אתי רגל שלישי**, ויוכל ליטול אז את אבידתו.

תנו רבנן: **בראשונה** [בתחילה, כך היתה עיקר התקנה], **כל מי שמצא אבידה - היה מכריז עליה שלשה רגלים**, **ואחר רגל אחרון שבעת ימים**, **כדי שילך שלשה**, **ויחזור שלשה**, **ויכריז יום אחד**, וכפי ששנינו במשנתנו.

משחרב בית המקדש, **שיבנה במהרה בימינו**, ופסקה העליה לרגל לירושלים, **התקינו** חכמים **שיהו מכריזים** על האבידות **בבתי כנסיות ובבתי מדרשות** [701] [700].

ומשרבו האנסים [כפי שיבואר להלן], **התקינו שיהו מודיעין לשכיניו ולמיודעיו** של המוצא - **ודיו** בכך.

מאי משרבו האנסין?

דאמרי: אבידתא למלכא [כל האבידות שנמצאות, שייכות למלכות].

רבי אמי אשכח אודייא דדינרי [מצא כלי מלא זהובים].

חזייה ההוא בר רומאה דקא מירתת [ראה אותו רומאי אחד, שהוא חושש לקחת את המציאה מפחד המלכות].

אמר ליה: זיל שקול לנפשך! דלאו פרסאי אנן, **דאמרי אבידתא למלכא**.

תנו רבנן: אבן אחת גדולה, שקראו לה "**אבן טוען**" [702] **היתה בירושלים**, **כל מי שאבדה לו אבידה - נפנה לשם**. וגם **כל מי שמוצא אבידה - נפנה לשם**.

זה, המוצא, **עומד ומכריז** על מציאתו, **וזה**, המאבד, **עומד ונותן סימנין - ונוטלה**.

וזו היא ששנינו במסכת תענית, במעשה של חוני המעגל, כשבאו ואמרו לו שיורדים גשמים יותר מדי, אמר להם: **צאו וראו אם נמחת** [נתכסתה במים] **אבן הטוען**. שהאבן הזו גדולה, ומונחת במקום גבוה בירושלים. ואם אכן נתכסתה במים, יש אכן גשמים יותר מדי, ואתפלל עליהם שילכו.

---

[700] כתב הסמ"ע [חו"מ רס"ז סק"ד], שמכאן מקור למה שנהגו שמכריזין בבית הכנסת על גניבות ושאר עניינים, בשעה שהציבור בבית הכנסת. ומכריזין בין מנחה למעריב, או אחר גמר התפילה, כדי שלא להפסיק את הציבור בתפילתם. עיי"ש.

[701] דעת ר"י מלוניל, שחייב להכריז ג' פעמים, כשבאים העם לשמועת את דרשת ג' הרגלים. אבל בפרישה כתב, שאין צריך להמתין ג' רגלים. מיהו בירושלמי בפרקין איתא: "משחרב בית המקדש, התקינו שיהו מכריזין ג' ימים".

[702] לפי גירסא זו לכאו' נקראת האבן כך על שם שהיו טוענין עליה את האבידות שנמצאו. ובמסכת תענית [י"ט א] הגירסא: "אבן טוען", ובירושלמי [תענית פ"ג ה"ט] הגירסא "אבן הטועים". ולגירסא זו נקראת האבן כך מלשון טעות, כי אליה היו פונים הטועים, בעלי האבידות.

מתניתין:

אם **אמר** התובע **את** שם **האבידה**, **ולא אמר סימניה - לא יתן לו** המוצא את האבידה, כי אין זו הוכחה שהיא שייכת לו.

ואם התובע חשוד **לרמאי**, **אף על פי שאמר** את **סימניה - לא יתן לו** [703] . **שנאמר**: "**עד דרש אחיך אתו**", ואנו דורשים מפסוק זה: **עד שתדרוש** ותחקור אתה **את אחיך**, **אם רמאי הוא**, או **אם אינו רמאי** [704].

גמרא:

אתמר, רב יהודה אמר: כשהמוצא מכריז על מציאתו, "מצאתי **אבידתא**" **מכריז**, ואינו כולל בהכרזתו את שם האבידה, אם זו טלית, או כלי וכדומה. ובעל האבידה יבוא ויאמר את האבידה ואת סימניה.

ורב נחמן אמר: "מצאתי **גלימא**" **מכריז**. שהמכריז מודיע את שם האבידה שמצא, ויבוא בעל האבידה ויתן בה סימן.

ועתה מבארת הגמרא את טעמי החולקים:

רב יהודה אמר: **אבידתא מכריז**. משום **דאי אמרת שגלימא מכריז - חיישינן לרמאי**, ששמע את אחד משכניו מתאונן שאבדה לו גלימא, ורמאי זה יודע את סימני הגלימה, שהרי הוא ראה אותה פעמים רבות אצל שכנו, וכשישמע את המוצא מכריז: מצאתי גלימא, יקום הוא ויתן את סימניה - ויטלנה!

לכן המוצא מכריז רק שמצא אבידה סתם, ואז לא יעלה על דעת הרמאי שאבידה זו היא טליתו של שכנו.

רב נחמן אמר: **גלימא מכריז**, משום שכך יוכל המאבד לזהות ביתר קלות שזוהי אבידתו.

ולרמאי - לא חיישינן, **דאם כן**, **אין לדבר סוף**! שהרי גם אם יכריז המוצא סתם: "אבידתא

[703] כתב הרמב"ם: "בא בעל האבידה ותן סימנין שאינן מובהקין, אין מחזירין לו עד שיאמר סימנים מובהקין. והרמאי, אע"פ שאמר סימנים מובהקין אין מחזירין לו עד שיביא עדים שהיא שלו". וכתב הראב"ד בהשגות: "אמר אברהם, סימן מובהק לגמרי". וביאר המגיד משנה, שהרמב"ם והראב"ד לא נחלקו, אלא שהוסיף הראב"ד לבאר, שאין מחזירין לודאי רמאי אפילו בסימנים מובהקין ביותר, כגון שאמר שיש נקב בצד אות פלוניתי! ומחזירין לו רק אם יביא עדים שהיא שלו. אבל הב"ח והש"ך כתבו, שנחלקו הרמב"ם והראב"ד. שהרמב"ם סובר שלסתם בני אדם מחזירים רק בסימנים מובהקין, ורמאי צריך דווקא עדים. ואילו הראב"ד סובר, שלסתם בני אדם די בסימן חשוב כמו מידה או מנין, ורמאי צריך להביא סימן מובהק. ובמעשה רוקח כתב, שלא בא הראב"ד לחלוק, אלא לפרש את דברי הרמב"ם, שגם בסימן מובהק די לודאי רמאי, ואין צריך דווקא עדים. עיי"ש. וע"ע בדרישה מה שכתב בדברי הרמב"ם והראב"ד.

[704] כתב בפלפולא חריפתא, דאכן ילפינן ממקרא זה שצריך לדרוש על ידי סימנים אם רמאי הוא, וכדאמר רבא לעיל, שלמדים מכאן שסימנים דאורייתא, אלא שמזה שחששה תורה לרמאי, ואמרה שמחזירין אבידה רק על פי סימנים, מסתבר שאדם שאנו יודעים שהוא רמאי, אין מחזירין לו כלל.

מצאתי", יכול הרמאי לנסות את מזלו ולומר למוצא: אם גלימא מצאת - אלו ואלו סימניה [שהרי ידוע לו ששכנו איבד גלימא, ואף סימניה ידועים לו].

תנן: אמר את האבידה, ולא אמר את סימניה - הרי זה לא יתן לו.

אי אמרת בשלמא שאבידתא מכריז, הא קא משמע לן משנתנו, שאף על גב דאמר שאבדה לו **גלימא**, שיש בזה קצת ראיה שהאבידה שלו, שהרי המוצא לא אמר איזה סוג אבידה מצא, בכל זאת, **כי לא אמר סימנין - לא מהדרינן ליה**, לפי שאין זו ראיה מספקת [705].

אלא אי אמרת שגלימא מכריז, אם כן, יוצא **שאמר איהו**, המוצא, שמצא **גלימא, ואמר איהו**, זה שטוען שהאבידה שלו, שאבדה לו **גלימא**, האם **צריכא למימר שכי לא אמר סימנין - לא מהדרינן ליה**? הרי אין בדבריו כל ראיה שהאבידה שלו! [706]

אמר רב ספרא: לעולם - גלימא מכריז. ובמשנתנו מדובר **שאמר איהו**, המוצא, שמצא **גלימא, ואמר איהו**, הטוען שאבדה לו, את **הסימנין** של האבידה.

ומאי היא מה ששנינו "**לא אמר את סימניה**", **שלא אמר סימנין מובהקין דידה**, שראוי להחזיר אבידה על פיהם, אלא כגון שאמר את צבע הבגד [707].

שנינו במשנתנו: **והרמאי, אף על פי שאמר את סימניה - הרי זה לא יתן לו.**

תנו רבנן: בראשונה, כל מי שאבדה לו אבידה, היה נותן סימנין - ונוטלה.

---

[705] תמה הפנ"י, מה החידוש בזה, ודאי שגלימא לבד אינו סימן! כי אחרת, יהא חייב להכריז אף על דבר שאין בו סימן, שמא יאמר האובד סימן גלימא, והרי בפירוש שנינו בריש פרקין, שאין צריך להכריז על דבר שאין בו סימן! והניח בצ"ע. ויש שתירצו על פי שיטת הריטב"א [הובא בשטמ"ק], שמחלוקת רב יהודה ורב נחמן היא רק לאחר שרבו הרמאים, ואכן מעיקר הדין - גלימא מכריז, אם כן משנתנו תתפרש קודם שרבו הרמאים, דלכולי עלמא גלימא מכריז. ועיין בחי' הגרעק"א מה שתירץ בזה.

[706] הקשו האחרונים, מאי קושיא, הרי אפשר לומר שלכן סובר רב נחמן שגלימא מכריז, מפני שאמרו במשנה שידיעת שם החפץ לבד - אינה סימן, ואין מחזירין אלא על ידי סימן שבגופו, להכי סבירא ליה לר"נ שטוב שיכריז המוצא גלימא, כדי לקרב הענין לבעל החפץ, שעל ידי כן יחפש אם אבד לו חפץ כזה. אבל אם היו מחזירין על ידי שם החפץ לבד, היה גם ר"נ סובר שמכריז אבידה. ואם כן, הא קמ"ל מתניתין, שאין מחזירין על ידי ידיעת שם החפץ לבד, וממילא - גלימא מכריז! ועיין מה שכתב הגרעק"א בחידושיו ובתוספותיו על המשניות.

[707] כך כתבו הראשונים, שאין הכוונה שלא אמר סימנים מובהקין ממש, אלא שלא אמר סימנים שראוי להחזיר אבידה על ידם, כי אם סימני חיורי וסומקי. אמנם ר"י מלוניל כתב, דהאי דאמרינן "לא אמר סימנים מובהקין דידה", היינו שלא נחזיר אבידה - אלא בסימן מובהק. ואף שחכמים תקנו להחזיר אבידה אף בסימן שאינו מובהק, מכל מקום סבירא ליה להך תנא שאין זה אלא מדרבנן, אבל מדאו' צריך עדים או סימן מובהק. והראב"ד פירש, דהיינו שאמר סימני האבידה, ולא אמר סימן מובהק שבה. שאף שמחזירין אבידה בסימן שאינו מובהק, היינו כשאין בה אלא סימן זה. אבל אם יש בה גם סימן מובהק, ואין אדם זה מכירו, הרי זו ראיה שאין חפץ זה שלו. והקשה עליו המאירי, הא לעיל [בעמוד א'] "זה אומר מדת ארכו, וזה אומר מדת רחבו, ינתן למדת ארכו". משמע שאם בא אחד ונתן מדת רחבו, ולא היה אחר שאמר את מדת ארכו, ינתן לו, אף שמדת ארכו היא סימן מובהק יותר! ותירץ החזון יחזקאל, שרק בדבר שיש בו סימן במהותו, אין מחזירין אם לא אמר סימן מובהק. אבל סימן שידיעתו תלויה במעשה, כגון אורך הבגד, שתלוי במדידת הבגד, אין חוסר ידיעתו ראיה שאינו שלו, שהרי יתכן שלא טרח למדדו!

אולם, **משרבו הרמאין, התקינו** חכמים **שיהו אומרים לו** לזה שטוען שהאבידה שלו: **צא והבא עדים דלאו רמאי את - וטול** על פי סימנים.

כי הא, דאבוה דרב פפא אירכס ליה חמרא, ואשכחוה [אבד לו חמור, ומצאוהו].

אתא לקמיה דרבה בר רב הונא, כדי לתת סימנים, וליטול את אבידתו.

אמר ליה רבה בר רב הונא: **זיל אייתי סהדי דלאו רמאי את - וטול**.

אזל אבוה דרב פפא, **ואייתי סהדי**.

אמר להו רבה בר רב הונא לעדים: **ידעיתון ביה דרמאי הוא** [האם אתם יודעים בו, באבוה דרב פפא, שהוא רמאי]?

העדים היו סבורים ששאלם רבה האם הם יודעים בו שאינו רמאי, שהרי לשם כך הביאם אבוה דרב פפא, שיעידו שאינו רמאי, וכך היה צריך לשאלן. לכן **אמרו ליה** לרבה בר רב הונא: **אין!** אכן אנו יודעים.

תמה אבוה דרב פפא, **ואמר להו** לעדים: **אנא רמאה אנא**?!

אמרו ליה: אנן - לאו רמאי את קאמרינן. אנחנו נתכוונו לומר שאינך רמאי, אלא שטעינו בהבנת שאלתו של רבה.

ועתה עלינו לדון בעדותם של אלו, האם בדבריהם האחרונים חזרו בהם מעדותן הראשונה, והרי הכלל בעדות הוא, ש"כיון שהגיד - שוב אין חוזר ומגיד", או שמא, אין זו חזרה מעדות, אלא רק פירוש דבריהם הראשונים, ואם כן, אין זה בכלל חוזר ומגיד.

אמר רבה בר רב הונא: אין זה נחשב שהם חוזרים בהם מעדותם הראשונה [708], אלא **מסתברא** שגם מתחילה נתכוונו להעיד לטובתו, שהרי אבוה דרב פפא עצמו הביא את העדים, **ולא מייתי איניש חובתא לנפשיה** [אדם אינו מביא חובה לעצמו], אלא היה בטוח שהם יעידו לטובתו.

המשניות שלפנינו דנות בענין הטיפול באבידה.

המשנה שלפנינו דנה בענין הטיפול בבעלי חיים, והמשנה שלאחריה דנה בטיפול בספרים, בגדים וכלים.

כתוב בתורה [דברים כ"ב, ב']: "ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אתו והשבתו לו".

[708] הקשה הריטב"א, אפילו אם נאמר שזה נחשב שחזרו בהם מעדותן, הרי זה תוך כדי דבור, וקיימא לן שעדים שאמרו תוך כדי דבור אנוסים היינו - נאמנים, שתוך כדי דבור יכולים לחזור בהם! ותירץ, שמה שיכולים לחזור בהם, היינו כשחזרו מעצמם. אבל כאן, מחמת אימתו של זה, שאמר להם "אנא רמאה אנא?!" חזרו בהם, ובאופן כזה יש לומר שאינם חוזרים ומגידים אף תוך כדי דבור. ועיין בשער המשפט [חו"מ סימן כ"ט אות ד'] מה שהקשה על דבריו.

פעמים, שהחזקת האבידה בבית עד בא הבעלים כרוכה בהוצאות. כגון שמצא בעלי חיים, שצריך לשמרם, להאכילם ולהשקותם. וכן אבידות אחרות, יש צורך לטפל בהם מדי פעם.

ויש לדון בעניינים דלהלן:

א. מהו שיעור הזמן שעל המוצא לטפל באבידה.

ב. מהיכן יממן את ההוצאות הכרוכות בטיפול זה.

ג. האם מותר למוצא למכור את האבידה, ולשמור את דמיה עבור הבעלים.

ד. אם אכן מותר למכרה, מה יהא בדמים.

מתניתין:

אם מצא אדם **כל דבר שעושה** מלאכה, **ואוכל**, כגון שור וחמור, שיכולים לעבוד, ושכר עבודתם יכול לכסות את הוצאות מזונותיהם, יניח את האבידה אצלו, **ויעשה - ויאכל**. ולא ימכור את הבהמה ויניח את הדמים אצלו, אף אם שהו הבעלים מלדרשה, לפי שנוח לו לאדם בבהמה שלו, שהכירה אותו כבר, ולימדה לעשות רצונו.

ואילו דבר שאין עושה מלאכה, ורק **אוכל**, כגון עגלים וסייחין - **ימכר** [709], ויניח את הדמים אצלו עד דרוש בעליהם אותו. שאם יניחנו אצלו ויאכילנו, ואחר כך ידרוש מהבעלים את דמי האוכל שהאכיל את בהמתם, יפסידו הבעלים! [710]

ומנין למדים אנו דין זה?

שנאמר: "**והשבותו לו**", ודרשינן: **ראה היאך תשיבנו לו**. כלומר, שים לב שתהא ההשבה בצורה ראויה, שלא תוציא עבור מזונותיה של הבהמה כנגד חצי דמיה, שאם כן, לא תהא זו השבה שלמה! [711] **מה יהא בדמים** של האבידה, היאך ינהג בהם בינתיים, עד שיבואו הבעלים?

רבי טרפון אומר: **ישתמש בהן** המוצא.

לפיכך, הואיל והמוצא משתמש בהן, **אם אבדו** המעות - **חייב באחריותן**.

---

[709] במשך חכמה [פרשת כי תצא] דקדק ממשמעות הכתובים, שאם מצא ב' בהמות שידוע שהן של אדם אחד, אחת מהן עושה ואוכלת, ואחת שאינה עושה, אין אומרים שיניח שתיהן אצלו, אלא ימכור את אותה שאינה עושה.

[710] הקשה המהר"ם שיף, הרי כשם שדבר שאינו עושה ואוכל נמכר, כך גם שעושה ואוכל נמכר לאחר י"ב חודש, כדאיתא בגמרא, אלא שזה שאינו עושה נמכר כבר אחר ג' חודשים או חודש, ואם כן, תנא דמתניתין, שלא ירד לפרש זמן הטיפול, למה נקט בזה יעשה ויאכל, ובזה ימכר, הרי שניהם שוים לענין מכירה! ותירץ, שבעושה ואוכל, אין חיוב למכור אחר י"ב חודש, אלא שרשאי אז למכרו. אבל אם רוצה, יכול להמשיך לטפל בו. מה שאין כן בשאינו עושה, חייב למכרו לאחר זמן טיפולו, כדי שלא יאכיל עגל לעגלים וכו', כדאיתא בגמרא. לכן נקט בו התנא לשון "ימכר", שחייב למכרו!

[711] כך כתב רש"י. ומשמע מדבריו, שלמדים מהפסוק רק את הדין שדבר שאינו עושה - ימכר. אבל בעמק הנציב [בספרי פרשת תצא פסקא רכ"ד, וכן במלבי"ם שם] פירש שלמדים מפסוק זה גם שדבר שעושה ואוכל - יעשה ויאכל. שכך הם מפרשים את האמור בספרי: "וכן תעשה לחמורו, עושה היא ואוכלת". עיי"ש עוד.

רבי עקיבא אומר: לא ישתמש בהן, אלא יניחן אצלו.
לפיכך אם אבדו - אין חייב באחריותן. וטעמי המחלוקת יתבארו בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנתנו, שהמוצא דבר שעושה ואוכל - יעשה ויאכל.
ותמהינן: ומה יהיה אם גם לאחר שנים לא יבואו הבעלים, וכי **לעולם** זקוק המוצא לטפל במי שעושה ואוכל?
אמר רב נחמן אמר שמואל: עד שנים עשר חדש יטפל בו. ומכאן ואילך - יכול למכרו.
תניא נמי הכי: כל דבר שעושה ואוכל, כגון פרה וחמור, מטפל בהן עד שנים עשר חדש [712].
מכאן ואילך אינו צריך לטפל בהם יותר, אלא **שם** [מעריך] את **דמיהן**, ומוכרן [713], **ומניחן** [מניח את הדמים אצלו, עד שיבואו בעלי האבידה].
ואף דבר שאינו עושה ואוכל, ששנינו במשנתנו שימכר, אין הכוונה שימכר לאלתר, אלא רק לאחר זמן מסויים. ושיעור הזמן תלוי במדת הטורח שבטיפול בו:
עגלים וסייחין, שאינם עושים מלאכה מחמת צעירותם, **מטפל בהן שלשה חדשים** [714].

---

[712] כתב הרמב"ם: "פרה וחמור מטפל בהן י"ב חודש מיום המציאה, ומשכירן ולוקח שכר ומאכילן וכו'". ובטור כתב: "פרה וחמור מטפל בהן י"ב חודש מיום ששוכרן וכו'". וכתב הפרישה שלא נחלק הטור על הרמב"ם, אלא הגירסא האמיתית בטור היא: "מטפל בהן י"ב חודש מיום המציאה ומשכירן ולוקח וכו'", וכפי שכתב הרמב"ם. אכן בב"י משמע שמקיים הגירסא שלפנינו. וכתב הלח"מ, דהיינו טעמא שמונים י"ב חודש מיום שמשכירן, ולא מיום המציאה, כדי שלא יתעצל מלהשכירן.

[713] כך כתב רש"י: "מוכרן ומניח הדמים אצלו". והיינו שמוכרן דווקא לאחרים, ולא ימכרם לעצמו - מחמת החשד, כדאמרינן לקמן [ל"ח א]: "גבאי צדקה בזמן שאין להם עניים לחלק, פורטים לאחרים, ואין פורטים לעצמם". והוסיף הרא"ש שלפרש"י צריך למכרן בבית דין, כי אחרת לא היתה הגמרא צריכה לומר ששם דמיהן, אלא רק שמוכרן ומניח הדמים אצלו. אבל הרשב"א כתב, ששם דמיהן ומוכרן שלא בבית דין. ובשם התוס' כתב הרא"ש [וכן כתבו עוד הרבה ראשונים], ששם דמיהן לעצמו, ואין כאן חשש חשד, שהרי אם רצה, לא היה מכריז כלל! ועוד, שלא הטריחו באבידה יותר מדי. והוסיף הרא"ש, שלשיטה זו, אף ב"ד אין צריכין. וכן כתב הטור בשם ר"י. אבל בשם הרמ"ה כתב, שאמנם יכול לשומם לעצמו, אבל צריך ב"ד. והקשה הרא"ש על שיטת רש"י, הא לקמן [כ"ט ב] גבי מוצא תפילין אמרינן: "שם דמיהן ומניחן לאלתר", ופירוש "מניחן" היינו שמניחן בראשו, חזינן שיכול לשומן לעצמו! [ובחידושי הר"ן כתב, שרש"י עצמו פירש גבי מוצא תפילין: "שם דמיהן לעצמו אם ירצה, ומניחן בראשו". אמנם ברש"י שלפנינו ליתא]. וכתב הרא"ש, דלפרש"י אפשר לפרש ש"מניחן" - היינו שמניח את הדמים, והיינו שאסור להשתמש בהם, שכיון שלא טרח בהם, כמעות אבידה הם. והנמו"י והר"ן בחידושיו תירצו, דהתם ליכא חשדא, דתפילין בי בר חבו שכיחי, וקייצי דמייהו. עוד הקשו על רש"י מהאי דאיתא במסכת כתובות [צ"ח א], גבי אלמנה ששמה לעצמה, שאין שומתה כלום, דאמרינן לה: מאן שם ליך? ופירשו הראשונים, שלא מחמת חסרון שומא הוא, אלא משום שאין אדם יכול לזכות במקח - אלא מיד המקנה לו. ואם כן, היאך יכול המוצא לשום לעצמו? ותירץ המהרי"ט שם, שגבי אבידה עשו תקנה לבעלים. שאל"כ, אין לך אדם שיזדקק להשיב אבידה, ונמצאת מכשילן לעתיד לבא. והמחנה אפרים [הל' שלוחין סימן כ'] תירץ, שרק גבי אלמנה יש חסרון שאין מי שמקנה לה. אבל גבי אבידה, דעת הבעלים היא, שכל מי שימצאנה ויטרח בה, יוכל לקנותה לעצמו, והבעלים עצמם הם המקנים למוצא.

[714] מפשטות לשון רש"י נראה, שהיינו אינו עושה ואוכל האמור במשנה. וכן כתב בשטמ"ק בשם הרב יהונתן. ואף שהם גדלים, וממילא נעשים שוין יותר, מכל מקום הוצאתם מרובה משכרם, ולכן זה נחשב כאינו עושה ואוכל. וכן הוא פשטות לשון התוספתא: "כל דבר שאינו עושה ואוכל, כגון אווזין ותרנגולים, מיטפל בהן ג'

מכאן ואילך, שם דמיהן - ומניחן[715].

אווזין ותרנגולין זכרים, שאינם מטילים ביצים, וטרחתם מרובה יותר משל עגלים וסייחים, **מטפל בהם** רק **שלשים יום**.

מכאן ואילך, שם דמיהן - ומניחן.

אמר רב נחמן בר יצחק: **תרנגולת**, שמטילה ביצים - **כבהמה גסה** היא, שהרי היא עושה ואוכלת, ולכן מטפל בה עד שנים עשר חודש, ומכאן ואילך, שם דמיהן - ומניחן.

תניא נמי הכי [שדין תרנגולת - כבהמה גסה]:

א. **תרנגולת ובהמה גסה, מטפל בהן שנים עשר חודש**.

מכאן ואילך, שם דמיהן - ומניחן.

ב. **עגלים וסייחין, מטפל בהן שלשים יום**.

מכאן ואילך, שם דמיהן - ומניחן.

ג. **אווזין ותרנגולין**, וכן **כל דבר שטיפולו מרובה משכרו, מטפל בהן שלשה ימים**.

מכאן ואילך, שם דמיהן - ומניחן.

ומקשינן: **קשיא** דין **עגלים וסייחין** ששנינו בברייתא הראשונה שמטפל בהם עד שלשה חדשים, **אדין עגלים וסייחין** ששנינו בברייתא השניה, שמטפל בהם עד שלשים יום!

וכן קשיא דין **אווזין ותרנגולין**, שאמרנו בברייתא הראשונה שמטפל בהם עד שלשים יום - **אדין אווזין ותרנגולין** שבברייתא השניה, ששנינו שמטפל בהם שלשה ימים!

ומתרצינן: **עגלים וסייחין - אעגלים וסייחין לא קשיא**.

משום ש**הא** ששנינו שמטפל בהן שלשה חודשים, מדובר **בדרעיא**, בארץ מרעה, ובזמן צמיחת הדשאים, שאז יכולות הבהמות לרעות בחוץ, ואין דמי טיפולם מרובין.

ואילו הא ששנינו שמטפל בהם שלושים יום, היינו **דפטומא**. שאין המרעה מרובה, וצריך לפטמה על האבוס שבבית, שדמיו מרובים.

אווזין ותרנגולין - אאווזין ותרנגולין נמי לא קשיא.

ימים. בעגלים וסייחין - ל' יום". אבל רב האי גאון [בספר המקח וממכר, שער ו'] כתב, שעגלים וסייחים נחשבים כעושים ואוכלים. אלא שכיון שטיפולם מרובה, לא הטריחו את המוצא לטפל בהם - אלא שלשה חודשים. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: "עושה ואוכל, לא שיעמוד כן לעולם וכו' אם היתה בהמה גסה וכו', ואם בהמה דקה, כלומר צאן וגדיים ועגלים וכו' ועיירים, יטרח וישתמש בהם ויאכילם שלשה חודשים".

[715] הרי"ף כתב: "מכאן ואילך מוכרן בבית דין". וכתב הרא"ש על דבריו: "ולא ידענא טעמא מאי". וביאר הב"י דקשיא ליה, למה בעושה ואוכל אמרינן שמה ששם דמיהן ומניחן, היינו לעצמו ובלי ב"ד, ואילו בעגלים וסייחין צריך דווקא מכירה בבי"ד? וביאר הב"י, שהרי"ף מפרש האי דאמרינן גבי עושה ואוכל ששם דמיהן - כפירוש הרמב"ם, ששם המוצא דמיהם עליו, והרי הם שלו ושל הבעלים בשותפות, כדין השם בהמה מחבירו. ואם כן, זה שייך דווקא בעושה ואוכל, אבל באוכל ואינו עושה לא שייך לומר ששם דמיהן למחצה שכר, ובהכרח צריך לגרוס "ומוכרן בבית דין". והב"ח [בהגהות על הרא"ש] מביא בשם מהר"ל מפראג, שבדבר העושה ואוכל, שמוכרו בשויו, אין צריך בית דין. אבל בדבר שאינו עושה, שטיפולו מרובה, יכול למכרו אף בפחות משויו, לכן צריך בית דין, לפי שכח בית דין יפה למכור בפחות.

הא ששנינו שמטפל בהם שלשה ימים, היינו **ברברבי** [בגדולים], שמזונם מרובה.
ואילו **הא** ששנינו שמטפל בהם שלשים יום, היינו **בזוטרי** [בקטנים] [716].
שנינו במשנתנו: **ושאינו עושה ואוכל** - ימכר.
תנו רבנן: כתוב בענין השבת אבידה: "**והשבותו לו**". ודרשינן: **ראה היאך תשיבנו לו. שלא יאכיל עגל לעגלים**, כלומר, שלא יגיע לידי כך שיחסר לו עגל מחמת שהאכיל בדמיו את העגלים האחרים, וכן שלא יאכיל **סיח - לסייחין**, **אווזא - לאווזין**, **ותרנגול - לתרנגולין**.
שנינו במשנתנו: **מה יהא בדמים**, **רבי טרפון אומר ישתמש וכו'**.

דף כט.

עד כאן לא פליגי רבי טרפון ורבי עקיבא - **אלא כשנשתמש בהן** המוצא [כשיש לו בהן היתר שימוש], שאז אומר רבי טרפון שחייב באחריותן, משום שיש לו הנאה בדמים, שיכול להשתמש בהם לכשיזדמן לו מקח.
אבל אם **לא נשתמש בהן** [כלומר, אם אסור לו להשתמש בהן], **אם אבדו** - לכולי עלמא **פטור** מאחריותן.
לימא תיהוי משנתנו **תיובתא דרב יוסף!**
דאתמר: **שומר אבידה**, המוצא אבידה, שצריך לשמרה עד שישיבנה לבעליה, איזה דין שמירה חל עליו?
רבה אמר: דינו **כדין שומר חנם**, שהרי אינו מקבל שכר תמורת שמירתו. ודינו של שומר חינם הוא, שאם החפץ שהיה תחת שמירתו נגנב או אבד - פטור, וחייב רק אם פשע בשמירתו.
רב יוסף אמר: דינו **כדין שומר שכר**, שחייב בגניבה ואבידה, ופטור במקרה שהחפץ שהיה תחת שמירתו ניזוק או אבד באונס.
ומדוע שומר אבידה נחשב כשומר שכר, איזה שכר הוא מקבל תמורת שמירתו?
כיון שהוא מקיים מצוה בכך שהוא שומר את האבידה [717], ובכך הוא נפטר מלתת פת לעני באותה שעה [719], כי העוסק במצוה - פטור מן המצוה [718].

---

[716] כך פירש רש"י. ויש ראשונים שמפרשים להיפך, שבגדולים מטפל שלשים יום, משום שהם רגילים לנקר באשפה שבחוץ. ובקטנים מטפל שלשה ימים, משום שמאכילין אותן בבית, והוצאתם מרובה.

[717] הכי איתא במסכת בבא קמא [נ"ו ב]. והגמרא שם מביאה עוד טעם: "אית דמפרשי הכי: רב יוסף אמר כשומר שכר דמי, כיון דרחמנא שעבדיה בעל כרחיה, הלכך כשומר שכר דמי". ועיין באור שמח [פ"י מהל' שכירות הלכה א'] מה שביאר בטעם זה.

[718] ובטעמו של רבה כתבו התוס', דלא שכיח שיבא עני בשעה שעוסק באבידה, ולכן אינו שומר שכר מחמת זה. ועיין בנתיבות [סימן רס"ז סק"ג] שכתב, שאף אם קרה שנפטר פעם מפרוטה דרב יוסף בשעה שעסק באבידה, מכל מקום אינו נחשב שומר שכר עבור זה, כיון שתחילת קבלת שמירת האבידה לא היתה על דעת שכר זה, כיון

והרי ממשנתנו מוכח, ששומר אבידה - כשומר חינם!
אמר לך רב יוסף: לא תדייק ממשנתנו כפי שדייקת. אלא, **בגניבה ואבידה**, **דכולי עלמא לא פליגי - דחייב**, משום שדינו של שומר אבידה - כשומר שכר הוא.
כי פליגי רבי טרפון ורבי עקיבא - בזה נחלקו: האם שומר אבידה חייב אף **באונסין**, כדין **דשואל** שחייב אף באונסין.
רבי טרפון סבר: **שרו ליה רבנן לאשתמושי בגווייהו** [התירו לו חכמים למוצא להשתמש בהם], ואם כן, **הוה ליה שואל עלייהו**, ולא רק שומר שכר, שהרי שומר שכר אסור להשתמש בדבר שהוא שומר עליו, ולכן שומר אבידה חייב אף באונסין.
ורבי עקיבא סבר: **לא שרו ליה רבנן לאשתמושי בגווייהו** [לא התירו לו חכמים להשתמש בהם], **הלכך לא הוי שואל עלייהו**, אלא רק שומר שכר.
ומקשינן: **אי הכי**, "**לפיכך** אינו חייב באחריותן" **דאמר רבי עקיבא** במשנתנו - **למה לי**? לשם מה נאמרו דברים אלו?
אי אמרת בשלמא שבגניבה ואבידה הוא דפליגי, **היינו דקתני**: **רבי עקיבא אומר לא ישתמש בהן**. **לפיכך אם אבדו - אינו חייב באחריותן**.
משום ש**סלקא דעתך אמינא** ששומר אבידה, אף שאסור לו להשתמש באבידה, מכל מקום **שומר שכר הוי** משום הנאת המצוה, **וכדרב יוסף**, **ובגניבה ואבידה - מחייב**!
קא משמע לן מה ששנינו: לא ישתמש בהן, **לפיכך** אם אבדו - אינו חייב באחריותן, **שהשתא דאמרת לא ישתמש בהן**, ממילא **שומר שכר לא הוי**, אף שיש לו הנאת מצוה, משום שהנאה זו אינה נחשבת לשכר, ולכן **לא מחייב בגניבה ואבידה**.
אלא אי אמרת שבגניבה ואבידה - דכולי עלמא לא פליגי דחייב, **כי פליגי - באונסין דשואל**, **מאי "לפיכך" דרבי עקיבא**?
הכי מבעי ליה לתנא **למתנא**: **רבי עקיבא אומר לא ישתמש בהן**, ודי בכך, ואין צריך התנא לפרש יותר. **ואנא ידענא**, **דכיון דלא ישתמש בהן**, **לאו שואל הוי**, **ואינו חייב באחריותן**, שהרי אין כל סיבה לחייבו באונסין!

שאין זה שכיח [ועיין בקצוה"ח סימן ע"ב סקל"ד]. אמנם בשו"ת רדב"ז כתב, שאם נגנב או אבד בשעה שנפטר מפרוטה דרב יוסף, יודה גם רבה שדינו כשומר שכר - וחייב.

[719] כתבו התוס', דהיינו דווקא בשעה שמתעסק באבידה, כגון ששוטחה לצרכה, או שעוסק בשום עסק שצריך לה לאבידה. אבל ודאי שלא יפטר מלתת פת לעני רק בשביל שהאבידה נמצאת בביתו! והקשה הפנ"י, לשיטתם, שמחמת השיטוח והניעור נעשה שומר אבידה, אם כן, לאחר שכבר מכר את האבידה, ונשארו אצלו רק דמיה, שאין בהם טרחא והתעסקות, לא שייך יותר פרוטה דרב יוסף, ואינו שומר שכר יותר, ומה מקשה על רב יוסף ממשנתנו, הרי במשנה מדובר בדמי אבידה! ויש שתירץ, שאף אם נאמר שבדמי אבידה לא הוי שומר שכר, מכל מקום תתפרש היטב הקושיא לרב יוסף. וכך היא כוונת המקשן, עד כאן לא פליגי אלא מחמת היתר שימוש. אבל בלא נשתמש, כלומר, כשאין לו היתר שימוש קודם מכירת האבידה, הוי שומר חינם, ויקשה לרב יוסף דסבירא ליה ששומר אבידה הוי שומר שכר! וכך אכן כתב הראב"ד בפירוש הקושיא. וע"ע בפנ"י שהאריך בדברי התוס'.

ואם כן, "**לפיכך**" **דרבי עקיבא - למה לי**?!
ומתרצינן: מה ששנה התנא "לפיכך" בדברי רבי עקיבא, היינו **משום** שהוצרך לשנות "**לפיכך**" **דרבי טרפון**.
ותמהינן: ו"**לפיכך** חייב באחריותן" **דרבי טרפון - למה לי**? הרי ברור שאם נשתמש בדמים - חייב באחריותן!
ומבארת הגמרא: **הכי קאמר: כיון דשרו ליה רבנן** למוצא **לאשתמושי בגווייהו** [להשתמש בדמים], אף שלא נשתמש בהן עדיין, הרי **כמאן דאישתמש בגווייהו דמי - וחייב באחריותן**, משום שזכות השימוש היא היא המחייבתו, ולא השימוש עצמו.
ותמהינן: **והא** "לפיכך אם **אבדו**" **קתני** במשנתנו, ולא כפי שביארנו את משנתנו לשיטת רב יוסף, שמדובר באונסין, שהרי לדבריו היה צריך לשנות "אם נאנסו"!?

דף כט:

ומבארת הגמרא: מה ששנינו במשנתנו "אבדו" - היינו **כדברי דרבה**:
דאמר רבה לגבי מה ששנינו בברייתא: בני העיר ששלחו את שקליהן למקדש, ונגנבו או אבדו.
"**נגנבו**" - הכוונה שנגנבו **בלסטים מזויין**, שזהו אונס.
"**אבדו**" - היינו **שטבעה ספינתו בים**, שזהו אונס גמור.
אף כאן, במשנתנו, מה ששנינו "אבדו", הכוונה שאבדו על ידי אונס.
אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון [720].
ביד של **רחבה** [שם אדם], **הוה ליה הנהו זוזי דיתמי** [הופקד בידו כסף של יתומים קטנים].
אתא לקמיה דרב יוסף. אמר ליה, שאל אותו: **מהו לאשתמושי בגווייהו** [האם אני יכול להשתמש במעות אלו]?

[720] הכי איתא בפוסקים, דהלכתא כרבי טרפון. ומכל מקום כתבו הרא"ש והטור, שחייב על הדמים רק כשומר שכר, ואינו חייב באונסין כשואל. והיינו טעמא, משום שהם פוסקים כרבה, ששומר אבידה הוי שומר חינם. ומה שאמרה הגמרא שלר"ט חייב אף באונסין, היינו רק לשיטת רב יוסף. אבל התומים [סימן ע"ב סקי"ט] כתב, שענין זה תלוי במחלוקת רבה ורב יוסף רק לשיטת הראשונים, שנתנו טעם למה היתר השימוש בדמי אבידה נותן למוצא דין שואל, ואילו במפקיד מעות אצל חבירו, היתר השימוש עושהו רק שומר שכר, דהיינו משום שהיתר השימוש מעלה בדרגה אחת, ולכן, שומר אבידה שדינו כשומר שכר, נעשה על ידי היתר שימוש כשואל. ואילו נפקד, שדינו כשומר חינם, נעשה עי"כ כשומר שכר. ולפי זה, לרבה שסובר ששומר אבידה כשומר חינם, נעשה על ידי היתר השימוש רק כשומר שכר. אבל לשיטת הראב"ד [הביאו הרא"ש בפרק המפקיד סימן כ"ו], שכתב שהחילוק הוא משום שהיתר השימוש של פקדון גרוע הוא, לפי שהנפקד ירא לקנות במעות סחורה, שמא יבוא המפקיד לתבען. ואילו היתר השימוש של אבידה - עדיף, לפי שהמוצא יודע שישהה אצלו ימים רבים, ולכן נעשה שואל, אם כן, אין נפקא מינה בין רבה לרב יוסף, ולכולי עלמא, לשיטת ר"ט שמתיר להשתמש במעות - הוי שואל עלייהו, ומתחייב באונסין.

אמר ליה, **הכי אמר רב יהודה אמר שמואל**: **הלכה כרבי טרפון**, שיכול להשתמש במעות אבידה. ואם כן, הוא הדין במעות אלו, שאתה שומרם עבור היתומים.[721]
אמר ליה אביי: וכי **לאו אתמר עלה**, על הלכה זו: **אמר רבי חלבו אמר רב הונא**: **לא שנו** שמותר להשתמש בהם - **אלא בדמי אבידה**, שמצא אבידה, וטיפל בה כתקנת חכמים, ולבסוף מכרה, **שהואיל וטרח בה** - התירו לו להשתמש במעות.
אבל מעות אבידה, שמצא מעות עצמן, באופן שחייב להכריז עליהם, **דלא טרח בהו** - **לא** ישתמש בהם.
והרי **הני**, מעות היתומים המופקדים אצל רחבה - **כמעות אבידה דמו**, שהרי לא טרח בהם!
אמר ליה רב יוסף לרחבה: **זיל** [לך] ! **לא שבקו לי דאשרי לך** [לא הניחו לי שאתיר לך].

מתניתין:

אם **מצא** אדם **ספרים**, **קורא בהן** המוצא **אחד לשלשים יום** [פעם אחת בשלשים יום]. וינהג כך תמיד, עד שיחזירם לבעליהם. משום שספרים, אם אינם נפתחים מזמן לזמן, הרי הם מתעפשים.[722]
ואם אינו יודע לקרות בספרים - **גוללן** [כל הספרים שבימיהם היו עשויים בגליון מגולל, כספרי תורה שלנו, ולכן נקט התנא לשון "גוללן"], מתחילתן לסופן, כדי שיכנס בהם אויר, ויעשה כן אחת לשלשים יום.
ומה ששנינו קורא בהן, היינו לתועלת הספרים, כפי שנתבאר. ולכן צריך לנהוג זהירות בזמן שקורא בהן, שלא יוזקו. ולכן:

[721] כתב הרא"ש: "ולא דמי להא דתנן בפרק המפקיד: המפקיד מעות אצל בעל הבית לא ישתמש בהן, דסלקא דעתך לדמותו לדמי אבידה בשביל שהיה עושה טובה עם היתומים שהיו סמוכים אצלו, וגם שלא יהיה אחריות המעות על היתומים". ולפי זה, מה שהגמרא דוחה אחר כך שאין זה דומה אלא למצא מעות, היינו משום שכאן לא טרח במעות עצמם. כי מה שטרח עם היתומים, אינו נחשב שטרח במעות. והראב"ד כתב: "פירוש, עשאו אבי היתומים נפקד עד שיגדלו. ואם תאמר, הלא אמרו במשנה המפקיד מעות אצל בעה"ב וכו', התם דאי בעי מפקיד למשקלינהו לשכחינהו מזומנים. אבל הכא, לזמן אריכא הוא". ובנמוקי יוסף כתב, שאכן מדובר כאן במעות אבידה ממש, שאחר שמצאן נודע שהן של יתומים. ונשארו המעות בידו, משום שהשבה ליתומים קטנים לא הוי השבה מעליא, דכמקום שאינו משתמר דמי. [ובמהר"ם שיף כתב, שמדובר בדמי אבידה, דהיינו שמצא אבידה שהיה בה טורח - ומכרה, ומת האב, ונפלו קמי יתמי, ולגביהם הוי כמעות אבידה, שהרי לא טרח המוצא לפניהם].

[722] הרמב"ם כתב, שדין זה, שצריך המוצא לדאוג לכך שלא תיפסד האבידה מאליה, נלמד מהפסוק "והשבותו לו", שדורשין: ראה היאך תשיבנו לו. וכתב בחזון יחזקאל, שנראה מדבריו, שחיוב זה אינו מדין שמירה האמור באבידה, שדין זה הוא רק לשמור על החפץ שלא יגנב. אלא חייב בכך מדין השבת אבידה, שבכלל חיוב זה מוטלת עליו האחריות לדאוג שלא תפסד. ונפקא מינה, שאם היה החיוב משום דין שמירה, אזי אם לא דאג לאבידה - ונתקלקלה, יהיה חייב. אבל אם זה מדין השבת אבידה, פטור מלשלם, ורק לא קיים מצות השבת אבידה כראוי.

אבל לא ילמוד בהן בתחילה, שלא ילמד בהן דבר שהוא לומד עתה בפעם הראשונה, משום שאנו חוששים שמא מתוך שהוא צריך לעיין היטב בדבר, ישהה את הספר זמן רב לפניו, ועלול הספר להנזק.

וכן **לא יקרא** אדם **אחר עמו** בספר. [723] לפי שאנו חוששין שאחד מהם ימשוך את הספר כדי לקרב אותו לצידו, שיוכל להסתכל בו היטב, והשני ימשוך לצד השני, ועל ידי כך יתקרע הספר.

מצא כסות, מנערה אחד לשלשים יום, כדי שיצא ממנה האבק שהצטבר בה.

וכמו כן **שוטחה**, כדי שיכנס בה אויר - ולא תכלה, ולא יאכלנה עש.

ויעשה זאת רק **לצרכה**, **אבל לא** ישטחנה **לכבודו**, להראות את הבגד, ולהתכבד בכך.

מצא **כלי כסף וכלי נחושת**, שהדין הוא שצריך לשמרם בקרקע, כפי שיבואר להלן בגמרא, **משתמש בהן** מדי פעם **לצרכן**, כדי שלא יתעפשו בקרקע. **אבל לא** ישתמש בהן זמן רב, שיהיה בו כדי **לשחקן** מרוב שימוש.

מצא **כלי זהב וכלי זכוכית**, שאף שמירתם של אלו בקרקע, **לא יגע בהן** יותר לאחר שיטמינם - **עד שיבוא אליהו**.

והטעם: בכלי זהב לא יגע, משום שאינם מתעפשין בקרקע. ובכלי זכוכית לא יגע, משום שחוששין שמא ישברו מחמת שימוש [724].

מצא שק או קופה [סל גדול], **וכל דבר שאין דרכו ליטול** בפרהסיא אף לצורך עצמו, משום שאדם חשוב הוא, וגנאי הוא לו - **הרי** אדם **זה** פטור ממצות השבת אבידה במקרה כזה, **ולא יטול** את האבידה.

ואינו עובר משום "לא תוכל להתעלם", כפי שהגמרא לומדת להלן ממה שנאמר בענין השבת אבידה "והתעלמת", שמשמע - פעמים שאתה מתעלם.

גמרא:

אמר שמואל: המוצא תפילין בשוק, שם [אומד] את **דמיהן** של התפילין, ומוכרן, **ומניחן** [את הדמים] בידו עד שימצא את בעליהן [725]. ויכול המוצא למכרן **לאלתר**, מיד לאחר

---

[723] כתב הרש"ש, קריאה - היינו בלא עיון. ולימוד - היינו בעיון. ודקדק לפי זה בלשון המשנה, שדווקא לימוד אסור בתחילה, אבל קריאה בעלמא מותרת. ועם אחר, אסור אף קריאה בלבד.

[724] כך ביאר רש"י. והעיר בדברות משה, שמשמע מתוך כך, שלולא החשש שמא ישבר, היה מותר למוצא להשתמש בכלים, אף שאין זה לתועלת האבידה. ואם כן, למה לא פירש רש"י מה הפסד יש כשמשתמש בכלי זהב? וביאר, שכלי זהב, הואיל ואינם מתעפשין על ידי הקרקע, צריך לשמרם שם כדי שלא יגנבו. אבל כלי זכוכית, שאין בהם חשש גניבה, אין צריך לתנם בקרקע. ולולא החשש שישברו, היה מותר לו להשתמש בהם.

[725] כך פירש הרא"ש [וכתב הש"ך שפירוש זה עיקר]. עוד הביא הרא"ש, שיש מפרשים ש"מניחן" קאי על התפילין עצמן, והיינו שיכול להניחן על ראשו לאלתר. והקשה מכאן הנמוקי יוסף על הפוסקים שכתבו שמותר ליטול טלית של חבירו שלא מדעתו, ולא הוי כשואל שלא מדעת, משום דניחא ליה לאינש דלתעביד מצוה

שמצאן, ואין צריך להמתין כלל. **מתיב רבינא** ממשנתנו: **מצא ספרים - קורא בהן אחד לשלשים יום.**

ואם אינו יודע לקרות בהם - **גוללן.**

משמע, דווקא **לגוללן - אין**, מותר. אבל **שם דמיהן ומניחן - לא**, אלא צריך שישמרם עבור בעליהם! **אמר אביי**: שונה דין תפילין מדין ספרים, משום ש**תפילין בבי בר חבו** [בבית בר חבו, שהיו עושים ומוכרים תפילין [726]] - **משכח שכיחי** [שכיחים הם], ולכן אין צריך המוצא לשמור את התפילין עבור בעליהם, שהרי בנקל יוכל לקנות לו תפילין אחרים בדמים [727].

אבל **ספרים - לא שכיחי**, וקשה להשיגם, ולכן צריך המוצא לטפל בהם ולשמרם, כדי שיוכלו בעליהם לקבלם כמות שהם.

תנו רבנן: **השואל ספר תורה מחבירו, הרי זה לא ישאילנו לאחר** [כל הברייתא תתבאר להלן בגמרא].

פותחו וקורא בו, ובלבד שלא ילמוד בו בתחילה, וגם **לא יקרא אחר עמו.**

וכן המפקיד ספר תורה אצל חבירו, גוללו כל שנים עשר חדש. פותחו וקורא בו.

אם בשבילו פתחו - אסור.

סומכוס אומר: בספר **חדש** - גוללו כל **שלשים יום.**

ואילו בספר **ישן** - גוללו כל **שנים עשר חדש.**

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אחד זה ואחד זה, בין חדש ובין ישן - גוללו כל **שנים עשר חדש.**

אמר מר: **השואל ספר תורה מחבירו, הרי לא ישאילנו לאחר.**

והוינן בה: **מאי אריא** ששנה התנא דווקא גבי **ספר תורה** שלא ישאילנו לאחר? **אפילו כל מילי נמי** לא ישאיל לאחר!

דאמר רבי שמעון בן לקיש במסכת גיטין, לגבי המשנה שנשנית שם "השולח גט בארץ ישראל, הרי זה משלחו ביד אחר. ואם אמר לו, טול חפץ פלוני הימנה - לא ישלחנו ביד אחר, שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר":

בממוניה, והרי כאן אמרו "שם דמיהן, ומניחן", ולולא ששם דמיהן וקנאן, היה אסור לו להשתמש בהן, ככל שאר אבידה, ולא התירו לו משום דניחא ליה לאינש וכו'! ותירץ הש"ך, מה שהתירו להשתמש, היינו בדרך ארעי. אבל כאן מדובר שרוצה להשתמש בהם בדרך קבע, אף אם יפסידם דרך תשמישם, ולכן צריך דווקא לשומם.

[726] כדאיתא במסכת מגילה [יח ב]: "אביי שרא לדברי בר חבו למכתב תפילין ומזוזות שלא מן הכתב".

[727] הרמב"ם כתב: "ואין עשויין אלא למצותן בלבד". ודקדק מזה הסמ"ע [וכן דקדק הפלפולא חריפתא כאן מלשון הרא"ש], ששאר דברים, אף שמצויין לקנותן, מכל מקום חביב לו לאדם הדבר שהתרגל אליו. מה שאין כן תפילין, שאין אדם מקפיד אם יוצא באלו או באחרות, אם גם הן כשרות. והש"ך ביאר בכוונת הרמב"ם, כיון שעשויין רק למצוה, ניחא ליה לבעליהן שימכרו וייעשה בהן מצוה.

כאן, במשנה זו, **שנה** לנו **רבי** [שערך את המשניות], **שאין השואל רשאי להשאיל** לאחר, **ואין השוכר רשאי להשכיר** לאחר בלא רשות הבעלים, לפי שאין רצונו של אדם, שיהיה פקדונו ביד אחר!

ומבארת הגמרא: אכן, בכל דבר אין רצונו של אדם שיהיה פקדונו ביד אחר, ומכל מקום, התנא של הברייתא **ספר תורה - איצטריכא ליה** להשמיענו, שאף אותו אסור להשאיל לאחר.

כי מהו דתימא: הרי **ניחא ליה לאיניש דתיעביד מצוה בממוניה** [נוח לו לאדם שתיעשה מצוה בממונו], ואם כן, נוח לו שילמדו אחרים בספרו, **קא משמע לן** שאין אנו אומרים כך לגבי ספר תורה [728], כיון שהוא נוח להתקלקל בטשטוש וקריעה.

עוד שנינו בברייתא: **פותחו וקורא בו**.

ותמהינן: **פשיטא** שיכול השואל לקרוא בספר ! **ואלא למאי שייליה מיניה** אם לא לצורך קריאה בו? ומבארת הגמרא: אכן דבר זה - פשוט הוא, **וסיפא איצטריכא ליה** לתנא לחדש לנו: **ובלבד שלא ילמוד בו בתחלה** [שלא ילמד בו עניינים חדשים, כפי שנתבאר לעיל].

עוד שנינו בברייתא: **וכן המפקיד ספר תורה אצל חבירו, גוללו** הנפקד **כל שנים עשר חדש, פותחו וקורא בו**.

וסוברת עתה הגמרא, שמה ששנינו שפותחו וקורא בו, היינו לצורך עצמו. שהרי לצורך הספר כבר שנינו שגוללו כל שנים עשר חדש. לכך תמהינן: **מאי עבידתיה גביה** [מה מעשה הספר אצלו], היאך מותר לו לקרוא בו לצרכו?

ותו, מהו מה שנשנה בהמשך הברייתא: **אם בשבילו** [לצורך עצמו] **פתחו - אסור, הא אמרת** לפני כן שהנפקד **פותחו וקורא בו!** ומבארת הגמרא: **הכי קאמר**: גוללו כל שנים עשר חודש לצורך הספר. **ואם כשהוא גוללו** לצורך הספר, **פותחו וקורא בו** בדרך אגב - **מותר**.

אבל **אם** רק **בשבילו**, לצורך עצמו, **פתחו** מתחילה - **אסור** לקרוא בו.

[728] הקשו הראשונים, הרי במסכת פסחים [ד ב] אמרינן גבי השוכר בית בחזקת שהוא בדוק מחמץ, ונמצא לבסוף שאינו בדוק, שאין זה מקח טעות, ואף במקום ששוכרים אדם שיבדוק, משום דניחא ליה לקיים מצוה בממוניה! ותירץ הריטב"א, ששם הוא עצמו עושה מצוה בממונו. אבל לא ניחא ליה שאדם אחר יעשה מצוה בממונו בלא ידיעתו. עוד הביא בשם הר"ש בספר האורה, דלא ניחא ליה שיתקיימו בממונו שתי מצוות, שילמד בהם השואל, ואף ישאילם לאחרים ללמוד. אבל במצוה חדא - ניחא ליה. ובמרדכי חילק, דהכא איירי שלא מדעתו, וזה ודאי לא ניחא ליה. אבל לקיומי מצוה בממוניה מדעתו, ודאי ניחא ליה. והפרי חדש כתב, דניחא ליה רק בהפסד מועט, כשכר בדיקה. אבל בהפסד מרובה, לא ניחא ליה. והחתם סופר ביאר על פי מה שכתב הריטב"א לחלק בין טלית ותפילין שמותר לשאול שלא מדעת הבעלים, לספרים, שאסור לשאול שלא מדעת, שבספרים, שעלולים להתקלקל על ידי השימוש, לא ניחא ליה, שהרי יוצא שכרו בהפסדו, כי היום או מחר לא יהיה לו ספר ללמוד בו. ולפי זה לא קשיא מהיא דפסחים, לפי שרק בספר לא ניחא ליה. אבל בהוצאת ממון גרידא כי ההיא דפסחים - ניחא ליה.

בהמשך הברייתא שנינו, **שסומכוס** חולק על תנא קמא, **ואומר**: **בספר חדש** - גוללו כל **שלשים יום**, ואילו **בספר ישן** - גוללו כל **שנים עשר חדש**.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: **אחד זה ואחד זה**, בין בחדש ובין בישן, גוללו כל **שנים עשר חדש**.

ותמהינן: דברי **רבי אליעזר בן יעקב** - **היינו** כדברי **תנא קמא**! שהרי גם תנא קמא אמר שגוללו אחת לשנים עשר חודש!

אלא אימא כך: **רבי אליעזר בן יעקב אומר**: **אחד זה ואחד זה** - גוללו אחת ל**שלשים יום** [729].

שנינו במשנתנו: **אבל לא ילמוד בו בתחלה**, **ולא יקרא אחר עמו**.

ורמינהו: המוצא ספר, **לא יקרא** בו **פרשה** - **וישנה** אותה שוב, משום שאז משהה את הספר לפניו זמן רב.

ולא יקרא בו פרשה - **ויתרגם** אותה [מאותו טעם, שמשהה את הספר לפניו].

ולא יפתח בו יותר משלשה דפין.

ולא יקראו בו שלשה בני אדם בכרך אחד.

משמע, **הא שנים** - **קורין** בו כאחד! ואילו במשנתנו שנינו שלא יקרא עמו אחר!

אמר אביי, **לא קשיא**: **כאן**, מה ששנינו במשנתנו שלא יקרא עמו אפילו עוד אדם אחד, מדובר כששניהם קורין **בענין אחד** [בפרשה אחת], ולכן אף כשקורא עמו רק עוד אחד, יש חשש שיקרע הספר.

ואילו **כאן**, בברייתא, **מדובר** כשקורין **בשני ענינים**, שכל אחד קורא בדף אחר, ולכן בשנים אין חשש שיקרע, ורק בשלשה - חיישינן.

שנינו במשנתנו: **מצא כסות**, **מנערה אחד לשלשים יום**.

והוינן בה: מזה שהצריכוהו חכמים לנערה, **למימרא**, משמע, **דניעור מעלי** [מועיל] **לה** לגלימה?

---

[729] כתב רש"י: "ומתניתין נמי דקתני קורא בהן אחת לשלשים יום, ולא מפליג בין ישן לחדש, ר"א בן יעקב היא". וביארו בכוונתו, דקשיא ליה, למה הגיהה הגמרא בדברי ר"א ולא בדברי ת"ק, לזה כתב, דהיינו כדי שהמשנה תהיה כר"א, ולא תקשי הלכתא אהלכתא. שהרי קיימא לן כסתם משנה, ומצד שני קיימא לן שמשנת ר"א בן יעקב קב ונקי! עכ"פ יוצא מדברי רש"י, שאין חילוק בין אבידה לפקדון [וכתב הש"ך שגם הטור פסק כרש"י]. אבל בשו"ע חילק בדבר, שגבי אבידה פסק שגוללה אחת לשלשים יום, וגבי פקדון פסק שגולל אחת ל"ב חודש [וכן פסק הרמב"ם]. וביאר הש"ך הטעם, שהרי בפקדון הפקיד את הספר מדעתו, וכיון שלא אמר לנפקד לגוללו כל שלשים יום, די לו לגלול אחת ל"ב חודש. והשיג על הסמ"ע שכתב שאם גלל ס"ת תוך ל' יום - הרי זה לצרכו, והקשה, הרי לשיטת המחבר, בפקדון גולל אחת ל"ב חודש! ובקצוה"ח ישב דעת הסמ"ע, שאע"פ שבפקדון אינו חייב לגלול כל ל' יום, היינו משום שהמפקיד מחל לו על טירחא זו. אבל אם למרות זאת גוללו אחת לל' יום - הרי זה לצורך הספר. עיי"ש.

והאמר רבי יוחנן: מי שיש לו גרדי [אורג] **אומן בתוך ביתו**, שיכול לארוג לו טליתות חדשות בכל יום, **ינער כסותו בכל יום**! כלומר, בא רבי יוחנן ללמדנו, שניעור מזיק לגלימה!

על שאלה זו משיבה הגמרא ארבע תשובות:

א. **אמרי**: אם מנערה **בכל יום - קשי לה**, ובכהאי גוונא דיבר רבי יוחנן.

אבל אם מנערה **אחד לשלשים יום - מעלי לה**, וכדברי משנתנו.

ב. **איבעית אימא**: **לא קשיא**. **הא**, מה ששנינו שהניעור טוב לגלימה, מדובר **בחד** [באדם אחד] שמנערה לבדו, שאז אין הניעור קורע את הגלימה.

והא שאמר רבי יוחנן שהניעור קשה לה, מדובר **בתרי** [בשני בני אדם], שאוחזין אותה בשני צידיה, ומנערין אותה. שאז הם מותחין אותה יותר מדי, ומזיקין לה.

ג. **איבעית אימא**: **לא קשיא**. **הא** ששנינו שהניעור יפה לה, מדובר שמנערה **בידא** [בידו].

והא שאמר רבי יוחנן שהניעור קשה לה, מדובר שמנערה **בחוטרא** [במקל], שזה מזיק לה.

ד. **איבעית אימא**: **לא קשיא**. **הא** שאמר רבי יוחנן שהניעור קשה לה, מדובר **ב**גלימא **דעמרא** [העשויה מצמר], שניעור מזיק לה, לפי שהיא נמתחת ונקרעת.

והא ששנינו בברייתא שהניעור טוב לה, מדובר **ב**גלימא **דכיתנא** [העשויה מכותנה].

כיון שהזכירה הגמרא את דברי רבי יוחנן, שלא ינער את גלימותיו לעתים קרובות, הנוגעים להלכות דרך ארץ, מביאה הגמרא עוד מדברי רבי יוחנן בעניינים אלו:

אמר רבי יוחנן: עדיף לשתות **כסא דחרשין**, של מכשפות, **ולא** לשתות **כסא דפושרין** [כוס של פושרים], שהם מסוכנים ועלולים להזיק לגוף.

ומה שאמרנו שפושרים מזיקים, **לא אמרן - אלא** כשהם נתונים **בכלי מתכות. אבל** אם הם **בכלי חרש - לית לן בה** [אין בכך חשש].

ואף אם הם **בכלי מתכות נמי, לא אמרן** שהם מזיקים - **אלא דלא צויץ** [שלא הרתיחום מקודם]. **אבל דצויץ - לית לן בה**.

ואף כשהם בכלי מתכות, ולא צויץ, **לא אמרן** שהם מזיקים - **אלא דלא שדא בה ציביא** [שלא שם בהם דבר מהדברים שנותנים לתוך משקין, עשבים או תבלין או עיקרי בשמים]. **אבל** אם **שדא ביה ציביא - לית לן בה**.

ועוד **אמר רבי יוחנן: מי שהניח לו אביו מעות הרבה - ורוצה לאבדן**, ינהג כך:

ילבש בגדי פשתן,

וישתמש בכלי זכוכית,

וישכור פועלים ואל ישב עמהן.

ורצה רבי יוחנן ללמדנו בדבריו, שלא ירגיל אדם בדברים אלו, לפי שעל ידם הוא יאבד בזמן מועט הון רב.

ועתה מבארת הגמרא את הדברים:

מה שאמר רבי יוחנן **ילבש בגדי פשתן** - היינו **בבגדי כיתנא רומיתא**, כלי פשתן הבאים מרומא שדמיהם יקרים, ומתבלים במהירות.

ומה שאמר **ישתמש בכלי זכוכית** - היינו **בזוגיתא חיורתא** [זכוכית לבנה, שדמיה יקרים, ונוחה להשבר].

ומה שאמר **ישכור פועלים ואל ישב עמהן**,

דף ל.

תרגומא, יש להעמיד, (תחילת העמוד) **בפועלים** המנהיגים **תורי** [730], את השוורים של בעל הבית, **דנפיש פסידייהו** [שמרובה הפסדם].

לפי שבזמן הגמרא, רוב עבודת הקרקעות היתה נעשית באמצעות שוורים. ובחרישת הכרמים, ואף בשעת בצירתם, היו נעזרים בשוורים, שהיו מובילים את כלי המחרשה ואת הבוצרים בין שורות הכרמים, בעגלה המונהגת על ידי שוורים. ובשעת הבצירה היו נותנין את הענבים בעגלה.

לפיכך, אם אין הבעלים נמצאים עם הפועלים, ואינם מפקחים עליהם - יכול להגרם להם הפסד גדול, משום שאין דרך הפועלים לחוס על הכרם ועל השוורים, ומנהיגים אותם על הגפנים ועל הנטיעות, והם מתקלקלין, ואף השוורין נסחבין ונשברים.

שנינו במשנתנו: מצא כסות, **שוטחה לצורכה אבל לא לכבודו וכו'**.

איבעיא להו: אם רוצה המוצא לשטוח את הכסות גם **לצורכו** וגם **לצורכה** - **מאי**? האם מותר לו לעשות כך או אסור? [731]

תא שמע ראיה ממה ששנינו במשנתנו: **שוטחה לצורכה**.

ומשמע שרק **לצורכה** - **אין**, אכן מותר לו לשוטחה.

הא לצורכו ולצורכה - **לא** ישטחנה!

אימא סיפא: **אבל לא** ישטחנה **לכבודו**. ומשמע שרק **לכבודו** לבד, **הוא דלא** ישטחנה.

הא אם שוטחה **לצורכה ולצורכו** - **שפיר דמי**!

[730] כך גרס רש"י. ורבינו חננאל גרס "בתוורי", דהיינו הפועלים המנהיגים את השוורים.

[731] הקשו הראשונים, מאי אבעיא להו, הרי התירו במשנה לקרוא בספרים, ולהשתמש בכלי כסף ונחושת, אף שעושה זאת גם לצרכו! ותירצו התוס', דדווקא בשיטוח אבעיא להו, דחיישינן שמא יניחנה שטוחה יותר מדי עד שתתקלקל. והר"ן בחידושיו כתב, דלהכי התירו בכלי כסף ונחושת, לפי שאם לא היה משתמש, היו מעלים חלודה, וצריך טורח מרובה להסירה, וכיון שלא הטריחו חכמים באבידה יותר מדי, לכן התירו למוצא להשתמש בהם. אבל בכסות, שאין צריך אלא שיטוח בעלמא, אפשר שהתירו רק לצרכה. ומה שהתירו לקרוא בספרים, היינו משום דמצוה שאני, דאנן סהדי דבאופן כזה ניחא ליה.

אלא, **מהא**, מדברי משנתנו, **ליכא למשמע מינה**. שהרי אין אנו יודעים אם הרישא דווקא, או הסיפא דווקא. [732]

תא שמע, ראיה מדברי הברייתא, ששנינו בה: המוצא כסות, **לא ישטחנה**, **לא על גבי מטה**, **ולא על גבי מגוד** [יתד, קולב] **לצרכו**. **אבל ישטחנה על גבי מטה ועל גבי מגוד - לצרכה**.

ואם **נזדמנו לו אורחים**, **לא ישטחנה** באותה שעה שהם מתארחים אצלו, **לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד**, **בין לצורכו ובין לצורכה!**

וסוברת עתה הגמרא, שהטעם לכך שאם נזדמנו לו אורחים לא ישטחנה אף לצרכה, הוא משום שעל ידי השטיחה הרי הוא מתכבד בגלימא, והרי זו שטיחה לצרכו ולצרכה. ומוכח מכאן, שלצרכו ולצרכה - אסור!

ודוחה הגמרא: אכן אפשר לומר שלצרכו ולצרכה מותר, **ושאני התם**, כשנזדמנו לו אורחים, שאז אסור לו לשוטחה אף לצורכה בלבד, משום דעל ידי ששוטחה כשיש אצלו אורחים - **מקלא קלי לה** [כאילו שורף הוא אותה].

ובמה הוא שורפה?

אי משום עינא, שעל ידי כך תשלוט בה עין הרע של האורחים. [733]

אי משום גנבי, שמא יגנבוה האורחים.

תא שמע ראיה מברייתא בענין עגלה ערופה [734] שאמרה תורה "אשר לא עובד בה", והיינו, שלא נעשתה עמה עבודה:

תניא: **הכניסה**, את העגלה שרוצים להביאה כעגלה ערופה, **לרבקה** [מין מתקן שמחברים בו כמה בהמות בצואריהן זו אצל זו, והן דשות ביחד את התבואה [735]], **ודשה** את התבואה מאליה, ללא כוונת בעליה, עדיין אותה עגלה **כשירה** לצורך עגלה ערופה. [736] שהואיל והוא לא נתכוין שתדוש, אין בדישה זו משום עבודה לפסלה, והרי היא

[732] זה לשון רש"י במסכת שבת [קכא א]: "ודאי מתניתין לאו כולה דווקא, אלא חדא מינייהו דווקא, או רישא או סיפא, ותנא אידך אטו ההיא, ולא ידעינן הי מינייהו דווקא דנגמר מינה".

[733] ועיין בחזון איש למסכת בבא בתרא [דף יד], הובאו דבריו בספר פרקי אמונה והשקפה, שכוחה של עין הרע הוא להרוס באמצעות כוח רוחני דברים גשמיים מוצקים. אך הכל הוא בגזירה משמים, ואם לא נגזר על הדבר להאבד, לא יכול שום כח בעולם לאבדו.

[734] שחייבים להביא אותה זקני העיר, באם נמצא אדם הרוג סמוך לעירם ואין ידוע מי הרגו.

[735] כך כתב רש"י. אבל הר"ח כתב, שפירוש "לרבקה" - לפטמה. ומש"ה כשרה, דלא ניחא ליה בדישתה, שהרי היא מכחישתה.

[736] כך פירש רש"י, דמיירי לענין עגלה ערופה. אבל תוס' הביאו, דבתוספתא תני לה גבי פרה אדומה. ובחזו"א [פרה סימן ב' סקי"ד] הקשה על שיטת רש"י, הרי עגלה ערופה נפסלת רק במשיכה, ולא בשאר עבודות, ואם כן, הכא שדשה ברגליה, ולא נתן עליה שום משא, למה תיפסל? וכתב, דצ"ל שמדובר שהניח כלי דישה עליה. או שנאמר, שגם משיכה לדוש נחשבת משיכה.

בכלל מה שנאמר בפרשה: "ולקחו עגלת בקר אשר לא עובד בה, אשר לא עלה עליה עול".

אבל אם היתה אמה של העגלה דשה את התבואה, והכניס את העגלה **בשביל שתינק** מאמה, ואף **תדוש** עמה בשעת היניקה - **פסולה**.

והא הכא, כשהכניסה בשביל שתינק ותדוש, **דלצורכו ולצורכה הוא**, שהרי הכניס את העגלה גם לצרכה, בשביל שתינק, וגם לצרכו, בשביל שתדוש, **וקתני** שהרי היא **פסולה**, כיון שזה נחשב שעבד בה! [737]

ודוחה הגמרא: **שאני התם**, **דאמר קרא**: "**אשר לא עבד בה**" - משמע, **מכל מקום**, אף אם זה היה גם לצרכה.

ומקשינן: **אי הכי**, **אפילו ברישא**, שלא נתכוון שתדוש, **נמי** תיפסל!

ומתרצינן: **הא**, הרישא, **לא דמיא אלא להא דתנן** לגבי פרה אדומה, שנאמר בה "אשר לא עלה עליה עול": אם **שכן** [נעמד] **עליה עוף**, שלא מדעת הבעלים - **כשירה**, שאין זה נחשב שעלה עליה עול.

אבל אם **עלה עליה זכר**, אף שהיה זה שלא מדעת הבעלים - **פסולה**.

מאי טעמא? **כדברי רב פפא**.

דאמר רב פפא: **אי** הוה **כתיב** בעגלה ערופה "אשר לא **עובד**", ואף הוה **קרינן** כך: "**עוּבַּד**", **הוה אמינא**, **שאפילו** אם נעשתה בה עבודה **ממילא**, שלא מדעתו, פסולה.

ואי כתיב "**עבד**", **וקרינן** "**עָבַד**", **הוה אמינא**, שאינה נפסלת - **עד דעבד בה איהו** [עד שעבד בה הוא בעצמו, מדעתו].

אבל **השתא**, **דכתיב** "**עבד**", ללא וי"ו, ובקריאה **קרינן** כאילו היה כתוב "**עוּבַּד**", **בעינן** שיהיה "**עוּבַּד**" - **דומיא ד**"**עָבַד**". והיינו, **מה עָבַד** בה הוא - **דניחא ליה**, **אף כשעוּבַּד** בה מאליו, נפסלת דווקא היכא **דניחא ליה**.

ולכן, כששכן עליה עוף, שאין לו בכך שום תועלת, ואין זה נוח לו, אינה נפסלת בכך.

אבל כשעלה עליה זכר, שמרויח הבעלים מכך, לפי שרוצה הוא שתתעבר פרתו, [738] הרי היא נפסלת.

---

[737] הרדב"ז [הובא בשטמ"ק] הקשה, היאך הגמרא רוצה לפשוט ממונא מאיסורא? ותירץ, שהגמרא אכן היתה יכולה לדחות כך, אלא שאמת מתרץ, דלא קשיא כלל. עוד כתב, שדין ממון כאבידה, שאין בו הוצאה מזה ונתינה לזה, שפיר אפשר ללמוד מאיסורא.

[738] הקשו הראשונים, הא ודאי שלא ניחא ליה בהא, שהרי על ידי כך נפסלת פרתו מלשמש כפרה אדומה, שדמיה מרובים! ותירצו, דכיון שאילו לא היתה נפסלת, מהאי טעמא שהזכרנו, שאין רצונו שתיפסל, הרי מטעם זה גופא הוה ניחא ליה שתתעבר, כיון שאינה נפסלת, ולכן חשיב ניחותא, ואינה כשרה לפרה אדומה.

ואם כן, הרישא של הברייתא, שמדובר בה שהעגלה דשה, אבל אין בעליה רוצה בכך, דומה למקרה ששכן עליה עוף, שאין מזה לבעליה כל תועלת, ולכן אין העגלה נפסלת בכך.

שנינו במשנתנו: **כלי כסף וכלי נחושת משתמש בהן וכו'**.

תנו רבנן: **המוצא כלי עץ**, ונשתהו הבעלים מלדרשם, **משתמש בהן** המוצא - **בשביל שלא ירקבו** [739].

ואם מצא **כלי נחושת**, **משתמש בהן** אף **בחמין**, ולא רק בצונן. **אבל לא** ישתמש בהם **על ידי** שיתנם על **האור** [האש] לחמם בהם דבר מה, **מפני ש**הוא **משחיקן** על ידי כך [ומה ששנינו שמשתמש בהן בחמין, היינו שהוחמו על האש בכלי אחר].

מצא **כלי כסף**, **משתמש בהן** דווקא **בצונן**. **אבל לא** ישתמש בהן **בחמין**, **מפני ש**השימוש בחמין **משחירן**.

מצא **מגריפות** [שגורפין בהן מן האש] **וקרדומות**, **משתמש בהן בדבר רך**, **אבל לא בדבר קשה**, **מפני ש**השימוש בהן בדבר קשה - **מפחיתן** [פוגמן].

מצא **כלי זהב וכלי זכוכית**, **לא יגע בהן - עד שיבא אליהו**.

כדרך שאמרו שצריך המוצא לטפל **באבידה** שנשתהו בעליה מלדרשה - **כך אמרו** אף **בפקדון**, שצריך הנפקד לטפל בו.

ותמהינן: **פקדון - מאי עבידתיה גביה** [מה מעשהו של הנפקד אצל הפקדון]? היאך מותר לו להשתמש בו? יבואו בעלי הפקדון - ויטפלו בו!

אמר רב אדא בר חמא אמר רב ששת: מדובר **בפקדון שהלכו בעליהן למדינת הים**, ואינם יכולים לטפל בו, ולכן על הנפקד לטפל בו כבאבידה.

שנינו במשנתנו: **מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול - הרי זה לא יטול**.

מנהני מילי?

דתנו רבנן: ממה שכתוב בפרשת אבידה: "**והתעלמת**", משמע שישנם **פעמים שאתה מתעלם** מהאבידה.

ומזה שכתוב באותה פרשה "לא תוכל להתעלם" משמע שישנם **פעמים שאי אתה מתעלם**.

הא כיצד? היאך יתכן שמותר למוצא להתעלם מהאבידה?

ומביאה הברייתא שלש אפשרויות לכך:

[739] יש שהעיר, מה טעם הזכיר התנא כאן את הטעם למה ישתמש בהן, מה שלא הזכיר בדברים אחרים? וכתב, דרצה לומר שישתמש בהן רק מעט, כדי שלא ירקבו. אבל לא ישתמש הרבה, משום שכלי עץ נוחין להתקלקל על ידי שימוש. והכי איתא בשו"ע: "מצא כלי עץ, משתמש בהן לצרכן מעט". וכתב שם הב"ח, שלהוציאן מריקבון די בשימוש מועט. ואם ישתמש בהן יותר, ייחשב שמשתמש לצרכו.

א. אם **היה** המוצא **כהן**, **והיא**, האבידה, נמצאת **בבית הקברות** [וכהן אסור ליטמא למתים],

ב. **או שהיה** המוצא אדם זקן, **ואינה לפי כבודו** להשיב את האבידה,

ג. **או שהיתה המלאכה שלו**, של המוצא, שעוסק בה עתה, **מרובה** משווי האבידה **של חבירו** [כלומר, שדמי ביטול מלאכתו, שיפסידם אם יטפל במציאה, יתרים על דמי האבידה כולה], **לכך**, על מקרים כגון אלו, **נאמר** "**והתעלמת מהם**".

והוינן בה: **למאי**, לאיזו מהאפשרויות הללו, **איצטריך קרא** להשמיענו שמותר להתעלם?

אילימא לענין כהן והיא בבית הקברות, הרי **פשיטא** שאינו צריך להשיב אבידה הנמצאת בבית הקברות!

שהרי **האי**, דין השבת אבידה, מצות **עשה** היא "השב תשיבם" [740]. **ואילו האי**, האיסור של כהן להיטמא למת, גם איסור **לא תעשה** הוא "לנפש לא יטמא", וגם מצות **עשה הוא** "קדושים יהיו". **ופשוט הוא**, **שלא אתי** [שלא יכול לבוא] **העשה** של אבידה, **ודחי את לא תעשה ועשה של** טומאת כהן! [741]

[740] הקשו הראשונים, הרי בכהאי גוונא, שהאבידה מונחת במקומה והוא נמנע מלהשיבה, אינו עובר אלא בלא תעשה ד"לא תוכל להתעלם", כדאמרינן לעיל: "המתין לה עד שנתיאשו הבעלים, אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם בלבד"! ותירץ הרמב"ן, שאף שאינו עובר על "השב תשיבם" עד שתבא לידו, מכל מקום, כיון שאם החזירה קיים מצות השב תשיבם, חשיב ליה עשה לדחות טומאת כהנים, אי לאו שטומאת כהנים הוי עשה ולא תעשה. [וכתב בקובץ הערות, שמדבריו למדנו, שמה שעשה דוחה לא תעשה, לא כדי שלא יבטל מצות עשה הוא, אלא קיום המצוה הוא שדוחה. עיי"ש]. אבל הר"ן והנמו"י כתבו, שאכן כל שרואה אבידה והולך לו, עובר בעשה ולא תעשה. והאי דאמרינן לעיל שאינו עובר אלא בלא תוכל להתעלם, היינו טעמא לפי שהמתין לה, ולא הניחה באבידתה, ועדיין היה יכול להשיבה ולקיים בה מצות עשה דהשבה - עד שלבסוף נתייאשו הבעלים.

[741] הקשו הראשונים, אף אם לא היה אלא לא תעשה בלבד, היכי דחי עשה דהשבת אבידה את לאו דטומאה, הא קיימא לן שאין עשה דוחה לא תעשה אלא כגון מילה בצרעת וסדין בציצית, דבעידנא דמיעקר לאו - מיקיים עשה, אבל כאן, כי מיטמא - עבר בלאו, והעשה מתקיים רק כשמחזיר לבעלים! ואף אם האבידה עומדת בפתח בית הקברות, שמיד שמיטמא נוטלה, מכל מקום אינו מקיים העשה עד שמשיבה לבעלים! [והרמב"ן כתב, דלרווחא דמילתא מקשה הגמרא ה כי]. ותירץ הר"ן, דאף כאן, בשעה שעבר על הלאו - מתקיים העשה. שהרי בשעת עקירת הלאו הוא מתעסק במצות השבה, ואף שלא גמר אז את המצוה, מה בכך, הרי גם במילה אין המצוה נגמרת עד הפריעה, דהא קיימא לן "מל ולא פרע - כאילו לא מל!" ולא ממעטינן אלא כי ההיא דקציצת בהרת, שבשעה שקוצץ בהרתו אינו מתעסק בגופה של מצוה, דהיינו עבודה, אלא במכשיריה. ובנמוקי יוסף דחה סברא זו, דלא דמי למילה. דבמילה, כל מה שנעשה - הוא גוף המצוה עצמה, ואם לא גמרה, נעשית רק חצי מצוה. מה שאין כן גבי השבת אבידה, שעיקר המצוה היא ההשבה לבית הבעלים, ושאר הטרחה שבנטילתה והבאתה דמו למכשירי מצוה. [ועיין בנודע ביהודה אהע"ז תניינא סימן קמ"א, שכתב שנחלקו אם התחלת המצוה דוחה את הלאו, ואם כן הוי בעידניה, או שגמר המצוה דוחה]. והגרעק"א כתב, שיש אפשרות שקיום העשה דהשבת אבידה ודחיית הלאו דטומאה יהיו בעידנא ממש, כגון שהחפץ אבד מיד השואל, והמשאיל מצאו בבית הקברות, שמיד עם הגבהתו נפטר נפטר השואל מחיוב תשלומין, ומתקיים העשה דהשבה. עוד אפשר שיהיה בעידנא, באופן שראובן הפקיד חפץ אצל שמעון לזמן מסויים, ובתוך הזמן אבד החפץ באונס באופן שפטור הנפקד מלשלם, ועתה כשמוצא שמעון את החפץ, מיד כשבא לידו מקיים מצות השבת אבידה, שהרי הוא שומר, וידו כיד הבעלים.

ותו, ועוד, אף לו היה באיסור טומאת כהנים רק לא תעשה, מכל מקום, הרי **לא דחינן איסורא**, את איסור טומאת הכהנים - **מקמי** [מלפני] **ממונא**, מצות השבת אבידה. [742] **ואלא** מה נאמר, שבא המקרא "והתעלמת" ללמדנו **ל**מקרה השני שהוזכר בברייתא, שהיה **שלו מרובה משל חבירו**, שאינו חייב אז להשיב?
הרי דין זה - **מדרב יהודה אמר רב נפקא!**

דף ל:

דאמר רב יהודה אמר רב: כתוב: "**אפס כי** (תחילת העמוד) **לא יהיה בך אביון**". ופשוטו של מקרא מדבר בענין שמיטת כספים בשביעית, שאסרה תורה על המלוה לתבוע את חובו אם הגיע סוף שנת השמיטה. ומבטיחנו הכתוב, שאף שהמלווים יוותרו על החובות שחייבים להם, לא ייעשו אביונים מחמת זה. אלא אדרבה, "כי ברך יברכך ה' בארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה לרשתה".
אלא שאם כן, מהו שאמר הכתוב "בך"? די היה לכתוב "אפס כי לא יהיה אביון"! אלא, אנו דורשים שכך מלמדנו הכתוב: לא יהיה בך, בעצמך, אביון. שלא תביא את עצמך לידי עניות. ולכן, **שלך קודם לשל כל אדם**, ואינך מצווה להציל ממונו של אחר, אם תפסיד על ידי כך.
אם כן, ודאי שאם המוצא יפסיד על ידי שישיב את האבידה, אין עליו חיוב השבה! [743] **אלא**, על כרחך שהמקרא נצרך רק **ל**ענין **זקן - ואינו לפי כבודו** להשיב אבידה, ללמדנו שאינו חייב להשיב. [744]

---

[742] הרמב"ן מבאר, כיון שאפילו אם היה בעל אבידה כהן, היא עצמו אינו רשאי להטמא לה כדי להשיבה אליו, ואם כן, היאך יטמא הכהן המוצא אבידה בשבילה? והרי אם באו הבעלים של האבידה ואמרו שאינם חפצים בהשבתה, אין כלל למצות העשה, הלכך לא דחינן מצות עשה של איסור הטומאה משום מצוה אחרת שבממון, לפי שאם הפקיר בעליו ממונו, פטור זה המוצא מאותה מצוה, שהרי המאבד חייב הוא לומר כן ["איני רוצה בהשבתה"] כדי שלא יטמא הכהן המוצא, ששניהם, המאבד והמוצא חייבים בכבודו של מקום, והתורה אמרה להחזיר אבידה לחבירו, ולכבד אביו בממונו, ולא לעבור על המצוות, ודמיא לההיא דגרסינן בכתובות: אימר דאמרינן אתי עשה ודוחה לא תעשה, כגון מילה בצרעת, דלא אפשר דלא לקיומיה לעשה, אבל הכא, אי אמרה לא בעינא, מי איתיה לעשה כלל!? כלומר, הואיל ואפשר לה לבטלו, אע"פ שאמרה בעינא ליה, אין שומעין לה, ששניהם חייבים בכבודו של מקום, ולא גלי רחמנא בכי האי עשה דנידחי. וכל שכן הוא בדבר שבממון, שכל מקום שבשלו הוא אינו רשאי לעבור, בשל חבירו נמי אינו רשאי!

[743] בשו"ת בית יעקב [סימן נ'] הקשה, למה צריך ללמוד מפסוק זה, הרי הפסוק של השבת אבידה עצמו מחייב לקיים את המצוה רק בגופו, ולא בממונו. כדמוכח במסכת סנהדרין, שהגמרא שואלת, למה צריך ללמוד מהפסוק "לא תעמוד על דם רעך" שצריך להציל את חבירו הטובע בנהר, הרי למדים את זה מקרא ד"והשבותו", שחייב בהשבת גופו! ומתרצת הגמרא, דאי מהתם, הוה אמינא דהני מילי דווקא להצילו בעצמו, אבל מיטרח ומיגר אוגורי לא, קמ"ל. רואים שהפסוק של "והשבותו לו" מדבר רק בטרחת גופו, ולא בהפסד ממון! ותירץ, שמהמקרא של "אפס כי לא יהיה בך אביון" אנו למדים שאף אם לא יהיה לו על ידי כך הפסד ממון, שבעל האבידה ישלם לו מה שהוציא, בכל זאת אינו חייב [וזה שלא כדברי הסמ"ע, שכתב בסימן רס"ד שאינו חייב להחזיר רק בהפסד ממש].

[744] הריטב"א כתב, דהיינו דווקא חכם, ומשום כבוד התורה. אבל הרמב"ם [פי"א מהל' גזילה ואבידה] כתב, דלאו דווקא חכם, אלא הוא הדין בזקן מכובד. והכי איתא בעוד ראשונים.

אמר רבה: אם היה זקן, שאינו לפי כבודו להשיב בהמה, ואף על פי כן **הכישה**, הכה בה הכאה אחת כדי להשיבה - **חייב בה** להשיבה לבעליה, כיון שהתחיל בהשבתה [745]. **אביי הוה יתיב קמיה דרבה. חזא להנך עיזי דקיימו** [ראה אביי עיזים שעומדות], וניכר היה בהן שאבדו מבעליהן.

שקל קלא - ושדא בהו [נטל אבן - והשליך עליהן], כדי שיתחילו ללכת אל בעליהן.

אמר ליה רבה: לולא שהתחלת בהשבתן, היית פטור מטעם זקן ואינה לפי כבודו. אבל עתה, שהתחלת, **איחייבת בהו, קום אהדרינהו** [נתחייבת בהשבתן, לך החזירם].

איבעיא להו: אם **דרכו** של המוצא **להחזיר בשדה**, מקום שאין בני אדם רואים אותו שם כל כך, ואינו בוש, **ואין דרכו להחזיר בעיר**, לפי שהוא בוש משכניו, ועתה מצא מציאה בשדה, **מהו**, האם חייב להשיבה אל העיר - או לא?

וצדדי הספק:

מי אמרינן שהשבה מעליא בעינן, וכיון דלאו דרכיה להחזיר בעיר - לא לחייב אף להתחיל את השבתה בשדה.

או דלמא: בשדה מיהת הוא דאיחייב ליה להתחיל בהשבתה, שהרי זה לפי כבודו. **וכיון דאיחייב עליה בשדה**, והזיזה ממקומה - **איחייב ליה אף בעיר**? [746]

---

[745] כך פירש רש"י. ולפירושו, דין זה אינו דווקא בבעלי חיים, אלא בכל אבידה שהתחיל בהשבתה. אבל יש ראשונים שפירשו דהיינו משום דאנקטינהו נגרי ברייתא, וכדאמרינן במסכת בבא בתרא [פ"ח א], דהיינו, שעל ידי הכאתו - הרגילה לצאת ולברוח ולילך למרחק, ולכן חייב להשיבה. ואם כן, דינו של רבה הוא דווקא בבעלי חיים. [והקשו הראשונים על רש"י, הרי הגמרא בבבא בתרא אומרת שטעמו של רבה הוא משום דאנקטינהו נגרי ברייתא! ועיין בחזון יחזקאל פ"ב ה"ט, ובאבן האזל פי"א מגזילה ואבידה הל' י"ד, מה שכתבו ביישוב דברי רש"י]. ובביאור סברת רש"י כתב באבן האזל, דגם להסוברים שחייב בהשב תשיבם מיד כשראה את האבידה, איכא נ"מ בין קודם נטילה - לאחר נטילה. שקודם נטילה יש עליו רק מצות השבה, ואילו אחר שנטלה, יש עליו חיוב השבה, שהרי נעשה שומר אבידה. ואם לא יחזירנה לבעלים, ותאבד ממנו, יתחייב לשלם. וכיון שאת הפטור של זקן ואינו לפי כבודו אנו למדים מקרא ד"והתעלמת", שמדבר על קודם נטילה, יש לומר שהפטור ממצות השבה הוא רק גבי המצוה של קודם נטילה, ולא גבי החיוב המוטל עליו אחר נטילה. והרמב"ם כתב: "וכן אם מצא בהמה והכישה, נתחייב להיטפל בה ולהחזירה, אע"פ שאינה לפי כבודו, שהרי התחיל במצוה". ונחלקו המפרשים בכוונתו. הנמו"י כתב דסבירא ליה כשיטת רש"י, שנתחייב משום שהתחיל בהשבה. אבל הכס"מ כתב, שכיון שנקט הרמב"ם את דינו גבי בהמה, משמע שהטעם הוא משום דאנקטינהו נגרי ברייתא.

[746] ביאר הגרעק"א, שמה שאמרו "כיון דאיחייב ליה בשדה - איחייב ליה בעיר" אינו מחמת הדין של הכישה חייב בה, אלא, כיון שנתחייב בשדה, נעשה שומר על ידי הגבהתו, ומחמת חיוב שומר חייב להחזירה לבעלים. והצד השני הוא, כיון שאינו יכול לעשות השבה, ממילא פטור לגמרי מהשבה, ואפילו בשדה. ולפי צד זה, אפילו אם נטלה בשדה, יכול להניחה כשמגיע לעיר, שהרי לא נעשה שומר על ידי הגבהתו, כיון שפטור מהשבה.

[747] כתב הרא"ש: "וראיתי גדולים שפסקו כיון דלא איפשיטא, אזלינן לחומרא, ומיחייב להחזיר בשדה. וכיון דאיחייב, איחייב אף בעיר [כך כתב הרמב"ם]. ויראה לי, כיון שפטרה תורה את הזקן שאין לו לזלזל בכבודו, איסור הוא לגבי דידיה שמזלזל לכבוד תורה במקום שאין חייב, ומשום ספק ממון חבירו אם הוא מחוייב בו, לא יזלזל בספק איסור וכו'. ורב אלפס ז"ל כתב: דרכו להחזיר בשדה וכו' בעיא הוא ולא איפשיטא, ולא יחזיר בעיר. ונראה דבספרו היה כתוב: מי אמרינן בשדה מיהא דרכו לאהדורי, או דלמא השבה מעלייתא בעינן, וכיון

ומסקינן: **תיקו** [747]. אמר רבא: כל אופן **שב**מקרה שהיתה האבידה **שלו**, הוא היה **מחזיר** אותה אל ביתו, ולא היה בוש בכך - **בשל חבירו נמי**, אם נמצאה אבידתו באופן כזה - **מחזיר** [748]. **וכל ש**אילו היה מדובר **ב**חמור **שלו**, שרובץ תחת משאו, הוא היה **פורק** ממנו **וטוען** עליו משא, **בשל חבירו נמי**, אם נפל חמורו תחת משאו באופן דומה - **פורק וטוען** עמו, כפי שציוותה התורה: "עזוב תעזוב עמו", "הקם תקים ".

רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה קאזיל באורחא [היה הולך בדרך].

פגע ביה ההוא גברא, הוה דרי פתכא דאופי [פגשו אדם אחד, שהיה נושא משאוי של עצים].

אותבינהו - וקא מיתפח [הניחם אותו אדם, ועמד לפוש].

לאחר שסיים אותו אדם את מנוחתו, **אמר ליה** לרבי ישמעאל ברבי יוסי: **דלי לי** [הטען עלי] את העצים! לא רצה רבי ישמעאל להטעינו, לפי שלא היה זה לפי כבודו, ומצד שני לא רצה להשיב את פניו ריקם. ולכן **אמר ליה** לאותו אדם: **כמה שוין** עצים אלו?

דלא מיחייב בעיר, לא מיחייב אפילו בשדה. ופסק לחומרא, דבשדה מיחייב לחומרא, ואינו מזלזל שם בכבודו. ולא דמי להכישה נתחייב בה, דלא אנקטה נגרא ברייתא, דאדרבה, הוליכה למקום המשתמר יותר מבשדה". ובתוס' חדשים [על המשניות] כתב, שלשון המשנה: "מצא שק או קופה - הרי זה לא יטול", מסייע לדברי הרא"ש, דמשמע שאסור לו ליטול. אבל במאירי כתב, שלשון הרי זה לא יטול, היינו בתורת חובה. אבל אכן מותר לו ליטול אם ירצה. ובלחם משנה הקשה על פירוש הרא"ש בשיטת הרי"ף, דאם כן, שבעיר ודאי פטור, והבעיה היא אם לחייבו בשדה, למה מסיק הרי"ף דלא יחזיר בעיר, הרי זה לא היה בכלל הספק! ופירש, שזה ודאי שחייב להחזיר בשדה. והאיבעיא היא, האם מכיון שנתחייב בשדה, חייב גם בעיר, או דלמא, דווקא בשדה חייב, אבל בעיר - לא. וכיון דספיקא הוא, נקטינן לקולא, כדי שלא לזלזל בכבוד תורה. ולכן כתב הרי"ף: הלכך לא יחזיר בעיר [וכן כתב במהר"ם שיף, עיי"ש]. והנמו"י פירש בכוונת הרי"ף, במה שכתב שלא יחזיר בעיר, דכיון שאין עליו להחזיר בעיר, לכן לא יתחיל להחזיר גם בשדה. שאם יתחיל, יתחייב להחזיר גם בעיר. ובטור, אחר שהביא את דברי הרא"ש, כתב: "אלא יחזירנה מן השדה עד שיביאנה לעיר, ואז יניחנה". וכתב עליו הב"י דלא דק, כיון שלפי גירסת הרא"ש, או שחייב אף בעיר, או שפטור גם בשדה. וכיון שהוא סובר דנקטינן לקולא, פטור אף בשדה. ובדרכי משה דחה דבריו, שכיון שמה שפטר הרא"ש, היינו משום כבוד תורה, אם כן, זה דווקא בעיר, אבל בשדה שאין רואין, חייב להחזיר. ותמהו עליו, הרי בגמרא מוכח שאחד תלוי בחבירו! וביאר הגרעק"א לפי מה שכתב, דהאי דאמרינן שמה שאמרו דכיון דאיחייב איחייב, היינו דכיון שנתחייב בשדה בהשבה, נעשה שומר על ידי הגבהתו, ולכן חייב להשיב. וכל זה דווקא אם אנו אומרים שבשדה חייב בודאי. אבל כיון דהוי ספק, אם כן, בשדה שאין זלזול בכבוד תורה, אמרינן שיחזיר מספק. אבל כשמגיע לעיר, יניח מספק, שהרי יתכן שלא היה חייב כלל בהשבה, ולא נעשה שומר עליה!

[748] הקשה המהרש"ל, לפי כלל זה, מה החילוק בין זקן ואינה לפי כבודו - לשאר בני אדם? וביאר, שסתם אדם הוא בחזקת שראוי להחזיר, אם לא שידוע שבשלו אינו מחזיר. ואילו בזקן - להיפך. סתם זקן בחזקת שאינו ראוי להחזיר, אם לא שידוע שבשלו מחזיר. ובב"י כתב: "תמיהה לי, מאי קמ"ל רבא, מתניתין הוא [שהרי כך שנינו במשנתנו: וכל דבר שאין דרכו ליטול, הרי זה לא יטול. ופירש רש"י: דבר שגנאי הוא לו, שאדם חשוב הוא, ואין דרכו ליטול קופה שלו להכניסה מן החוץ לבית שמור"]! עד שלמדתי מדברי הרמב"ם ישובו של דבר. שכתב בפי"א מהל' גזילה, מצא שק או קופה, אם היה חכם או זקן מכובד, שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו, אינו חייב להיטפל בהן. ואומד את דעתו, אילו היה שלו אם היה מחזירן לעצמו, כך חייב להחזיר של חבירו. ואם לא היה מוחל על כבודו אפילו היה שלו, כך בשל חבירו אינו חייב להחזיר". ויש שביאר כוונתו, דאילו ממתניתין, הוה אמינא שדי בכך שאין דרכו ליטול דברים כאלה ברחוב. ובא רבא והוסיף, שאף אם אין דרכו בכך, אבל אם היה נאבד לו עצמו דבר כזה, היה מוחל על כבודו ונוטלו כדי לא להפסיד, חייב להחזיר גם בשל חבירו. וע"ע באחרונים מה שביארו בדבריו.

אמר ליה: פלגא דזוזא, חצי זוז.

יהיב ליה, נתן רבי ישמעאל לאותו אדם **פלגא דזוזא**, וקנה ממנו את העצים, [749] כדי שלא יפסיד אותו אדם מכך שלא הטעינו, **ואפקרה** [750] [והפקיר רבי ישמעאל את העצים], כדי שאם יטלום בני אדם, לא יכשלו בלאו של "לא תגזול".

הדר, חזר אותו אדם - **וזכה בהו**, בעצים, מן ההפקר, ושוב בקשו להטעינו את העצים.

הדר, יהיב ליה, חזר רבי ישמעאל ונתן לו **פלגא דזוזא - ואפקרה**.

חזייה, ראה רבי ישמעאל לאותו אדם, **דהוה קא בעי למיהדר למזכיה בהו**, שהוא עומד לחזור ולזכות בעצים.

אמר ליה: לכולי עלמא - אפקרנהו, ולך - לא אפקרנהו! [752] [751] ולכן, אינך יכול לזכות בהם.

---

[749] הקשה בעונג יו"ט, הרי מעות אינן קונות, והגבהה מסתמא לא עשה, שהרי אינה לפי כבודו, ואם כן, היאך קנה רבי ישמעאל את העצים? ולפי מה שפסק הרמ"א, שאם התנו בפירוש שיקנו מעות - קנה, אפשר לומר שמדובר שהתנו בפירוש. אבל לש"ך שחולק, ופוסק שתנאי אינו מועיל - תקשה! ותירץ, שאכן לא קנה רבי ישמעאל את העצים, ומכל מקום הועיל ההפקר, שכיון שאילו רצה היה יכול לזכות בהם על ידי הגבהה, מועיל הפקרו. וכפי שהגמרא אומרת הגמרא במסכת נדרים, שיכול אדם להקדיש ככר של הפקר המונח בד' אמותיו, וביאר הר"ן בטעם הדבר, שכיון שיכול לזכות בו - יכול להקדישו. ואם כן, ה"ה שיכול להפקירו, שהפקר והקדש - דין אחד להם. ויש שתירץ, שהרי עיקר הטעם שמעות אינן קונות, היינו שלא יאמר המוכר ללוקח: נשרפו חיטיך בעליה! וזה שייך דווקא במקח רגיל, שהלוקח צריך את החפץ שקנה. אבל כאן, שרבי ישמעאל לא היה זקוק לחפץ, ואינו חושש שישרף, חזרנו לעיקר הדין, שמעות קונות. ובכלי חמדה על התורה [פרשת תצא אות ו'] תירץ על פי מה שכתבו כמה אחרונים, שלא עקרו חכמים קנין מעות לגמרי, אלא רק אמרו שיכול לחזור בו ולבטל המקח. אבל אם לא חזר בו, חל קנין המעות. וכאן הרי רבי ישמעאל רצה במקח, ובודאי לא יחזור בו, ולכן חל המקח וההפקר.

[750] הקשו התוס', הא אמרינן במסכת נדרים [מ"ה א]: "אין הפקר אלא בפני שלשה"! ותירצו, דהכא נמי הוו שלשה [וכתב השטמ"ק בשם הרא"ש, שמה שלא סייעו האחרים בטעינה, היינו משום שגם הם היו זקנים. או שמשוי גדול היה, והיו צריכים כולם לסייעו]. אי נמי, מדאורייתא בלא שלשה נמי הוי הפקר. וביאר הנמו"י, שאף שמדרבנן עדיין יש כאן איסור גזל, לא חשש רבי ישמעאל אלא שלא יכשלו בלאו דאורייתא [ע"ע שם מה שכתב בזה]. ובריטב"א [החדשים] ביאר, שכיון שלא נמצאו שם ג' הני אדם, וממדת חסידות עשה, כדי שלא יכשלו הני אדם, לא העמידו חכמים באופן כזה דבריהם, ומועיל ההפקר אף מדרבנן. אמנם בחידושיו כתב, שמה שצריך הפקר בפני ג', היינו דווקא בדבר שנראה שאינו עושה בכל רצונו. אבל בדבר שודאי עושה מרצונו, כגון הך דרבי ישמעאל, לא בעינן ג'.

[751] האור שמח [פ"א מהל' משיכה הלכה ח'] הוכיח מכאן, שאף שאין צריך מדאו' להפקיר בפני שלשה, מכל מקום בפני אדם אחד - צריך. כי אחרת, היה יכול רבי ישמעאל להפקיר בינו לבין עצמו, כדי שלא ידע על כך אותו אדם. ובאבני מלואים [סימן כ"ח] הקשה, למה הוצרך להפקיר את העצים, ועי"כ הוצרך להטעותו ולומר לו: לך לא אפקרינהו, הרי יכול היה לומר בלשון מתנה: אני נותן במתנה לכל מי שיזכה בעצים, ולך איני נותן! ותירץ, שחשש רבי ישמעאל שיעבור שם אדם וידרוס את העצים בלי כוונה לזכות בהן, ויפסידם, ונמצא נכשל בגזל. עוד הקשו האחרונים, היאך יכול היה רבי ישמעאל לומר לכולי עלמא אפקרינהו וכו', הרי הוא חוזר בו ממה שאמר תחילה! ותירץ המחנה אפרים [הל' זכיה מהפקר סימן ח'], שרבי ישמעאל סובר כרבי יוסי, שהפקר כמתנה, ועד דאתי לרשות זוכה - יכול לחזור בו.

[752] הקשו הראשונים, הרי בשעת ההפקר לא הזכיר רבי ישמעאל תנאי זה! ואף אף חשב על כך, הרי דברים שבלב - אינם דברים!? ותירצו, דכיון שיכול המפקיר לחזור בו מהפקרו עד שלשה ימים, כל זמן שלא זכה בהם אחר, הרי כל עוד שאותו אדם לא זכה בהם, יכול להתנות כרצונו.

ותמהינן: **ומי הוי הפקר כי האי גוונא? והתנן, בית שמאי אומרים: הפקר** שהפקיר אדם רק **לעניים** - הרי זה **הפקר**, ופטור מן המעשר.

ובית הלל אומרים: אינו הפקר, עד שיהא הפקר גם **לעניים** וגם **לעשירים**, כמו פירות השדות בשנת **השמיטה**, שמותרים הן לעניים והן לעשירים![753]

ומוכח מכאן, שהפקר שאינו לכל העולם, אינו הפקר!

אלא, מתרצת הגמרא, שאכן **רבי ישמעאל ברבי יוסי - לכולי עלמא אפקרינהו. ובמלתא בעלמא הוא דאוקמיה** [בדברים בעלמא העמיד ודחאו לאותו אדם], כדי שלא ישוב לזכות בעצים.

ועוד תמהינן על מעשה זה:

והא רבי ישמעאל ברבי יוסי - זקן ואינו לפי כבודו הוה, ולא היה חייב כלל להטעינו, ולמה הוצרך לטרוח בדברו?[754]

ומבארת הגמרא: מה שעשה **רבי ישמעאל ברבי יוסי - לפנים משורת הדין הוא דעבד**.[755]

---

[753] בירושלמי [פאה פ"ו ה"א] נחלקו רבי יוחנן ור"ל בטעמם של בית הלל. רבי יוחנן סובר שגם לב"ה אין צריך שיפקיר לכל העולם, לפי שהלימוד אינו משמיטה, אלא ממיעוטא ד"אותם" שנאמר בפאה למדים שצריך שיהא הפקר גם לעשירים. ולכן, אם הפקיר לישראל ולא לנכרים, או לבני עיר זו ולא לבני עיר אחרת, הוי הפקר לב"ה. ור"ל סובר שב"ה למדים משמיטה, ואם כן, צריך להפקיר דווקא לכל העולם. וכתב הר"ש שם, מה שמקשה כאן מי הוי הפקר, היינו משום שרוצה ליישב שלא יקשה לר"ל מילתא דרבי ישמעאל [ועיין בנו"ב [מהדו"ק אהע"ז סימן נ"ט], שהוכיח מכאן שהלכה כר"ל]. עוד כתב שם הר"ש, שמוכח מהכא שמה שאמרו ב"ה שהפקר לעניים אינו הפקר, אינו רק לענין פטור ממעשרות, אלא שגם אם קדמו עניים וזכו, לא עשו כלום. שהרי מה שהפקיר רבי ישמעאל, היה כדי שיזכו בעצים כל הנוטלין. ועל זה הקשתה הגמרא: ומי הוי הפקר כה"ג? ובנו"ב הוכיח מכאן, שדבר שאין הבעלים מקפידין עליו, אם מקפיד עליו נגד שום אדם שבעולם, אסור הוא באיסור גזל לכל, אף לאלו שאין מקפיד עליהם. שהרי כל מה שהפקיר רבי ישמעאל, היה כדי שלא יכשלו בני אדם באיסור גזל, ומכל מקום הקשתה הגמרא דלא הוי הפקר באופן כזה, מוכח שכיון שלא חל ההפקר, אסור הדבר על כולם באיסור גזל! ועיין בעונג יו"ט [סימן קי"א] שנחלק עליו, ודחה ראייתו מסוגיין.

[754] הרשב"א בתשובה [סימן רנ"ב ורנ"ו] הוכיח מכאן, שגם באדם יש חיוב פריקה וטעינה. כי אחרת, היה לגמרא להקשות קושיא עדיפה: הרי אין כאן מצות טעינה כלל! אבל הרדב"ז בתשובה נחלק עליו, ומסיק שבאדם אין מצות פריקה וטעינה, כמשמעות הגמרא במסכת ב"ק [נ"ד ב]. וגם שטעם המצוה אינו שייך באדם, שהרי הוא בעל שכל, ולא היה לו לטעון עצמו יותר מדי. ומה שהגמרא כאן לא הקשתה כך, היינו משום שהיה פשוט למקשן שלא מחמת זה רצה רבי ישמעאל לסייע לאותו אדם, אלא משום השבת אבידה. וכן משמע ברמב"ם, שלא הזכיר שאדם בכלל המצוה הזאת, כמו שהזכיר גבי לאו דחסימה. אמנם השטמ"ק במסכת ב"ק כתב בשם תלמיד הר"פ, שעכ"פ מדרבנן נהגא פריקה וטעינה באדם.

[755] הקשה באבן האזל [פי"א מגזילה ואבידה הל' י"ג], לשיטת הרא"ש שהובאה לעיל, שבזקן ואינה לפי כבודו, כיון שפטרתו תורה משום שאין לו לזלזל בכבודו, איסורא הוא לגביה [ואף דקיימא לן שתלמיד חכם שמחל על כבודו - כבודו מחול, היינו כבודו, אבל אינו יכול למחול על בזיונו. פרישה], והחכם שבא לעשות לפנים משורת הדין, יוותר מממונו ויעשה כמו שעשה רבי ישמעאל, אם כן מה שייך לפנים משורת הדין, הלא אין עליו חיוב לעשות כן, ואדרבה, איסורא הוא לגביה! [אמנם שיטת הרמב"ם [פי"א הל' י"ז] היא, שחייב להחזיר לפנים משורת הדין בעצמו, ואין בדבר איסור של זלזול בכבוד תורה. וכתב שם הכ"מ, שסובר הרמב"ם שאדרבה, כבוד שמים הוא]. ותירץ על פי מה שכתבו הרמב"ם והטור, שגם אדם מכובד פטור מהשבת אבידה כשאינה לפי כבודו. ורבי ישמעאל שהיה מקורב למלכות כדאיתא לקמן [פ"ד א] היה פטור מחמת כבודו, ועל זה שייך חיוב לפנים משורת הדין. ואף שהיה אסור לו להשיב משום כבוד תורה, יש לומר שלא רצה ליהנות מכבוד תורה.

ומביאה הגמרא ראיה, שיש לנהוג לפנים משורת הדין.

דתני רב יוסף: כך אמר יתרו למשה, "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון". וכך דורשים את המקרא:

"**והודעת להם**" - **זה בית חייהם**. ללמד אותם אומנות להתפרנס בה [ולמדים זאת מהמילה "להם", שמשמע דבר הנוגע לגופם ולעצמם].

"**את הדרך**" - **זו גמילות חסדים**.

"**ילכו**" - **זה ביקור חולים** [ודורשים כך מלשון "ילכו", משום שדרכו של החולה לשכב, והמבקר הולך לבקר אצלו].

"**בה**" - **זו קבורה** [ודורשים כך מלשון "בה", דהיינו בתוכה, בתוך הדרך, באדמה].

"**ואת המעשה**" - **זה הדין**.

ומה שהוסיפה התורה לכתוב: "**אשר יעשון**"

- **זו לפנים משורת הדין**.

אמר מר: "**ילכו**" - **זה ביקור חולים**. ויש לתמוה, הרי בקור חולים **היינו גמילות חסדים**, שנלמדה כבר ממה שכתוב "את הדרך"!

ומתרצינן: **לא נצרכה - אלא לבן גילו** של החולה [שנולדו שניהם בזמן אחד ובמזל אחד], שאף הוא חייב לבקרו, אף שפעמים שביקור זה עלול לגרום לו רעה.

דאמר מר: **בן גילו, נוטל אחד מששים בחליו** של החולה. **ואפילו הכי, מבעי ליה למיזל לג ביה**.

עוד יש לתמוה על מה ששנה רב יוסף: "**בה**"

- **זו קבורה**, הרי **היינו גמילות חסדים**!

ומתרצינן: **לא נצרכה - אלא לזקן ואינו לפי כבודו**, שאף הוא חייב בקבורה [756].

"**אשר יעשון**" - **זו לפנים משורת הדין**.

דאמר רבי יוחנן: **לא חרבה ירושלים - אלא על שדנו בה דין תורה**.

ולכאורה דבריו תמוהים, וכי באילו דינים ידונו, **אלא דיני דמגיזתא** [דינים של גוזאי, שדנים ביסורין ובחזקה] **לדיינו**?!

אלא אימא כך: לא חרבה ירושלים, אלא על **שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין**.

---

[756] הקשה בכלי חמדה [פרשת תצא אות ו'], למה צריך פסוק לחייבו, מהיכי תיתי לפוטרו, הרי קבורת מת ביומו היא מצות עשה ולא תעשה, והרי לפטרו מהשבת אבידה צריך את המקרא של "והתעלמת", ולולא מקרא זה היינו אומרים שאין שום מצוה נדחית מפני כבוד הבריות. ומשם אי אפשר ללמוד, כי איסורא מממונא - לא ילפינן! ותירץ דאה"נ, לקבורת מת מצוה לא בעינן קרא. והפסוק מדבר בכגון שיש לו קוברים אחרים, ומה שמתעסק במת הוא רק גמילות חסדים, ולזה בעינן קרא, שגם זקן שאינה לפי כבודו, מחוייב להתעסק בו.

מתניתין:

אי זו היא אבידה? היאך אפשר להבחין אם זו אבידה, או הנחה מדעת?
אם **מצא** אדם **חמור או פרה רועין בדרך - אין זו אבידה**, ואינו חייב להחזירם, שבעליהם הניחם שם מדעתו.
אבל אם מצא **חמור - וכליו הפוכין** [שאוכפו הפוך, שאינו מונח על גבו], או שמצא **פרה שרצה בין הכרמים**, שהיא מתקלקלת על ידי כך - **הרי זו אבידה**, כי ניכר שברחו או אבדו מבעליהן.
החזירה המוצא [את האבידה] - **וברחה**, ושוב **החזירה - וברחה**, **אפילו** אם קרה כך **ארבעה וחמישה פעמים - חייב להחזירה. שנאמר**: "**השב תשיבם**", שמשמע, צריך להשיב אפילו פעמים הרבה [757].
היה המוצא **בטל** על ידי שעסק בהשבת אבידה **מריווח** של **סלע**, שהיה יכול להרויח אילו היה עוסק במלאכתו, ולא היה משיב את האבידה, **לא יאמר לו** לבעל האבידה: **תן לי סלע! אלא**, **נותן לו** בעל האבידה **שכרו כפועל** [בגמרא יתבאר מה הכוונה שמשלם לו שכרו כפועל]. והטעם, משום שאומר לו בעל האבידה, אילו היית עוסק במלאכתך, הרי היה עליך לטרוח הרבה! ועתה, לפי מה שטרחת - טול!
ואם עדיף למוצא לטרוח במלאכתו, משום שמרויח בכך, ואינו רוצה ליבטל ממלאכתו ולהרויח פחות, אזי, **אם יש שם** שלשה בני אדם, שראויין להיות **בית דין**, **מתנה בפני בית דין**, ואומר: ראו, אני משתכר כך וכך, ואי איפשי ליבטל על מנת ליטול שכר מועט, אני אשיב את האבידה - אם תאמרו שאטול שכר שלם. ואז יכול באמת ליטול שכר שלם.
ואם אין שם בית דין - בפני מי יתנה?
כיון שאין לו בפני מי להתנות - **שלו קודם**, ויעסוק במלאכתו. שהרי אם יעסוק בהשבת האבידה - יפסיד, והכלל הוא, ששלו קודם לכל אדם.

גמרא:

ותמהינן: מה שואלת משנתנו "איזו היא אבידה", **אטו כל הני דאמרינן**, כל מה שדברנו עד כה במשניות שלעיל - **לאו אבידה הוו**? **אמר רב יהודה**: **הכי קאמר**, **אי זו היא כלל**

[757] בדבר אברהם [ח"ג סימן ח' אות ו'] כתב, שהחיוב להשיב כשחזרה וברחה, הוא מחמת הגבהתו הראשונה. שאל"כ, אלא כל השבה היא חיוב חדש, לא שייך בזה העשה של "השב" כל זמן שלא הגביהה, אלא רק הלאו של "לא תוכל להתעלם". ומשהגביהה - ודאי שחייב בה, כי במה גרועה אבידה זו מאבידה אחרת, ולשם מה צריך ריבוי מיוחד של "השב תשיבם"? אע"כ שהחידוש הוא שכל החיובים הם מחמת ההגבהה הראשונה. ונפקא מינה, שאם לא השיבה אחרי שברחה, יתחייב בתשלומין מדין שומר אבידה. וכן בזקן שאינה לפי כבודו שהכישה, יתחייב בה אפילו ארבעה וחמשה פעמים. ועיי"ש שהביא שמדברי הש"ך משמע שזה חיוב חדש, אך דחה דבריו.

אבידה, מהי סתם אבידה, שמוכח שהיא נמצאת שם שלא מדעת הבעלים, **שהוא חייב בה** להשיבה?

מצא חמור ופרה רועין בדרך, אין זו אבידה, ולא מיחייב בה.

חמור וכליו הפוכים, פרה ורצה בין הכרמים, הרי זו אבידה - ומיחייב בה.

ותמהינן: **ולעולם** אם ימצא חמור ופרה רועים, אין זו אבידה, וכי הדרך היא שלא להכניסם חזרה לעיר?

אמר רב יהודה אמר רב: אם הם רועים **עד שלשה ימים** - אין חייב להחזיר. אבל אם רועים יותר מכך - חייב להחזיר.

והוינן בה: **היכי דמי**?

אי מדובר שהם רועים **בלילותא** [בלילה] - **אפילו** אם רועים רק **חדא שעתא** [שעה אחת] **נמי** חייב להחזיר, שהרי אין דרך הבעלים להשאיר את בהמתם לרעות בלילה אפילו לשעה אחת!

ואי מצאם רועים בשדה רק **ביממא**, ובלילות לא - **אפילו טובא** [יותר] משלשה ימים **נמי לא** יהא חייב להחזיר, שהרי כך היא הרגילות, להניחן בשדה ביום, ולהחזירם בלילה!

ומבארת הגמרא: **לא צריכא**, במשנתנו מדובר **דהוה חזי לה** המוצא **בקדמתא** [לפני עלות השחר], **ובחשכתא** [או לאחר שהחשיך היום], אבל לא ראה אותה בשאר שעות הלילה.

תלתא יומי אמרינן: איתרמויי אתרמי לה - ונפקא [קרה מקרה, ויצאה לחוץ בשעות אלו], ומדעת בעליה יצאה.

אבל אם ראה אותה כך **טפי** משלשה ימים - **ודאי אבידה היא**, לפי שאין דרך להניחם לרעות בשעות החשיכה, שמא יינזקו או יגנבו.

דף לא.

תניא נמי הכי: מצא טלית וקרדום [או קרדום] (תחילת העמוד) **באסרטיא** [דרך כבושה לרבים], **ופרה רצה בין הכרמים - הרי זו אבידה.**

אבל אם מצא **טלית בצד גדר, קרדום בצד גדר, ופרה רועה**, ולא רצה, **בין הכרמים - אין זו אבידה**, לפי שדרך בעליהם להניחם כך מדעת.

אבל אם ראה את הפרה **שלשה ימים זה אחר זה - הרי זו אבידה.**

ראה מים ששוטפין ובאין לשדה חבירו, ואם לא יעצרום - יציפו את השדה, **הרי זה גודר בפניהם** כדי שלא יכנסו לשדה, שאף במקרה זה יש משום השבת אבידה.

אמר רבא: כתוב בענין השבת אבידה: "**לכל אבידת אחיך**", משמע **לרבות אבידת קרקע**. כלומר, שאף נזקי קרקע בכלל אבידה הם, וחייב למנעם.

אמר ליה רב חנניא לרבא: **תניא דמסייע לך**: **ראה מים ששוטפין ובאין - הרי זה גודר בפניהם**. ומוכח שמוטל עליו חיוב השבת אבידה אף בקרקע, שהרי חייבוהו לגדור בפני המים כדי שלא יאבדו את קרקעו של חבירו.

אמר ליה רבא: **אי משום הא - לא תסייעי**. משום שאפשר לומר, **שהכא במאי עסקינן - בדאיכא עומרין** בשדה, וחיוב ההצלה אינו משום נזק הקרקע, אלא מחמת הצלת העומרים, ועל מקרה שכזה בא הכתוב לרבות.

ותמהינן: **אי דאיכא עומרין**, **מאי למימרא**? במה שונה אבידה זו מכל אבידה אחרת, ולמה צריך לרבותם מהמקרא של "לכל"?

ומבארת הגמרא: **לא צריכא**, מדובר **דאית בה** בשדה **עומרין** מחוברים לקרקע, **דצריכי עדיין לארעא**. **מהו דתימא**: **כיון דצריכי לארעא - כי גופה דארעא דמיין** [הרי הם נחשבים כגוף הקרקע, ולא יהיה עליהם חיוב השבה], **קא משמע לן** מריבוי הכתוב שאין הדבר כן, וחייב בהשבתם [758].

שנינו במשנתנו: **מצא חמור ופרה וכו'**.

הא גופה קשיא!

אמרת ברישא: **מצא חמור ופרה רועין בדרך - אין זו אבידה**. משמע, דווקא כשמצאם **רועין בדרך**, שיש כאן שתי מעלות, אחת - שהיא רועה ולא רצה. ועוד, שאף אם היתה רצה, לא היתה מתקלקלת, כיון שאינה רצה בין הכרמים - **הוא דלא הוו אבידה**.

משמע, **הא** אם מצא פרה ש**רצה בדרך**, וכן אם מצא פרה ש**רועה בין הכרמים**, שיש כאן דבר אחד למעליותא, שהיא בדרך ולא בין הכרמים, או שהיא רועה ואינה רצה, ומצד שני יש כאן דבר אחד לגריעותא - **הויא אבי דה!**

אימא סיפא: **חמור וכליו הפוכים**, **ופרה רצה בין הכרמים - הרי זו אבידה!**

משמע, שדווקא כש**רצה בין הכרמים**, שיש כאן שני דברים לגריעותא, גם שהיא רצה, וגם שהיא בין הכרמים - **הוא דהויא אבידה**. **הא** אם **רצה בדרך**, **ורועה בין הכרמים**, שיש כאן רק צד אחד לגריעותא - **אין זו אבידה!**

אמר אביי: עיקר החילוק הוא בין רצה לרועה, ואין נפקא מינה אם היה זה בדרך, או בין הכרמים. והתנא נקט את דבריו בלשון "**יגיד עליו רעו**" [759] [יעיד עליו חבירו]. כלומר, הרישא והסיפא של משנתנו מעידים זה על זה:

---

[758] כתבו הראשונים, שמכל מקום פשט הברייתא כדברי רבא, שמדובר באבידת קרקע. וכן פסק הרמב"ם [הל' גזילה ואבדה, פי"א הל' כ']: "הרואה מים שוטפין ובאין להשחית בנין חבירו או שדהו, חייב לגדור בפניהם ולמנעם. שנאמר: לכל אבדת אחיך, לרבות אבדת קרקע".

[759] מקרא הוא בספר איוב [ל"ו ל"ג]. וכך דרשוהו חז"ל, יעיד עליו חבירו. אבל פשוטו של מקרא מדבר בענין אחר. עיי"ש ובמפרשים.

תנא ברישא **רועה בדרך דלא הויא אבידה**, ואנו נלמד מכך, **שהוא הדין לרועה בין הכרמים**, שאין זו אבידה.

וכן **תנא** בסיפא **רצה בין הכרמים - דהויא אבידה**, ואנו נלמד מכך **שהוא הדין לרצה בדרך**, שהרי זו אבידה [760].

אמר ליה רבא: **אי** שנה כך התנא משום "**יגיד עליו רעו**", והכלל הוא שכל רועה - אינה אבידה, וכל רצה - הרי היא אבידה, אם כן, **ליתני קילתא**, שישנה התנא את הקל יותר, **ואנו נדע שכל שכן חמירתא**:

ליתני בסיפא **רצה בדרך**, דאף בכהאי גוונא **הויא אבידה**, ואנו נדע **שכל שכן רצה בין הכרמים**, שהרי היא מתקלקלת מהגפנים!

וכן **לתני** ברישא **רועה בין הכרמים**, **דלא הויא אבידה**, אף שפעמים גם כשרועה שם מתקלקלת מהגפנים, ואנו נדע **שכל שכן רועה בדרך**, שאינה מתקלקלת, אינה אבידה!

אלא אמר רבא: מה שהקשינו מהרישא שמשמע **שרצה** בדרך הרי זו אבידה, **אסיפא**, שמשמע משם **שרצה** בדרך אין זו אבידה - **לא קשיא**.

משום **שהא**, הרישא, מדובר **דאפה לגבי דברא** [שפניה של הפרה שרצה - כלפי השדה], ולכן הרי זו אבידה.

ואילו **הא**, הסיפא, מדובר **דאפה לגבי מתא** [שפניה כלפי העיר], ולכן אין זו אבידה.

וכן מה שהקשינו מהרישא, שמשמע **שרועה** בין הכרמים הרי זו אבידה, **אסיפא**, שמשמע **שרועה** בין הכרמים אין זו אבידה - **נמי לא קשיא**. משום **שכאן - באבידת גופה**, **כאן - באבידת קרקע**.

והגמרא מבארת את דבריה: **כי קתני** ברישא **שרועה בדרך לא הויא אבידה**, שמשמע, **הא רועה בין הכרמים - הויא אבידה**, מדובר **באבידת קרקע**. שהפרה מפסידה ומזיקה לכרמים [761].

וכי קתני בסיפא **שרצה בין הכרמים הויא אבידה**, שמשמע, **הא רועה בין הכרמים - לא הויא אבידה**, מדובר **באבידת גופה** של הפרה. **דאז**, אם היא **רצה בין הכרמים - מסקבא** [הרי גופה מתקלקל], **ואילו** אם היא **רועה בין הכרמים - לא מסקבא**.

---

[760] הקשה הריטב"א, מנא ליה לרבא הא? למה לא תירץ להיפך, ששנה התנא רועה בדרך שאין זו אבידה, והוא הדין רצה בדרך, ושנה רצה בין הכרמים שהיא אבידה, והוא הדין רועה בין הכרמים!? ונשאר בצ"ע. ועיין באחרונים מה שכתבו בזה.

[761] לשון רש"י: "וחייב להוציאה משום הפסד כרמים". משמע מדבריו, שאין עליו חיוב השבה לגבי הפרה עצמה. אבל הרא"ש כתב: "חייב לסלקה משום אבידת בעל הכרם. וכיון דחייב לסלקה, משום דאנקטה ניגרי ברייתא - חייב להחזירה".

ותמהינן: וכשהיא **רועה בין הכרמים**, **נהי דלא מסקבא**, ואין כאן אבידת גופה, מכל מקום **תיפוק ליה** שיהא חייב בהשבה **משום אבידת קרקע**, שהרי היא מזיקה לכרמים?
ומתרצינן: מדובר **בכרם דנכרי**, שאין חייבין בהצלתו.
ומקשינן: ועדיין, **תיפוק ליה משום אבידת גופה**, **דדלמא קטלו לה** [שמא יהרגו אותה] בעלי הכרם כשיראו שהיא מזיקה אותו!?
ומתרצינן: מדובר **באתרא דמתרו והדר קטלי** [במקום שקודם מתרים בבעל הפרה, ורק אחר כך, אם לא הועילה ההתרה, הורגים אותה].
ומקשינן: **ודלמא** כבר **אתרו בה** כשנכנסה פעם אחרת לכרם, ועתה אם לא ישיבנה - יהרגוה?
ומתרצינן: **אי אתרו בה**, ובכל זאת **לא אזדהרו בה** הבעלים, **ודאי אבידה מדעת היא**, ואין חייבין בהשבתה.
שנינו במשנתנו: **החזירה וברחה החזירה וברחה וכו'** אפילו ארבעה וחמשה פעמים חייב להחזיר וכו'.
אמר ליה ההוא מדרבנן לרבא: אימא שמשמעות "**השב**" היא, שצריך להחזיר **חדא זמנא** [פעם אחת], וממה שכתוב "**תשיבם**", נלמד שצריך להחזיר עוד פעם, דהיינו - **תרי זמני**.
אבל מנין לנו שצריך להחזיר אפילו ארבעה וחמשה פעמים?
אמר ליה: הדרשה אינה ממה שכתוב "תשיבם" יתירא, אלא משלשון "**השב**" - **אפילו מאה פעמים משמע**[762].
ומה שכתוב "**תשיבם**" נדרש לדרשה זו:
אין לי שנחשבת השבה - **אלא** כשהשיב את האבידה **לביתו** של בעל האבידה.
אבל אם השיבה **לגינתו ולחורבתו** של הבעלים - **מנין** לנו שאף בכהאי גוונא נחשבת השבה?
תלמוד לומר "**תשיבם**", שמשמע - **מכל מקום**. שאף לגינתו ולחורבתו - הויא השבה.
והוינן בה: **היכי דמי** שהחזירה לגינתו ולחורבתו?
אי החזירה בצורה כזו **דמינטרא** [שמשתמרת] שם - **פשיטא** שהרי זו השבה!
אי דלא מינטרא - אמאי נחשבת השבה?
ומבארת הגמרא: **לעולם** מדובר **דמינטרא**, **והא קא משמע לן** המקרא "תשיבם", **דאפשר** להשיב לגינתו של בעל האבידה אף בלי ידיעתו, **ולא בעינן דעת בעלים**. שאין צריך להודיע לו: החזרתי לך את פרתך, שמצאתיה אובדת, ושמור עליה מעתה.

[762] ביאר הרמב"ם בפירוש המשניות, ד"השב" הוא מקור. והמקור נופל על מעט ועל הרוב, ומזה אנו למדים שחייב בהשבה אפילו ק' פעמים. וכן כתבו עוד מפרשים.

וכדברי רבי אלעזר, דאמר: הכל, כל משיבי חפצים לבעליהם, גנב, גזלן, וארבעה שומרים, **צריכין דעת בעלים**, להודיעו שהחזירום לו, כדי שישמרם. ואם לא הודיעו לו, ונגנבו או מתו, חייבין המשיבים באחריותן.

שכיון שידע הבעלים שיצאה הבהמה מרשותו, ולא ידע שהשיבוה לו לאחר מכן, לא נזהר בה לשמרה, ולא האכילה.

חוץ מהשבת אבידה, שאין צריך להודיע לבעלים שהחזירה לו, לפי **שהתורה ריבתה השבות הרבה**, ואף השבה כזו, שלא הודיעו. שנאמר: "תשיבם".

אמר לו ההוא מרבנן לרבא, לגבי שילוח הקן, שנאמר: "**שלח תשלח**", **אימא**: "**שלח**" - משמע **חדא זימנא**, "**תשלח**" - **תרי זמני**, ולא יהא חייב בשילוח הקן יותר מפעמיים!? והרי שנינו במשנה, שאם שלחה וחזרה, אפילו ארבע וחמש פעמים - חייב בשילוח!

אמר ליה: "**שלח**" - **אפילו מאה פעמים משמע**.

וממה שנאמר "**תשלח**" אנו דורשים כך: **אין לי** שחייב בשילוח האם, **אלא** כשרוצה לקחתה **לדבר הרשות**. לאכלה. אבל אם הוא זקוק לה **לדבר מצוה**, כגון לטהר בה את המצורע, שצריך לכך שתי צפרים, **מנין** שאסור לו לקחת לצורך זה אם על הבנים? **תלמוד לומר** "**תשלח**" - **מכל מקום**.

אמר ליה ההוא מדרבנן לרבא: כתוב: "לא תשנא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא". **ואימא** ש"**הוכח**" - משמע **חדא זימנא**, "**תוכיח**" - **תרי זמני**?

אמר ליה: "**הוכח**" - **אפילו מאה פעמים משמע** [763].

וממה שנאמר "**תוכיח**" אנו דורשים: **אין לי** שצריך להוכיח - **אלא הרב לתלמיד**. אבל **שתלמיד** צריך להוכיח **לרב** - **מנין** לנו?

---

[763] הקשו הראשונים, הא תנן במסכת ערכין [ט"ז ב]: "הוכיח ולא קיבל, מנין שחוזר ומוכיחו? ת"ל תוכיח", חזינן ש"הוכח" משמע רק חדא זימנא! ותירצו, דהכא מיירי לענין להוכיחו על מספר עבירות שונות, וזה משמע מהמילה "הוכח", שחייב להוכיחו אפילו מאה פעמים בעניינים חלוקים. ואילו במסכת ערכין מדובר באותה עבירה, שחייב לחזור ולהוכיחו מהריבוי של "תוכיח". [ואף שבסוגיין ילפינן מ"תוכיח" את חיוב ההוכחה של תלמיד לרב, תרתי שמעינן מינה. ועיין מה שכתב בזה החתם סופר]. והיראים [סימן קצ"ה. הובאו דבריו בסמ"ג עשין י"א] כתב: "הוכח באומר לקבלו וחוזר בו. אבל כשאינו מקבלו, הוצרך מהוכח תוכיח, ואף על גב דמרבינן מהוכח תוכיח בתלמיד לרב במקבלו, מרבים נמי לחבירו בשאינו מקבלו, והוכחת תלמיד לרב במקבלו ולחבירו בשאינו מקבלו שקולים הם, ויבואו שניהם". ובשער אפרים הקשה עליו, הא בסוגיין משמע, שגם תלמיד לרב חייב אפילו ק' פעמים, שאמרו: "הוכח אפילו ק' פעמים משמע. תוכיח, אין לי אלא הרב לתלמיד. תלמיד לרב מנין? ת"ל תוכיח". דהיינו, שהגמרא שואלת מנין לנו שהדין שצריך להוכיח אפילו ק' פעמים, הוא גם בתלמיד לרב? ומשנינן: ת"ל תוכיח. כלומר, ששוין הם בין במקבלו ובין בשאינו מקבלו! עיי"ש מה שהקשה עוד. ועיין בברכי יוסף [או"ח סימן תר"ח אות ו'] מה שתירץ בזה.

[764] הרמב"ם בהלכות דעות [פ"ו הלכה ז'] לגבי דיני הוכחה, השמיט דין זה של הוכחת תלמיד לרב. והקשה עליו הלחם משנה מסוגיין, דמרבינן להך דינא מ"תוכיח"! וכתב השער אפרים, שכיון שבסוגיא דערכין [הובאה לעיל] למדנו דין הוכחה אפילו ק' פעמים מתוכיח, הרי שסוגיות חלוקות הן, ולסוגיא דערכין אין ריבוי מן התורה

תלמוד לומר "הוכח תוכיח", מכל מקום[764]. וממה שנאמר "כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו **עזב תעזב עמו**", אנו דורשים כך:
אין לי שצריך לעזור בפריקת חמור שנופל תחת משאו, **אלא כשבעליו** של החמור **עמו**.
אבל **שאין בעליו עמו - מנין** שצריך לפרוק לבדו?
תלמוד לומר "עזב תעזב" - מכל מקום.
וכן אנו דורשים במה שנאמר בענין טעינה על החמור "לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלים בדרך והתעלמת מהם **הקם תקים עמו**":
אין לי אלא כשבעליו עמו. **כשאין בעליו עמו - מנין** שצריך לטעון?
תלמוד לומר "הקם תקים" - מכל מקום.
ומקשינן: **למה ליה למכתב פריקה, ולמה ליה למכתב טעינה**, הרי לכאורה די היה לכתוב אחד מהם, והיינו למדים את השני ממנו?
ומבארת הגמרא: **צריכי**. **דאי כתב רחמנא** רק את מצות **פריקה, הוה אמינא** שיש מצוה דווקא לפרוק, **משום דאיכא צער בעלי חיים**, שהרי החמור כורע תחת משאו, **ואיכא** גם **חסרון כיס** לבעליו, שהרי החמור ניזוק.
אבל טעינה, דלאו צער בעלי חיים איכא, ולא חסרון כיס איכא, שהרי אין החמור ניזוק, ויש רק הפסד זמן לבעליו - **אימא שלא** יהא חייב, לכן כתבה התורה אף את מצות טעינה.
ואי אשמעינן רק את מצות **טעינה**, היינו סוברים שדווקא לטעון חייב, **משום** דאינו חייב לטעון בחינם, אלא רק **בשכר** [שיש מאן דאמר להלן שסובר כך].
אבל פריקה, דחייב לעשותה אף **בחנם**, לולא שכתבה התורה בפירוש שחייב, **אימא שלא** יהא חייב!
לכן **צריכא** לכתוב את שני הדברים.
ומקשינן: **ולרבי שמעון**, דנחלק על חכמים, **ואמר שאף טעינה - בחנם**, **מאי איכא למימר**? למה לא כתבה התורה רק את מצות טעינה, והיינו יכולים ללמוד ממנה את מצות פריקה!

להוכחת תלמיד לרב. ואפשר לומר שהרמב"ם סובר כסוגיא דערכין, ולכן השמיט דין זה כאן. אמנם, אף שמן התורה לא למדנו דין זה, מכל מקום מדברי קבלה למדנו, מהוכחת יהונתן לשאול, כדאיתא התם בערכין, ולכן הביא הרמב"ם דין זה רק בהלכות תלמוד תורה [פ"ה הל' ט'], ללמדנו שדין זה אינו מהתורה, מהמקרא של "תוכיח", כי פסוק זה בא לרבות הוכחה אפילו ק' פעמים. אמנם במרכבת המשנה תמה עליו, היאך יתכן לומר שאלו סוגיות חלוקות? הרי כאן רבא הוא שדרש הוכחת תלמיד לרב, והתם בערכין - ברייתא היא, ואיך יתכן שרבא יחלוק על הברייתא? וכתב לבאר, שאכן הרמב"ם לומד דין זה מ"תוכיח", אלא שנסמך על זה שהביא את הדין בהל' ת"ת, כי שם ביתו, שמדובר בעניני תלמוד תורה, וראוי להביא שם את ההלכה של הוכחת תלמיד לרב. ובהלכות דעות מדובר בשאר בני אדם, ולכן הביא כאן רק את הדרשה של ק' פעמים.

ומתרצינן: **לרבי שמעון - לא מסיימי קראי**. כלומר, רבי שמעון סובר שאין לנו משמעות מלשון הכתוב "עזב תעזב" ו"הקם תקים", איזה מהם מדבר בפריקה, ואיזה - בטעינה. ולכן, אם היה כתוב רק מקרא אחד, היינו אומרים שהיינו פריקה, שמסתבר יותר שחייב בה, שהרי יש בה צער בעלי חיים וחסרון כיס, ולא היינו יודעים שחייב אף בטעינה! לכן נכתבו שני המקראות.

ומקשינן: **למה לי למכתב הני תרתי**, פריקה וטעינה, **ולמה לי למכתב** גם **אבידה**? די היה לנו לכתוב אחד מהם, ואנו נדע על הכלל, שהרי כולם - אזהרות על ממון ישראל הם! ומבארת הגמרא: כולם **צריכי** להכתב.

משום **דאי כתב רחמנא** רק את **הני תרתי**, פריקה וטעינה, היינו סוברים שדווקא בזה חייבה תורה, **משום דצערא דמרה**, צער הבעלים, העומד שם, ואינו יכול לפרוק או לטעון - **איתא**, וגם **צערא דידה איתא** [ויש גם צער לבהמה].

אבל אבידה, **דצערא דמרה** אמנם **איתא**, אבל, **וצערא דידה ליתא - אימא לא** יהא חייב! לכן כתב התורה דין השבת אבידה.

ואי אשמעינן רק דין השבת **אבידה**, היינו סוברים שדווקא בזה חייב, **משום דליתא למרה בהדה** [שאין בעליה שם, ואינו יכול לעסוק בהשבתה].

דף לא:

אבל הני תרתי, פריקה וטעינה, **דאיתא למרה בהדה**, כפי שכתוב בפסוק: "הקם תקים עמו", שחייב דווקא אם בעליו עמו, **אימא שלא** יהא חייב, ואם הבעלים אינם יכולים לעשות זאת לבדם, ישכרו פועלים לפרוק ולטעון!

לכן **צריכא** לכתוב את שני הדברים.

כתוב לגבי אדם שהרג את חבירו: "או באיבה הכהו בידו וימת **מות יומת המכה** רצח הוא וגו'". וכך אנו דורשים מכפילות הלשון "מות יומת":

אין לי - אלא שצריך להרגו **בסוג המיתה הכתובה בו**, דהיינו - בסייף.

מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, כגון שהיה המכה בורח בספינה, **שאתה רשאי להמיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו**, ותהא רשאי לזרוק בו חץ להמיתו?

תלמוד לומר "מות יומת" - מכל מקום.

כתוב לגבי עיר הנדחת: "**הכה תכה** את יושבי העיר ההיא לפי חרב". וכך אנו דורשים מכפילות הלשון:

אין לי - אלא להמיתן **בהכאה הכתובה בהן**, בסייף.

מנין שאם אי אתה יכול להמיתן בהכאה הכתובה בהן, שאתה רשאי להכותן בכל הכאה שאתה יכול?

תלמוד לומר "הכה תכה" - מכל מקום.

כתוב לגבי משכון: "כי תשה ברעך משאת מאומה וגו' **השב תשיב** לו את העבוט כבא השמש וגו'". והיינו, שהנוטל מחבירו בגד כמשכון כנגד הלואה שנתן לו, צריך להשיבו לו בערב, כדי שיוכל לישון בו.

וכך אנו דורשים מכפילות הלשון: **אין לי** שחייב להשיב, **אלא שמשכנו ברשות בית דין.** שהרי על מקרה כזה דבר הכתוב, שהרי כתוב לפני המקרא של "השב תשיב": "בחוץ תעמוד והאיש וגו' יוציא אליך את העבוט החוצה", ואמרינן לקמן: "בשליח בית דין הכתוב מדבר". והיינו, שהמלוה תבע את הלוה לדין על שלא השיב את הלוואתו, ושלחו בית דין את שלוחם לתפוס את מטלטליו של הלוה.

אבל אם **משכנו שלא ברשות בית דין**, אלא המלוה נכנס בעצמו לבית הלוה ליטול משכון - **מנין** שצריך השבה בערב?

תלמוד לומר "השב תשיב" - מכל מקום[765].

וכן מה שכתוב בספר דברים בענין משכון: "אם **חבל תחבל** שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו", אנו דורשים כך: **אין לי אלא שמשכנו ברשות. משכנו שלא ברשות מנין?**

תלמוד לומר "חבל תחבל" - מכל מקום[766].

ותמהינן: **והני תרי קראי** [ושני מקראות אלו], "**השב תשיב**" ו"**חבל תחבל**" - **למה לי**? הרי שני המקראות מדברים באותו ענין!

ומבארת הגמרא: **חד**, אחד ממקראות אלו, דהיינו "השב תשיב לו את העבוט כבא השמש", מדבר **לענין כסות** שניתן למשכנה רק **ביום**, דהיינו כסות שמשתמשין בה רק בלילה, שצריך להשיבה עם ערב לבעליה. **וחד**, המקרא של "חבל תחבל", בא **ללמד** על **כסות** שניתן למשכנה רק **בלילה**, לפי שמשתמשין בה רק ביום, שצריך המלוה להשיבה

[765] בקצוה"ח [סימן ע"ב סק"ב] הוכיח מכאן שלא כדברי הר"י מיגאש, הסובר כי מה שאמר רבי יצחק [פסחים ל"א ב, ועוד] שבע"ח קונה משכון, היינו דווקא אם קיבלו בשעת ההלוואה, שאז קנו לו מעותיו, או כשבא לידו בגוביינא של בית דין, שאז גזירת הכתוב היא שקונה משכון מדרבי יצחק [כדאמר התם, דילפינן לה מדכתיב "ולך תהיה צדקה", ואם אינו קונה את המשכון, צדקה מנין?]. אבל כשנותנו לו הלווה מדעתו שלא בשעת ההלוואה, אינו קונה, שאי אפשר לקנות את המשכון בקנין משיכה רגיל, שהרי אינו קונה את גוף החפץ. והרי כאן אמרו במשכנו שלא ברשות בית דין, שצריך להחזיר את המשכון בערב, הרי שקונה אף באופן כזה! ובעצם דברי הגמרא, שצריך ריבוי לחיוב השבת משכון בשמשכנו שלא ברשות, עיין בריטב"א ובשטמ"ק שכתבו כמה פירושים בזה.

[766] ורש"י על החומש כתב: "חבול תחבול. כפל לך בחבלה, עד כמה פעמים. אמר הקב"ה: כמה אתה חייב לי, והרי נפשך עולה אצלי כל אמש ואמש ונותנת דין וחשבון ומתחייבת לפני, ואני מחזירה לך! אף אתה טול והשב טול והשב".

ביום. והיינו דכתיב "עד בא השמש תשיבנו לו", שעד בא השמש תהא ביד הלווה, ובבא השמש תיטלנו [767].

ומהכפילות שנאמרה בענין צדקה: "כי יהיה בך אביון וגו' לא תאמץ את לבבך וגו' **פתח תפתח** את ידך לו וגו'", אנו דורשים כך:

אין לי שאתה מצווה לתת צדקה - **אלא לעניי עירך**, שאתה גר בה.

לעניי עיר אחרת - מנין?

תלמוד לומר "פתח תפתח", מכל מקום.

וממה שנאמר בענין הלוואה לעני ערב שנת השמיטה, שחושש המלוה שמא תשמטנו שביעית, ויפסיד את כספו: "השמר לך וגו' קרבה שנת השבע וגו' ורעה עינך באחיך האביון וגו' **נתן תתן לו**", אנו דורשים כך:

אין לי - אלא שצריך לתת מי שביכולתו לתת **מתנה מרובה**.

אבל אם אין ביכלתך לתת מתנה מרובה, אלא רק **מתנה מועטת** [768] , **מנין** שאף אז צריך לתת לו?

תלמוד לומר "נתן תתן" - מכל מקום.

נאמר בענין הענקה לעבד עברי לאחר שסיים את שנות עבודתו: "וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם **העניק תעניק** לו מצאנך ומגרנך ומיקבך אשר ברכך ה' אלקיך תתן לו". ומכפילות הלשון אנו דורשים כך:

אין לי שצריך להעניק לעבד - **אלא כשנתברך הבית בגללו** [בגלל העבד], אז **מעניקין** לו. כלשון הכתוב: "אשר ברכך ה' אלקיך תתן לו".

אבל אם **לא נתברך הבית בגללו, מנין** שצריך להעניק לו? **תלמוד לומר "העניק תעניק" - מכל מקום.**

ומקשינן: **ולשיטת רבי אלעזר בן עזריה, דאמר** שאכן כך הוא הדין, שדווקא אם **נתברך הבית בגללו - מעניקין לו**, אבל אם **לא נתברך הבית בגללו - אין מעניקין** לו, אם כן, מלת "**תעניק**" שכתבה התורה - **למה לי?**

ואמרינן: אכן לשיטתו אין דורשין דרשה מכפילות לשון זו, אלא **דברה תורה כלשון בני אדם**, שדרכם לחזור על מילה כדי להדגיש את העניין.

---

[767] כך מתבאר הענין להלן בפרק המקבל [קי"ד ב]. עיי"ש.

[768] כך ביאר רש"י. ובפשטות כוונתו לפרש, שילפינן מקרא שאפילו עני חייב בצדקה. ותמה בשטמ"ק, מהיכי תיתי לומר שעני יהיה פטור מצדקה? והריטב"א [בחי' החדשים] מבאר בדברי רש"י, שאין הכוונה לעני, אלא לאדם שאינו עשיר ליתן מתנה מרובה, והיה מקום לומר שלא יתן אף מתנה מועטת, כדי שלא יצטרך אחר כך לבריות. וע"ע בשטמ"ק.

נאמר בענין המצוה להלוות לעני: "כי יהיה בך אביון וכו' וה**עבט תעביטנו** די מחסורו וגו'". ודורשין מהכפילות "העבט תעביטנו" כך:

אין לי שצריך להלוות לו - **אלא שאין לו** לעני כדי פרנסתו, **ואינו רוצה להתפרנס** מן הצדקה. **אמר רחמנא**: "העבט תעביטנו" - **תן לו דרך הלואה.**

אבל **יש לו** משלו כדי פרנסתו, **ואינו רוצה** להתפרנס משל עצמו, אלא מן הצדקה, **מנין** שאתה צריך להלוות לו, ולהפרע ממנו לאחר מיתה?

תלמוד לומר "**תעביטנו**" - **מכל מקום.**

ולרבי שמעון, דאמר: אם **יש לו, ואינו רוצה להתפרנס - אין נזקקין לו**, ואין צריך לתת לו כלום, אם כן, "**תעביטנו**" - **למה לי**?

דברה תורה כלשון בני אדם [769].

שנינו במשנתנו: **היה בטל מן הסלע, לא יאמר לו תן לי סלע, אלא נותן לו שכרו כפועל.**

תנא: **נותן לו** בעל האבידה **שכרו כפועל בטל**. כפועל שרוצה להתרפות ממלאכה ולישב בטל.

ותמהינן: **מאי** היא מה ששנינו שנותן לו **כפועל בטל**? [770] למה יתן לו רק כפועל בטל, הרי המוצא לא היה בטל ממלאכה, אלא טרח בהשבת האבידה!

אמר אביי: אין הכוונה שנותן לו כפועל בטל ממלאכה לגמרי, אלא נותן לו בעל האבידה **כפועל בטל של אותה מלאכה דבטל מינה** [771].

כלומר, בעל האבידה מחשב ומפחית למוצא ממה שהפסיד בזה שבטל מהמלאכה שעסק בה, את הסכום שאדם היה פוחת משכרו כדי ליבטל ממלאכה זו, ולעסוק

[769] הקשו התוס', לשיטת ר"א ור"ש, שדיברה תורה בלשון בני אדם, אם כן, מנין ילמדו את כל הדרשות שלמדה הגמרא מהכפילות? ותירצו, שדווקא בשני מקראות אלו סבירא להו שדברה תורה בלשון בני אדם, משום שלא מסתבר להם לדרוש את הייתור כרבנן. ב"הענק תעניק", משום שנאמר בפירוש בפסוק "אשר ברכך ה' אלקיך תתן לו", שמשמע שדווקא משום שברכך ה' בגללו, תתן לו. אבל אם לא נתברך הבית בגללו, אין צריך לתת לו. וב"העבט תעביטנו" הרי נאמר "אשר יחסר לו", ואם כן, אם יש לו ואינו רוצה להתפרנס, אין הוא בכלל ציווי זה.

[770] כך היא הגירסא לפנינו. והרא"ש ועוד ראשונים גורסין: "והא לאו בטל הוא!" והרש"ל גרס: "והא לא בטיל מיניה".

[771] ואף שאסור ליטול שכר על השבת אבידה, מכל מקום הכא שהיה עסוק במלאכתו, ופטרתו התורה מהשבה, יכול ליטול שכר. רא"ש. ובתוס' לקמן [ס"ח א] כתבו: "שאין לחוש אם נוטל שכר, כיון שעוסק במלאכה אחרת ומפסיד, דהא אם היה שם ב"ד היה מתנה ליטול וכו' ועכשיו דליכא ב"ד למה לא יטול על טרחו".

[772] כתב הטור [חו"מ סימן רס"ה], דהא דשיימינן הכי, היינו דווקא כשעושה המוצא מעצמו, ואין הבעלים שם, שתקנו חכמים שיטול כך, כדי שישיב את האבידה. אבל אם הם שם, ולא התנה המוצא עמהם, והניח את מלאכתו והשיב את האבידה, נוטל רק כפועל בטל לגמרי. וכן פסק הרמ"א שם. ועל עצם דין זה שכתב הטור, שאף אם הבעלים שם - חייב בהשבת אבידה, הקשה הדרישה, הא אמרינן לעיל [בעמוד א']: "ואי אשמועינן אבידה, משום דלית למרה בהדה. אבל פריקה וטעינה, דאיתא למרה בהדה, אימא לא, צריכא". משמע שאם הבעלים שם, אינו חייב להחזיר! ותירץ, שכך כוונת הגמרא, שאם לא היה כתוב פריקה וטעינה, לא היינו למדים מאבידה - אלא

במלאכה קלה של השבת אבידה [772]. הכל לפי כובד המלאכה - וריבוי שכרה. שהרי יש מלאכה שטורחה קל - ושכרה רב, ויש להיפך, שטורחה רב, ושכרה מועט [773].

שנינו במשנתנו: **אם יש שם בית דין - מתנה בפניהם.**

איסור ורב ספרא עביד עיסקא בהדי הדדי [עשו עסק בשותפות].

אזל רב ספרא, פלג ליה בלא דעתיה דאיסור באפי בי תרי [הלך רב ספרא וחלק את הסחורה, שלא מדעתו של איסור, בפני שני בני אדם].

לאחר מכן **אתא** רב ספרא **לקמיה דרבה בר רב הונא.**

אמר ליה: זיל אייתי תלתא דפלגת קמייהו [לך הבא את השלשה שחלקת בפניהם], **אי נמי,**

דף לב.

הבא **תרי מגו תלתא** [שנים מתוך השלשה, שיעידו שהם היו שלשה בזמן החלוקה], **ואי נמי,** הבא **תרי סהדי** אחרים, שיעידו **דפלגת באפי בי תלתא.**

והיות ורב ספרא חלק בפני שנים, ולא בפני שלשה, לא חלה החלוקה.

אמר ליה רב ספרא: **מנא לך הא** שצריך לחלוק דווקא בפני שלשה, ואין די בשני עדים?

אמר ליה רבה: **דתנן: אם יש בית דין - מתנה בפניהם. אין שם בית דין, בפני מי יתנה? שלו קודם.** וסתם בית דין - של שלשה בני אדם הוא. מוכח מכאן, שאין כח להפקיע ממון מזה לזה בפחות משלשה.

אמר ליה רב ספרא: **מי דמי** [וכי דומה] המקרה שלנו - למשנתנו?

כשאין הבעלים שם, וכסתם אבידה. אבל עתה שנכתב פריקה וטעינה, נלמד מהם לאבידה שחייב אף כשהבעלים שם. עיי"ש עוד.

[773] כך כתב רש"י. וביאר הריטב"א בדבריו, שאין אומדן זה בא להחמיר על בעל אבידה, אלא להקל עליו. דהיינו, שאם היתה מלאכתו הראשונה של המוצא קלה, ושכרה רב, וטורח מלאכת האבידה כבדה ושכרה מועט, אין לו אלא שכר שהיה נוטל במלאכה זו, שהרי לא הקנה לו אלא מלאכת פועל בלבד. אבל יש שכתבו, שאין נראה מרש"י כן. דאם כן, למה נקט רש"י כלל שאומדין כמה אדם רוצה ליטול ולפחות ממלאכה כבדה לקלה? אלא כך הוא הדין: אם המלאכה שעוסק בה המוצא, קלה אף ממלאכת השבת האבידה, ושכרה מרובה, נוטל בעד כל המלאכה הראשונה. אבל אם המלאכה הראשונה שעסק בה כבדה יותר מהשבת אבידה, אין צריך ליתן לו כל שכרו של המלאכה הראשונה, כיון שיש אנשים שנוח להם לעשות מלאכה קלה - ולפחות משכרם. אמנם יש ראשונים שפירשו, ד"פועל בטל של אותה מלאכה דבטיל מינה" היינו שאומדין אדם זה שעשה מלאכה ומרויח עליה סלע, כמה יטול פחות כדי להיות בטל לגמרי [תוס' במסכת בכורות כ"ט ב, הרמב"ם פי"ב מהל' גזילה ואבידה, ועוד. וביאר תלמיד הר"ף לפי פירוש זה, שבסלקא דעתך, כשהקשו והא לאו בטל הוא, סברו שכפועל בטל היינו ששמין כמה אדם רוצה להשכיר עצמו להשיב אבידה, דבר מועט, וכך יטול. ועל זה הקשו, והא לאו בטל הוא, שהרי תניא "היה בטל מסלע", משמע שהיה עוסק במלאכה, ואדם זה לא יטול דבר מועט כדי להשיב אבידה]. ורבינו חננאל [שם במסכת בכורות] פירש, דהיינו שאם בשאר ימות השנה הוא משתכר חצי סלע, ובתקופת המועד שהמלאכה מרובה, הוא משתכר סלע, ומחזיר את האבידה בתקופה שמלאכתו מרובה, ושהה בהחזרתה שיעור שהיה מרויח סלע, לא יאמר לו תן לי סלע שהפסדתני, אלא נותן לו כשעה שהמלאכה מועטת, שלא היה משתכר בשיעור החזרה זו אלא חצי סלע. וכן כתבו עוד ראשונים.

התם, בענין השבת אבידה, **דמפיק ממונא מהאי**, **ומותיב להאי**, דהיינו, שמתנים שיוכל המוצא להוציא מבעל האבידה את שכר הטיפול באבידה - **בעינן** לשם כך **בית דין**.
אבל הכא, במעשה החלוקה, וכי **דידיה שקלי** [וכי לקחתי משהו משל איסור]?! הרי כל אחד נוטל את חלקו! ומה שצריך דבר זה להעשות בפני אחרים, רק ל**גילוי מילתא בעלמא הוא**, שידעו שחלקתי את הסחורה בשוה! ולצורך זה - **בתרי סגי ליה** [די בשני עדים, ככל עדות].
תדע, ראיה לכך, **דתנן**: **אלמנה מוכרת** מנכסי יתומים לצורך מזונותיה **שלא בפני בית דין**, ובלבד שיראו שנים שאינה מוכרת בזול, כדי שלא יהיה הפסד ליתומים.
אמר ליה אביי: **ולאו מי אתמר עלה** [על אותה משנה]: **אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן**: אכן **אלמנה אינה צריכה בית דין של מומחין**, **אבל** מכל מקום **צריכה** היא **בית דין של הדיוטות**!?
ואם כן, הוא הדין כאן, שצריך לפחות בית דין של הדיוטות! והואיל ולא היו שם שלשה - בטלה החלוקה.

מתניתין:

א. **מצאה** [את הפרה] **ברפת** - **אין חייב** לטפל **בה**.
אבל אם מצאה **ברשות הרבים** - **חייב** לטפל **בה**. ובגמרא יתבאר מה החידוש בדברי המשנה.
ב. **ואם היתה** האבידה **בבית הקברות**, והמוצא היה כהן - **לא יטמא לה** [לא יעבור על איסור טומאת כהנים כדי להשיב את האבידה].
וכן **אם אמר לו אביו** הכהן: **היטמא** כדי להחזיר את האבידה! [774]
או שהיתה האבידה במקום שמותר לו לקחתה משם, **ואמר לו** אביו: **אל תחזיר**!
לא ישמע לו.
ג. **פרק** את המשא מבהמה שנפלה תחת משאה - **וטען** עליה שוב את המשא, ושוב נפלה בבהמה תחת משאה, ושוב **פרק וטען**, וחזרה בבהמה ונפלה תחת משאה, **אפילו** חזר הדבר ונשנה **ארבעה וחמישה פעמים** - **חייב** להמשיך לפרוק ולטעון. **שנאמר** "**עזב תעזב**". ומכפל הלשון משמע, שצריך לחזור לפרוק ולטעון אפילו פעמים רבות. [775] אבל אם **הלך** בעל הבהמה **וישב לו**, **ואמר**: **הואיל ועליך מצוה**, **אם רצונך לפרוק - פרוק**!

[774] כך פירש רש"י במסכת יבמות. ועיין להלן בגמרא עוד בענין זה.
[775] כתב הגרי"פ פערלא [על ספר המצוות לרס"ג עשה כ"ג כ"ד], שרק מצד העשה חייב בפריקה וטעינה פעמים הרבה. אבל על הלאו עובר רק בפעם הראשונה, שהרי הריבוי מהכתוב הוא רק גבי העשה. וביאר בזה את הסמ"ק, שבסימן ע"ז מנה גם עשה דטעינה, אף שכבר מנה את הלאו שבזה, ואין דרכו למנות עשה כשמנה כבר לאו, אלא אם כן יש בו מה שאין בלאו. אבל יש שכתב, שכיון שהלימוד אינו מריבוי, אלא שעצם משמעות המילה

פטור הרואה מלפרוק לבדו, **שנאמר** "עזב תעזב **עמו**". ומלשון "עמו" משמע, דווקא ביחד עם בעל הבהמה מצווה הוא לפרוק. אבל אם אין בעל הבהמה מסייע בפריקה - פטור. [776]

ואם היה בעל הבהמה **זקן**, **או שהיה חולה**, שאינו יכול לסייע בפריקה ובטעינה [777] - **חייב** הרואה לעשות זאת לבדו. [778]

ד. **מצוה מן התורה לפרוק**. [779] אבל לא קיימת מצוה מן התורה **לטעון** [הדברים יבוארו להלן בגמרא].

רבי שמעון אומר: אף מצוה מן התורה **לטעון**.

רבי יוסי הגלילי אומר: אם היה עליו, על החמור, **יתר על משאו** שהוא יכול לשאת - **אין זקוק לו** לסייע לו לטעון. **שנאמר** "**תחת משאו**", משמע, דווקא **משאוי שיכול** החמור **לעמוד בו**.

"עזוב" מורה שחייב לפרוק ולטעון פעמים הרבה [כפי שכתב הרמב"ם בפיה"מ, ועוד מפרשים], אם כן, זה פשטות משמעות הכתוב שנכתבו בו העשה והלאו, ואין לחלק ביניהם.

[776] הקשה בפרי יצחק [ח"ב סימן נ"ט], למה לי מיעוט לכך, מהיכי תיתי שיטיל בעל הבהמה עצמו על הפורק, והוא ישב בטל?! ותירץ, שבהכרח מיירי שאין הבעלים יכולים לפרוק לבדם. דאם לא כן, אין כאן כלל מצות פריקה [כך משמע מפרש"י לעיל בדף ל"א א, שכתב "הוא העומד שם ואין יכול לטעון לבדו וכן לפרוק"]. ואילו הפורק יכול לפרוק לבדו, כי אחרת, לא שייך לומר: "רצונך לפרוק". ואם כן, היה מקום לומר שהואיל וממילא הוא חייב לסייע לבעלים, ויכול אף לפרוק בעצמו, יתחייב לפרוק אף בלא סיוע הבעלים! קמ"ל.

[777] לשון הרמב"ם בפיה"מ: "הפוגע בו חייב שיפרוק המשא הוא לבדו, ולא יטריח לבעל המשא שיפרוק עמו אם הוא חלש הגוף". ולכאו' משמע מדבריו, שאף אם יכול בעל הבהמה לסייעו, מכל מקום לא יטריחנו באופן כזה. והמאירי כתב: "ואין בו כח לעזור". משמע, שאם יכול לעזור, אין הרואה מחוייב לעשות לבדו.

[778] צ"ב מנלן דין זה, הרי בפסוק נאמר "עמו", משמע שחייב דווקא אם בעל הבהמה מסייעו! וכתב המהרש"א [לעיל ל"א א], שהרי ריבתה הגמרא שאף שאין בעליו עמו - חייב, מדכתיב "עזב תעזב", דמשמע - מכל מקום. ולשאין בעליו עמו כלל אין צריך ריבוי, שהרי יש ללמוד חיובו מהשבת אבידה, שתמיד אין בעליה עמה. אלא על כרחך שבא הכתוב לרבות זקן או חולה.

[779] אף שבתורה נאמר דין זה בחמור, דכתיב: "כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו וגו'", ילפינן בגזירה שוה "חמור - חמור" משבת, לרבות כל בהמה לפריקה [גמרא בב"ק נ"ד ב. ועיין במאירי שם שכתב דהוא הדין לטעינה]. ונחלקו הפוסקים, אם שייכת מצוה זו גם גבי אדם. יש שכתבו דהוא הדין באדם, וק"ו מבהמה, שהרי איכא צערא דישראל! ואף משום חסרון כיס איכא ק"ו, שהרי חסרון גופו חמור יותר! ובשו"ת הרשב"א הוכיח דין זה ממעשה דרבי ישמעאל דלעיל [ל' ב], גבי ההוא גברא דהוה דרי פתכא דאופי, דרק משום שהיה זקן ואינה לפי כבודו היה פטור, חזינן שנוהגת באדם מצות טעינה, וכל שכן שנוהגת בו מצות פריקה. [כן כתבו הרמב"ם בספה"מ, הסמ"ג, החינוך, ועוד]. אבל יש שכתבו, דבאדם אין מצות פריקה וטעינה, לפי שאדם בר שכל הוא, ולא היה לו לטעון עצמו יותר מכדי יכלתו. ומעשה דרבי ישמעאל היינו משום השבת אבידה. ומה שסייע רבי ישמעאל, היינו מדרבנן. דמדאורייתא אין חיוב באדם [שו"ת הרדב"ז סימן תשכ"ח, ועוד]. ועיין בחזון יחזקאל [ב"מ פ"ב הלי"ב] מה שהביא בזה מהתוספתא. ועיין בחוות יאיר [סימן קצ"א], שכתב שאין דין צער בעלי חיים באדם, משום דאיבעי ליה ליתובי דעתיה. וכתב השדי חמד [מערכת הצ'], דהיינו דסבירא ליה שאין דין פריקה באדם, ומזה נלמד שאין בו דין צער בעלי חיים. אמנם בדברי יוסף [יו"ד סימן שע"ב] הרבה להשיג על החוות יאיר, וכתב, דאף לדעת הפוסקים שבאדם אין מצות פריקה וטעינה, מכל מקום איכא ביה דין צער בעלי חיים. ויש שביארו בכוונת החוות יאיר, דודאי שיש דין צער בעלי חיים, וחייב לפרוק ממנו כשרובץ תחת משאו. אלא שאין צער זה דוחה איסור, משום דאיבעי ליה ליתובי דעתיה. וע"ע בספר חסידים [אות תרפ"ו].

גמרא:

דברי הרישא של משנתנו "מצאה ברפת אין חייב בה" תמוהים לכאורה, שהרי ממה נפשך, אם מדובר ברפת נעולה, ודאי שאין חייב בה, שהרי אין זו אבידה! ואם ברפת שאינה נעולה, למה לא יהא חייב להזקק כדי למנוע את אבידתה? והרי היא עלולה לצאת ולהאבד, ומדין השבת אבידה חייב האדם להציל את ממון רעהו מללכת לאיבוד עוד לפני שנאבד הממון ממנו.

ובא רבא לבאר את הדברים:

אמר רבא: "מצאה **ברפת**" **שאמרו** במשנתנו, מדובר ברפת כזו **שאינה מתעה**, אינה גורמת לבהמה שבתוכה לצאת ולברוח. ומצד שני, היא **אינה משמרת** את הבהמה, לפי שאינה נעולה. ואם הבהמה רוצה לצאת - יוצאת. [780]

ומנין לנו דבר זה?

זה שמדובר ברפת **שאינה מתעה** - מוכח **מדקתני** "**אינו חייב בה**" להשיבה לבעליה. שאילו היתה הרפת מתעה, היה הרואה אותה חייב להשיבה.

וזה שאמרנו, שמדובר ברפת **שאינה משמרת** - מוכח **מדאיצטריך למיתני** "**אינו חייב בה**". **דאי סלקא דעתך** שמדובר ברפת **משמרת**, הרי פשיטא שאינו חייב בה!

כי **השתא**, אם היה **משכח לה אבראי** - **מעיילי לה לגואי** [אם היה מוצאה בחוץ, הוא היה מכניסה פנימה לרפת המשמרת, ומקיים בזה השבה]!

עתה, כש**משכח לה מגואי** [כשמצאה בתוך הרפת] - **מבעיא** לנו לומר שאינו חייב בה?! **אלא**, **שמע מינה**, שמדובר ברפת **שאינה משמרת**.

ומסקינן: **שמע מינה**.

שנינו במשנתנו: **מצאה ברפת אינו חייב**. ברשות הרבים - חייב בה.

אמר רבי יצחק: מה ששנינו אינו חייב כשמצאה ברפת, מדובר: **והוא**, **שעומדת** הרפת **תוך לתחום** של העיר, שבכך היא מקום המשתמר.

ומדייקת הגמרא מדברי רבי יצחק:

מכלל דברים אלו אתה למד, **דכשמצאה ברשות הרבים**, **ואפילו** היה זה **בתוך התחום**, **נמי חייב** להשיבה. [781]

---

[780] כך כתב רש"י. וביאר הריטב"א בכוונתו, שאינה מתעה לצאת, כיון שיש בה מרעה לבהמה. ומכל מקום אינה משמרתה, כיון שאין הרפת נעולה, ויכולה הבהמה לצאת. והטור כתב: "אינה מתעה את הבהמה לברוח, כגון שאין לה פתחים בכל ד' רוחותיה". ועיין בחי' תלמיד הרשב"א שכתב שרפת מתעה - היינו רשות הרבים. ושאינה מתעה - היינו רשות היחיד.

[781] פירש הרא"ש, שאף על פי שאינה רצה ואין פניה מכוונות כלפי דברא, בכל זאת, ניכר בה שהיא טועה, ואינה יודעת להיכן היא הולכת. ובשם הראב"ד פירש, שמדובר בסרטיא, שהיא דרך המלך שבוקעין בה אנשים

איכא דמתני לה את דברי רבי יצחק - **אסיפא** של משנתנו, ששנינו בה: **ברשות הרבים - חייב בה.**

ועל זה **אמר רבי יצחק**: מה ששנינו חייב בה - **והוא, שעומדת חוץ לתחום.**

ועל זה מדייקת הגמרא: **מכלל** דבריו אלו של רבי יצחק אתה למד, **דכשמצאה ברפת, אפילו** אם היא **עומדת חוץ לתחום - נמי אינו חייב בה.** [782]

שנינו במשנתנו: **בבית הקברות - לא יטמא לה.**

תנו רבנן: מנין שאם אמר לו אביו לבנו הכהן: **היטמא** בבית הקברות כדי להשיב אבידה שנמצאת שם! [783] **או שאמר לו: אל תחזיר** אבידה! [ואפילו אבידה הנמצאת במקום

רבים, והיא בורחת מאימתם. או דחיישינן שמא יקחוה בני אדם שאינם מהוגנין לעצמם. מה שאין כן לעיל, דאמרן שדווקא כש"אפה לאפי דברא" חייב, מדובר שהיא מהלכת בשביל שאין רבים בוקעין בו.

[782] הרא"ש והטור פוסקים כלישנא קמא. אבל הרמב"ם [בגירסא שלפנינו] כתב: "מצא פרה ברשות הרבים, אם עומדת חוץ לתחום - חייב להחזיר. היתה רועה בעשבים או שהיתה ברפת שאינה משתמרת ואינה מאבדת, לא יגע בה, שאין זו אבידה". והיינו כלישנא בתרא. ויש שגרסו ברמב"ם: "מצא פרה ברשות הרבים, אם עומדת ברשות הרבים חייב להחזירה. היתה רועה בעשבים וכו' לא יגע בה, שאין זו אבידה" [כך גרסו הלח"מ והב"י]. ותמה עליו הב"י, שלא חילק הרמב"ם בין תוך התחום לחוץ לתחום בין ברפת ובין ברשות הרבים, והיינו דלא כחד מהני תרי לישני!

[783] כך פירש רש"י במסכת יבמות [ו' א]. ויש שביארו, שדייק זאת רש"י ממשנתנו. כי אחרת, מה עניינו לכאן. והערוך לנר [שם] ביאר, שדייק כך רש"י ממה שנקטה הגמרא בתחילה שאם היתה בבית הקברות - לא יטמא לה, ואחר כך שאם אמר לו אביו הטמא - לא ישמע לו, משמע דעלה קאי. ומסתמא שגם הברייתא מדברת באופן זה. אבל הריטב"א פירש, שאמר לו אביו שיטמא בלא השבת אבידה [אלא לכבודו, כפי שפירשו הרמב"ן והרשב"א ביבמות, שאמר לו להביא פירות מבית הקברות], שאין עליו אלא עשה אחד של כיבוד אב. אבל אם אמר לו להטמא כדי להשיב אבידה, שיש עליו שני עשין, השבת אבידה וכבוד אב, ודאי ישמע לו, וידחה את הטומאה שאין בה אלא לא תעשה ועשה. והביא ראיה מהאי שהוצרך התנא לשנות שאם אמר לו אביו אל תחזיר, לא ישמע לו. ואם היה הדין שאף אם אמר לו להטמא להשיב אבידה - לא ישמע לו, אף שיש עליו שני עשין, אם כן לא היה צריך לשנות שאם אמר לו "אל תחזיר" שלא ישמע לו, שהרי באופן כזה יש עליו רק עשה אחד! אמנם בתוס' במסכת יבמות [כ' ב] איתא הכי: "אמר קרא והתקדשתם. אף על גב דהאי עשה נמי הוי במצות יבום, ואיכא תרי עשה, מכל מקום אין תרי עשה דוחה לא תעשה ועשה. והיינו דלא כהריטב"א.

[784] התוס' במסכת קידושין [ל"ב א, ד"ה רב יהודה] פירשו, דמיירי כשאמר לו אל תחזיר אבידה, אלא עסוק בכבודי. אבל אם אמר לו סתם שלא יחזיר, פשיטא שלא ישמע לו. ויש שביארו, שאם אמר לו אביו שלא יחזיר כדי לעבור על דברי תורה, או כדי להכעיס ולצער את בעל האבידה, הרי שאז אביו אינו בכלל "עושה מעשה עמך", ואינו חייב כלל בכבודו. וכן פסק הטור להלכתא [אמנם הביא שהרמב"ם סובר שחייב גם בכבוד אביו רשע. ועיין בב"ח]. ובחזו"א [יו"ד סימן קמ"ט סק"ז] הוסיף, שאף שאם היה העשה דכבוד אב דוחה הלאו, אין האב נקרא רשע, שהרי הבן עושה בהיתר, מכל מקום לא משמע להו להתוס' שצריך פסוק להכי, כיון שעל האב מוטל לחנך בנו למצוות, ולא לגרום שלא תתקיים מצוה. ויש מהאחרונים שביארו את דברי התוס' על פי שיטת הריטב"א ועוד ראשונים, שכתבו שעיקר כיבוד אב הוא דווקא בדבר שיש לאב הנאה. אבל דבר שאין לו בו הנאה של כלום, אין בו עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא. [ועיין במקנה עמ"ס קידושין ל"א א, שחידש שכל דבר שמצוה לו אביו, אף אם אין לאביו הנאה בזה, שאין בזה משום כיבוד, מכל מקום זהו בכלל מורא. שאם לא ישמע לו, הרי הוא כסותר דבריו]. ועיין בסמ"ג [עשין קי"ב] שהקשה, למה לי פסוק שלא ישמע לאביו באופן כזה, הרי כיון שהוא מצוה עליו לעבור על ד"ת, הוא רשע, ואין הבן מחוייב בכבודו! ותירץ, שבדיבור בלבד, שרק אמר לבנו לעבור, אינו נחשב רשע, שהרי דברי הרב ודברי התלמיד - דברי מי שומעין!? והמקנה בקידושין תירץ, שצריך פסוק במקום שהאב שוגג או אומר מותר. והגרעק"א [בדרוש וחידוש] כתב, שאם היה הדין שמצות כבוד אב דוחה לא תעשה,

שמותר לו להשיבה משם] [784], **שלא ישמע לו? שנאמר: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו, אני ה'"**. [785]

הסמיך הכתוב למצות כבוד אב ואם - את שמירת השבת, וסיים: "אני ה'".

ומשמע מסמיכות הכתוב, שאף על גב שאמרתי לך ירא את אביך, מכל מקום - אני ה'! **כולכם**, גם אתה וגם אביך, **חייבין בכבודי**.

ולכן, אם אמר לך אביך לעבור על דברי ולחלל את השבת, או אם אמר לך לא להחזיר אבידה - אל תשמע לו.

והוינן בה: **טעמא** שלא ישמע לאביו, משום **דכתב רחמנא "את שבתותי תשמרו** אני ה'". **הא לאו הכי**, לולא הכתוב הזה, **הוה אמינא: צייתא ליה** לאב לא להחזיר אבידה!

ואמאי?

הרי **האי**, מורא אב - מצות **עשה** בלבד היא, "כבד את אביך ואת אמך". **ואילו האי**, מצות השבת אבידה, **לא תעשה ועשה היא**, שהרי כתוב בה "השב תשיבם", שהיא מצות עשה, וגם כתוב בה "לא תוכל להתעלם", שהיא מצות לא תעשה. **והרי לא אתי** [לא יכול לבוא] **עשה, ודחי את לא תעשה ועשה!** [787] [786]

היה מותר לאב לומר לבנו להטמא כדי להביא לו גוזלות, ואינו נחשב רשע בכך, שהרי אינו מצווהו לעבור על מצות התורה, כיון שמותר לבנו לעשות כן לכבוד אביו. והכי איתא נמי בעוד אחרונים. עיי"ש.

[785] הקשו התוס' ישנים במסכת כתובות [מ' א, ד"ה שם. וכן בתוס' הרא"ש שם], למה לנו פסוק ללמד שאין עשה דכבוד אב דוחה לא תעשה, הרי אם יאמר האב שאין רצונו בכיבוד זה, ליכא לעשה כלל, ובאופן כזה אין עשה דוחה לא תעשה, כדאיתא התם גבי אנוסה, שאין עשה ד"ולו תהיה לאשה" דוחה לא תעשה, לפי שאם אמרה האנוסה שאינה רוצה להיות לו לאשה, אין עליו מצוה! ותירצו, דהתם גבי אנוסה, גבי דידה ליכא עשה, שהרי יכולה לומר שאינה רוצה, ולכן אין לה לעבור בלאו משום עשה דידיה, שהרי היא מוזהרת כמותו. עוד כתבו, שמכל מקום מיד כשציוה האב, יש עשה לעשות מצותו. וביאר החת"ס בדבריהם, שבאונס, מיד כשאנס מוטל עליו העשה של "ולו תהיה לאשה". וכיון שעל ידי שאומרת שאינה רוצה מתבטל העשה, אין זה דומה לכלאים בציצית, שאי אפשר לבטל את העשה אחר שכבר חל. מה שאין כן גבי כבוד אב, שאין העשה חל עד שיאמר לבנו הריני רוצה שתחמר אחר בהמתי בשבת. ומשאמר כך, חל כבר העשה, ויש לו לדחות את הלאו. ועיין בברכת שמואל עמ"ס יבמות [סימן ג'] מה שהוסיף בביאור דבריהם. ובתוס' הרא"ש כתב בשם רבינו מאיר: "דהתם כי אמרה לא בעינא, ליתיה לעשה כלל לגבי האי מאנס. אבל הכא, אי אמר האב השתא לא בעינא, בשביל זה לא ביטל העשה עולמית, ואפשר שיתקיים תדיר בשאר דברים. ועוד, אפילו כי אמר לא בעינא שייך עשה, דמכל מקום מצוה היא שיכבדנו בכל דבר" [וביאר הרדב"ז את סוף דבריו, שכשאמר האב לא בעינא, אמנם אינו עובר על מצות כבוד בהמנעותו, אבל מכל מקום אם כיבד את אביו - קיים מצוה]. אמנם הרדב"ז הקשה ע"ז, שהרי האב יכול למחול בכל הדברים ובכל הזמנים, ואז ליתיה לעשה כלל! ובקובץ שעורים [כתובות סימן קמ"ד] תירץ, דגבי אונס, אם אמרה לא בעינא, פקע לגמרי העשה של "ולו תהיה לאשה", ואינה יכולה לחזור בה יותר. אבל האב שאמר לא בעינא, לא עקר את מצות הכיבוד מעיקרה, שיכול הוא לחזור ולבקש מבנו אותו כיבוד. וכיון שעיקר המצוה קיימת גם לאחר שאמר לא בעינא, לכן כשהוא רוצה בכיבוד יש לעשה לדחות את לא תעשה. ועיין בקצוה"ח [סימן צ"ז סק"א] שהקשה, לשיטת האבודרהם, שהביא תשובת הר"י בן פלאט, שהטעם שאין מברכין על מצות כיבוד אב ואם, היינו משום דכל מצות עשה דאפשר למיעקרא, אף על גב דאכתי לא מתעקרא, כמאן דמתעקרא דמיא, אם כן, נשארת קושית התוס' במקומה! ועיי"ש מה שתירץ.

[786] הקשו האחרונים, לשיטת הריב"א [הובא בתוס' במסכת חולין קמ"א א ד"ה לא צריכא], שאף שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אבל מכל מקום הלאו נדחה, ואינו לוקה עליו, אם כן, מה מקשה הגמרא, הרי מכל מקום צריך את הפסוק ללמדנו שאם אמר לו אביו היטמא, אין כאן עשה דכיבוד כלל, ואף הלאו אינו נדחה, ואם עבר

ומבארת הגמרא: למרות זאת **איצטריך** המקרא של "אני ה'", לדרוש שחייב להשיב את האבידה כשאביו מצוה עליו לא להשיב.

כי **סלקא דעתך אמינא**, **הואיל והוקש** בגזירה שוה **כיבוד אב ואם - לכבודו של מקום** [788] , **שנאמר כאן**, בענין כבוד אב, "**כבד את אביך ואת אמך**", **ונאמר להלן**, בספר משלי "**כבד את ה' מהונך**". **הלכך** הוה אמינא **לציית ליה** הבן לאביו אפילו לעבור עבירה! [789] **קא משמע לן** המקרא "אני ה'" - **דלא לשמע ליה**.

שנינו במשנתנו: **מצוה מן התורה לפרוק, אבל לא לטעון**.

והוינן בה: **מאי**, מהו הביאור במה ששנינו "**אבל לא לטעון**"?

אילימא, אם נאמר שהכוונה היא כפשוטו, שחייב רק לפרוק, **אבל לא** חייב **לטעון כלל**, הרי זה לא יתכן!

ונטמא - לוקה! ובשער המלך [פ"ו מנדרים הל"ו] תירץ, שקושית הגמרא אינה על הפסוק, למאי הלכתא כתביה רחמנא, אלא על לשון התנא, ששנה: "מנין שאם אמר לו אביו שלא ישמע לו כו'", שמשמע שלולא הפסוק הוה אמינא שישמע לו. ויש שתירצו, שלא מסתבר שהפסוק שנכתב בלשון עשה, בא ללמדנו שחייב מלקות. ועיין בדו"ח להגרעק"א [לעיל ל' א] מה שכתב בזה. וע"ע באחרונים.

[787]כך פירש רש"י, שהקושיה היא מ"אמר לו אביו אל תחזיר", ולא מ"אמר לו היטמא". והטעם שפירש כך, משום שכבר הבאנו לעיל, שלשיטתו של רש"י, "אמר לו אביו היטמא" היינו כדי להשיב אבידה שנמצאת בבית הקברות. ואם כן, מאי קשיא "האי עשה והאי לא תעשה ועשה", הרי הכא בהשבת אבידה יש שני עשין, עשה דאבידה ועשה דכבוד אב, ושפיר צריך להשמיענו שאין דוחה עשה דטומאה! ומה שלא פירש רש"י שהקושיא היא משבת, שיש בה עשה ול"ת, תירץ בערוך לנר, דאם כן, לא היה צריך לטעם שהוי עשה ולא תעשה, אלא מכח דהוי ל"ת שיש בו כרת ומיתת ב"ד. ובשער המלך [פ"ג מנדרים הל"ו] כ' עפ"י הגמ' ביבמות [ה' ע"ב], שמעמידה את הפסוק "איש אמו ואביו תראו וגו'" לענין לאו דמחמר, דאין העשה דכבוד דוחה אותו. וכ' שם הרשב"א, שעל לאו זה אין עשה, לפי שאין עשה אלא על מלאכה גמורה. ושפיר בעינן קרא דאין עשה דוחה אותו. והקשו הראשונים על רש"י, הרי אפשר לומר שצריך את הפסוק לענין מקרה שאמר לו אביו להתעלם מן האבידה עד שתייאשו הבעלים, ואז להגביהה, שאז יש רק את הלאו ד"לא תוכל להתעלם", ובא הכתוב ללמד, שאף שיש רק לאו, לא ישמע לאביו! ויש שתירצו, דאם כן, לא היה צריך לנקוט דווקא אבידה, אלא כל לאו שאין בו עשה. ומדנקט אבידה, משמע שמדובר בסתם אבידה, שיש בה לאו ועשה. וע"ע בראשונים. אמנם התוס' [לעיל ל' ע"א, ד"ה הא אין עשה] פירשו, שקושיית הגמ' היא מ"אמר לו אביו הטמא". וביאר הגרעק"א [שם] טעמם, משום שבהשבת אבידה אכן סד"א שישמע לו לדחות ממונא מקמי איסורא דכבוד או"א.

[788]בירושלמי [פאה פ"א ה"א] איתא: "גדול כיבוד אב ואם שהעדיפם הקב"ה יותר מכבודו. שבכבודו הוא אומר: כבד את ה' מהונך. אם יש לו ממון - חייב, ואם לאו - פטור. ובכיבוד אב ואם נאמר: כבד את אביך ואת אמך, דמשמע בין יש לו הון, ובין אין לו הון". וכתב בתורה תמימה, דלפ"ז ניחא מאי דסלקא אדעתין שיציית לאביו נגד דבר תורה. אבל בגמרא דידן [במסכת קידושין ל"ב א] איתא: "נאמר כבד את אביך ואת אמך, ונאמר כבד את ה' מהונך. מה להלן בחסרון כיס, אף כאן בחסרון כיס. משמע שהושוו כבודם זה לזה [שער אפרים סימן ע"ח].

[789]הקשו הראשונים, אם אמנם הוקש כבודם לכבוד המקום, למה יהיה כבודם עדיף מכבוד המקום?! ותירץ בתוס' ר"פ, שכיון שהוקשו לכבוד המקום, היה מקום לומר שאיזה מהם שירצה - יעשה, קמ"ל שמכל מקום לא ישמע לו. ובכלי חמדה [תחילת פי' קדושים] תירץ על פי מה שכתב רש"י [ד"ה הו"א צייתא ליה], שמדובר בסוגיין שאמר לו אביו שלא ישיב אבידה, דהיינו שב ואל תעשה, ומאידך מוטלת עליו מצות המקום להשיב, דהיינו קום ועשה, וסד"א ששב ואל תעשה עדיף, ולכן יציית לאביו. ובערוך לנר [יבמות ו' א] ביאר על פי מה שכתב רש"י שם, שמדובר שאמר לו אביו שיטמא כדי להשיב אבידה, ולכן היה מקום לומר, שכיון שהושווה כבודם, אם כן, מצות כיבוד אב ואיסור טומאה - שקולין הן, ותכריע מצות השבת אבידה לעבור על איסור טומאה, ולשמוע לאביו שאמר לו להשיב.

שהרי **מאי שנא פריקה**, שחייב בה, משום **דכתיב** "**עזב תעזב עמו**", דהיינו, עזור לו לפרוק,
טעינה נמי, **הכתיב** "**הקם תקים עמו**", שמשמעותו, עזור לו לטעון!
אלא, כך היא כוונת משנתנו: **מצוה מן התורה לפרוק בחנם**, משום צער בעלי חיים [790].
ולא חייב מן התורה **לטעון בחנם**, **אלא** רק **בשכר**. **רבי שמעון אומר**: **אף לטעון** חייב **בחנם**.
והגמרא מביאה ראיה לכך, שהחילוק בין פריקה וטעינה הוא בכך, האם חייב לעשות זאת בחינם, או רק בשכר - מברייתא.
תנינא להא [שנינו דבר זה בברייתא].
דתנו רבנן: **פריקה** - חייב לעשותה **בחנם**. **טעינה** - רק **בשכר**.
רבי שמעון אומר: **זו וזו**, גם פריקה וגם טעינה - חייב לעשותן **בחנם**.
ומבארת הגמרא: **מאי טעמייהו דרבנן**?
דאי סלקא דעתך כרבי שמעון, שאף טעינה חייב לעשות בחינם, **לכתוב רחמנא** רק את מצות **טעינה**, **ולא בעי**, ואין צורך לכתוב את מצות **פריקה**, **ואנא אמינא** [ואני כבר אומר זאת מעצמי, מכח קל וחומר]: **ומה טעינה**, **דלית בה צער בעלי חיים** אם לא יטעון, שהרי אין הבהמה מצטערת כשאין עליה את המשא, **ואף ליכא חסרון כיס** לבעלים אם לא יטעון, שהרי אין הבהמה מתקלקלת כשאין המשא עליה, בכל זאת **חייב** בה.
פריקה, **דאית בה צער בעלי חיים**, כשהיא כורעת תחת המשא, **ויש** בה גם **חסרון כיס לבעלים**, שהרי היא נשברת תחת המשא - **לא כל שכן** שיהא חייב?
אלא, בהכרח, **למאי הלכתא כתביה רחמנא** למצות פריקה?

[790] הרא"ש סובר שמה שחייב לפרוק בחינם, היינו דווקא באדם פנוי ממלאכה. אבל אם הניח מלאכתו כדי לפרוק, נוטל שכרו. ושמין כמה אדם רוצה לפחות משכרו כדי להניח מלאכתו ולטרוח בפריקה, כפי הדין בהשבת אבידה. שכיון שאינה אלא מצוה להציל ממון חבירו מן ההפסד, ממונו שלו קודם [וכן כתבו עוד ראשונים]. וכתב המנחת חינוך [מצוה פ'. וכן כתב הב"ח] שאף שיש בפריקה גם משום צער בעלי חיים, והרי בכל מצוות התורה שהן חובת הגוף, מצוה לעשות בחנם, מכל מקום אינו חייב לפרוק בחינם, משום שאיסור צער בעלי חיים הוא דווקא כשמצערה שלא לצורך האדם, אבל לצורך האדם, שיהיה לו רוח, מותר לצער אף בקום עשה, וכל שכן בשוא"ת, לכן רשאי ליטול שכר. אמנם במקום שהבעלים לא יתנו לו שכר, או בבהמת הפקר, מצוה לפרוק בלא שכר, שהרי צער בעלי חיים דאורייתא. וגבי טעינה סובר הרא"ש, שאף אם הוא פנוי ובטל ממלאכה, יכול לומר לבעל הבהמה איני רוצה לטעון עמך אם לא תתן לי שכר, ודלא כאבידה, שבמקום שאין לו הפסד - חייב בחינם, משום שגבי אבידה יש לבעלים הפסד וחסרון כיס גמור, מה שאין כן בטעינה, שאינו מפסיד כלום, ואף אם הוא מתבטל מהשוק, אין זה אלא מניעת רווח [כך כתב הפנ"י]. אבל דעת הר"ן והמאירי, שבפריקה חייב לסייע בחינם, אף כשבטל ממלאכתו. וביאר הפנ"י, דה"ט שאין דין פריקה כאבידה, שכיון שיש בה צער בעלי חיים, הרי היא כשאר מצוות שחייבין לעשותן בחינם. אמנם אם הלך הבעלים וישב לו וכו' פטור מלפרוק אף שיש צער בעלי חיים, מדין קנס. ולענין טעינה סובר הר"ן, שהיא כהשבת אבידה, שעיקרן של מצוות אלו הוא הצלת ממון חבירו, ולכן ממונו קודם, ואם נתבטל ממלאכתו - נוטל שכר.

לומר לך: רק מצות **פריקה** - צריך לעשותה **בחנם**. ואילו **טעינה** - אינו מחוייב לעשותה אלא **בשכר**.

ולכן היה צריך לכתוב את שניהם, משום שאם היה כתוב רק טעינה, והיינו למדים ממנה פריקה בקל וחומר, היינו סוברים שאף בפריקה חייב דווקא בשכר, שהרי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון". לכן הוצרך לכתוב פריקה, ללמדנו שחייב לעשותה אפילו בחנם.[791]

ועתה מבארת הגמרא: **ורבי שמעון**, הסובר שגם טעינה חייב לעשותה בחינם, **מאי טעמא**? הרי לפי דבריו יקשה, לשם מה כתבה התורה גם את מצות פריקה, כאשר אפשר ללומדה בקל וחומר מטעינה!?

ומבארת הגמרא: **משום** שהוא סובר **דלא מסיימי קראי**.

שאין משמעות מלשון הפסוקים, איזה מהם מדבר בטעינה, ואיזה בפריקה. ולכן, אם היה כתוב רק פסוק אחד, היינו סוברים שמדובר רק במצות פריקה, שפשוט יותר שחייב בה, ולא היינו יודעים שחייב אף בטעינה. לכן הוצרך הכתוב לכתוב שני מקראות.

ורבנן ישיבו על טענה זו -

אמאי לא מסיימי קראי?!

הרי **הכא**, באחד מן המקראות, **כתיב** "כי תראה חמור שנאך **רובץ תחת משאו**", **שמשמע**, שצריך לפרוק ממנו.

ואילו **התם**, במקרא השני, **כתיב** "לא תראה את חמור אחיך, **נופלין בדרך**", **דרמו אינהו וטעונייהו באורחא משמע** [משמע שהבהמה מוטלת בדרך, והמטען בצידה, וצריך להטעינו עליה][792].

---

[791] כך פירש רש"י. ותמהו עליו, שהרי פשטות לשון הגמרא משמע שמסברא פריקה וטעינה בחינם, וחידשה תורה שטעינה בשכר! וביאר המהרש"א, דא"ה, נמצא שהפסוק של פריקה לא נכתב לגופו! לכן פירש רש"י שטעינה בשכר מסברא, ופריקה נכתב לגלות על עצמו, שבחינם. אמנם בשטמ"ק כתב, דאכן גם רש"י מפרש שאילו נכתב רק טעינה, הוה אמינא דטעינה בחינם, שהרי לרבי שמעון דלא מסיימי קראי, שניהם בחינם. אלא שכיון שנכתב פריקה, ולא למדנוהו מטעינה, על כרחך שנתכוונה תורה שטעינה - שבשכר היא, להכי הוצרך לכתוב פריקה, לומר שהיא בחינם. וכן כתבו מהר"ם שיף, הגרעק"א, ועוד.

[792] הרמב"ם [פי"ג מהל' רוצח ושמירת נ"נ] כתב: "ואם הניחו נבהל ולא פרק ולא טען, ביטל מצות עשה, ועבר על מצות לא תעשה". והקשו עליו, לפי מאי דאמרינן הכא, הרי הפסוק "לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו" - מדבר בענין טעינה, ואם כן, אין לנו לאו מפורש בתורה על הנמנע מפריקה! ותירץ המנחת חינוך [מצוה פ'], שיש ללמוד הלאו דפריקה בק"ו מטעינה, שהרי כאן יש צער בעלי חיים. ואף שאין עונשין ומזהירין מן הדין, היינו דווקא לענין העונש. אבל לענין האיסור לבד, למדין בק"ו. וגבי פריקה אין מלקות, שהרי זהו לאו שאין בו מעשה. ועוד, שזהו דווקא כשאין עשה, אבל הכא שיש כבר איסור עשה, למדין בק"ו שיש גם לאו. ועל עצם דברי הרמב"ם כתב המנ"ח [מצוה תקמ"א], ש"או או" קאמר, דהיינו, שאם לא פרק או שלא טען, עובר בעשה. אבל אם ביטל גם פריקה וגם טעינה, עובר בשני עשין. אבל החתם סופר מבאר, שלא פרק מתחילה, וממילא לא טען, ואינו עובר אלא על עשה ולא תעשה דפריקה. דנהי דאם היה פורק וטוען היה מקיים ב' מצוות עשין, מכל מקום השתא דלא פרק, עובר רק בעשה אחד. והמבי"ט בקרית ספר גורס ברמב"ם: "ואם הניחו נבהל ולא פרק ולא טען ביטל ב' מצוות עשה, ועבר על מצוות לא תעשה". ועיין ברי"פ פרלא [רס"ג עשין כ"ג כ"ד] מה שביאר בדבריו.

ורבי שמעון סובר, ש"**נופלין בדרך**" - **אינהו, וטעונייהו עלוייהו, משמע** [משמע שהבהמה מוטלת כשהמשא עדיין עליה, וצריך לפרוק ממנה].

דף לב:

אמר רבא: (תחילת העמוד) **מדברי שניהם**, רבנן ורבי שמעון, הסוברים שחיוב פריקה עדיף מחיוב טעינה, **נלמד**, שאיסור **צער בעלי חיים** - איסור **דאורייתא** הוא.[793] [794]
שהרי חכמים סוברים, שהיינו יכולים ללמוד מצות פריקה מטעינה בקל וחומר.
ואפילו רבי שמעון לא קאמר שצריך לכתוב פריקה, ואי אפשר לכתוב רק טעינה, ונלמד ממנה פריקה בקל וחומר - **אלא משום דלא מסיימי קראי. אבל**, אם היה **מסיימי קראי** - הוה **דרשינן קל וחומר**, ולמדים פריקה מטעינה.
ומשום מאי אפשר ללמוד בלימוד של קל וחומר את דין הפריקה מדין הטעינה, כי במה פריקה חמורה יותר? **לאו**, האם לא, מחמת שבפריקה יש צד חמור **משום צער בעלי חיים - דרשינן** כך![795]
ודוחה הגמרא: **דלמא** הלימוד של קל וחומר מטעינה לפריקה אינו משום שבפריקה יש חומר של צער בעלי חיים. אלא החומר הוא **משום דאיכא** בפריקה **חסרון כיס**, הפסד ממון לבעל הבהמה, שמא היא תתמוטט לגמרי ותמות תחת משאה.

---

[793] הקשה הרמב"ן, אם כן, למה זקן ואינה לפי כבודו אינו פורק? הרי יש כאן צער בעלי חיים, שאיסור דאורייתא הוא! ותירץ, דעשה דכבוד תורה - עדיף. ותמה עליו הר"ן, הרי זקן אינו דווקא מי שקנה חכמה, אלא הוא הדין לאדם מכובד, ואם כן, הדרא קושיא לדוכתה! ותירץ, שכיון שהותר צער בעלי חיים לתשמישן של בני אדם, כל שכן שהותר לכבודם בשב ואל תעשה, דגדול כבוד הבריות [ובפרי יצחק כתב, דלהכי לא תירץ הרמב"ן כן, משום דסבירא ליה שאין כבוד הבריות דוחה איסור אלא בגנאי גדול. אבל בגנאי קטן - לא]. והרדב"ז כתב, דכשם שגבי אבידה ילפינן מדכתיב "והתעלמת" שפעמים אתה מתעלם, כך נלמד גבי טעינה מדכתיב "והתעלמת", וגבי פריקה דכתיב "וחדלת", ודרשינן שפעמים שאתה חדל, דהיינו - בזקן ואינה לפי כבודו [ולפי זה, הא דאמרינן להלן "בהמת נכרי ומשאוי ישראל - וחדלת", היינו לריה"ג דסבירא ליה דצער בעלי חיים לאו דאורייתא. אבל לרבנן, באופן כזה חייב לפרוק, שהרי צער בעלי חיים דאורייתא, ואם כן, האי דכתיב "וחדלת" - לאשמועינן דזקן ואינה לפי כבודו אינו פורק].

[794] בהגהות חת"ס כתב, דילפינן לה מדכתיב: "ורחמיו על כל מעשיו". ועיין בשו"ת שאילת יעבץ [סימן ק"י] שכתב שדין צער בעלי חיים נוהג רק בבעלי חיים שהם בני מלאכה, ולא בשקצים ורמשים. וכתב שם שכלב וחתול בני מלאכה, שהכלב שומר מגנבים, והחתול צד עכברים. ולכאו' יש להעיר מהמעשה המובא במסכת ב"מ [פ"ה א], שהיתה שפחתו של רבי מכבדת הבית, ורצתה לזרוק בני חולדה, ואמר לה רבי שתניחם משום דכתיב "ורחמיו על כל מעשיו", דמוכח שדין צער בעלי חיים שייך גם בשאינם בני מלאכה. ויש שהביא להוכיח מספר חסידים [אות מ"ד] שצער בעלי חיים אינו דווקא בבני מלאכה [וע"ע בספר חסידים אות תרס"ז גבי צער בעלי חיים לצורך אדם, ועיין ברמב"ן עה"ת דברים כ"ב ו', ועוד בראשונים ואחרונים שהאריכו בזה]. ועיין בשו"ת שבות יעקב [ח"ג סימן א] שהאריך בענין היתר צער בעלי חיים לצורך.

[795] השטמ"ק הביא את הריטב"א שהקשה, מנלן הא דסבירא ליה לרבי שמעון דצער בעלי חיים דאו' והלימוד הוא מק"ו, דלמא סבירא ליה דלאו דאורייתא הוא, ופריקה וטעינה שוין הן, ונלמדים זה מזה! ותירץ, דאי שוין הן, אזי אף דלא מסיימי קראי, היה די לכתוב אחד מהם, והיה השני נלמד ממנו! אלא בהכרח דטעינה אינה חמורה כפריקה, וכיון דלא מסיימי קראי, בעינן לתרוויהו. שאם היה כתוב רק אחד, היינו מעמידים את המקרא בפריקה החמורה, ומוכח דסבירא ליה לרבי שמעון שצער בעלי חיים דאו'. ועיין במגן גבורים מה שכתב בזה.

והכי קאמר: **ומה טעינה**, **דלית בה חסרון כיס**, שאין חשש הפסד למיתת הבהמה, בכל זאת - **חייב** לעזור לבעליה להטעין את המשא. **פריקה**, **דאית בה חסרון כיס** - **לא כל שכן** שחייב לעזור לו לפרוק הימנה את משאה!

ותמהינן: **וכי טעינה** - **אין בה חסרון כיס** לבעל הבהמה?

מי לא עסקינן [האם לא מדובר] אף באופן שבעל הבהמה היה בדרכו לסחורה, ואז נפלה הבהמה ומשאה התפרק ונפל ממנה, **דאדהכי והכי** [שבינתיים], בזמן שהוא מתעכב מחמת נפילת המשא מהחמור - **בטיל משוקיה** [הוא מתבטל מעסקו, ומפסיד]?

אי נמי, בכך הוא נפסד, שבינתיים, בזמן שהוא מתעכב בדרך, **אתו גנבי**, **ושקלי כל מה דאיכא בהדיה** [בהיותו עם הסחורה המפורקת בדרך יכולים לבוא גנבים וליטול ממנו את סחורתו].

אלא, על כרחך, החומר שיש במצות פריקה יותר מאשר בטעינה הוא רק משום איסור צער בעלי חיים, שהוא מדאורייתא, ולכן היה אפשר ללמוד פריקה מטעינה בקל וחומר.

והגמרא מביאה עוד ראיה לדבר:

תדע, **דצער בעלי חיים דאורייתא**, לשיטת רבנן ורבי שמעון:

דקתני בסיפא של משנתנו, **רבי יוסי הגלילי אומר**: **אם היה עליו יתר על משאו - אין זקוק לו** לפורקו. **שנאמר**: "**תחת משאו**", משמע, דוקא כשהיה טעון **משאוי שיכול לעמוד בו**.

לאו, **מכלל דתנא קמא** של רבי יוסי, רבנן ורבי שמעון, **סבר** שאף בכהאי גוונא **זקוק לו**!

מאי טעמא? הרי מקרה כזה אינו בכלל מצות פריקה, שהרי כתוב "תחת משאו", שמשמע דווקא משא שיכול לעמוד בו!

אלא **לאו**, **משום דצער בעלי חיים דאורייתא**!

ודוחה הגמרא: **דלמא** אכן כולם סוברים שאיסור צער בעלי חיים לא מן התורה הוא, והכא, **בדרשה** שדורשין ממה שנאמר "**תחת משאו**" **פליגי**.

דרבי יוסי סבר: **דרשינן** מ"**תחת משאו**" - דווקא **משאוי שיכול לעמוד בו**.

ורבנן סברי: **לא דרשינן** מ"**תחת משאו**" שחייב לפרוק דווקא משאוי הראוי לו, משום שהם סוברים ש"תחת משאו" משמע כל משא שעליו, אף שהיה טעון במשא שאינו יכול לעמוד בו.

ועתה מביאה הגמרא ראיה לאידך גיסא:

תדע שכך הוא, כפי שדחינו, **דצער בעלי חיים לאו דאורייתא**, **דקתני רישא**: **הלך וישב לו**, **ואמר לו הואיל ועליך מצוה לפרוק - פרוק**, **פטור**, **שנאמר "עמו"**.

ואי סלקא דעתך שצער בעלי חיים דאורייתא, מה לי איתיה למריה בהדיה [מה לי אם הבעלים עמו], **ומה לי כי ליתיה למריה בהדיה**? סוף סוף הבהמה מצטערת תחת המשא! ודוחה הגמרא: **לעולם** אפשר לומר ש**צער בעלי חיים דאורייתא**. כי **מי סברת** שהדין אשר שנינו שאם אין הבעלים עמו **פטור**, הכוונה היא **שפטור לגמרי** מלפרוק? **ודלמא**, **פטור** מלעשות זאת **בחנם**, **וחייב** לפרוק **בשכר**, ומשום צער בעלי חיים.

והכי קאמר רחמנא: **כי איתיה למריה בהדיה - עבד גביה** [עשה עמו] **בחנם**. **וכי ליתיה למריה בהדיה - עבד גביה**, משום צער בעלי חיים, **ובשכר** [שבעל הבהמה יתן לו שכרו בעל כרחו]. **ולעולם צער בעלי חיים דא ורייתא**.

[**סימ**"ן: **בהמ**"**ת בהמ**"**ת אוה**"**ב שונ**"**א רבצ**"**ן**] [796]

לימא מסייע ליה לרבא, שאמר צער בעלי חיים דאורייתא, מברייתא.

שכך שנינו בברייתא: הרואה **בהמת נכרי** רובצת תחת משאה, **מטפל בה** לפרוק משאה - **כפי** שהוא מטפל ב**בהמת ישראל**.

אי אמרת בשלמא שצער בעלי חיים דאורייתא, משום הכי מטפל בה כבהמת ישראל, שהרי סוף סוף יש כאן צער בעלי חיים [797].

אלא, אי אמרת צער בעלי חיים לאו דאורייתא, אמאי מטפל בה כבהמת ישראל?

ודוחה הגמרא: **התם**, מה שמטפל לפרוק אף בבהמת נכרי, היינו **משום איבה**. כדי שלא תהיה לנכרי איבה עליו.

ומוכיחה הגמרא: **הכי נמי מסתברא**, שצער בעלי חיים לאו דאורייתא, והטעם הוא משום איבה, **דקתני** בסיפא של הברייתא: **אם היתה** בהמת הנכרי **טעונה יין נסך - אין זקוק לה**.

אי אמרת בשלמא צער בעלי חיים **לאו דאורייתא**, והטעם הוא משום איבה - **משום הכי** בכהאי גוונא **אין זקוק לה**, משום שיכול הוא להשמט מהנכרי ולומר: דבר איסור הוא לנו.

אלא אי אמרת צער בעלי חיים **דאורייתא - אמאי אין זקוק לה**? סוף סוף יש כאן צער בעלי חיים!

---

[796] אלו הם סימני הברייתות שמהן מביאה הגמרא ראיה.

[797] כתב הפנ"י, שלשיטת התוס' [ד"ה מכלל], שכאשר חיוב הפריקה הוא רק משום צער בעלי חיים, חייב לפרוק רק בשכר, אם כן לשון הברייתא "כבהמת ישראל" - לאו דווקא הוא, שהרי בבהמת ישראל חייב בחינם מדין פריקה, ובבהמת עכו"ם חייב רק בשכר, משום צער בעלי חיים. אבל לשיטת הר"ן [לעיל בעמוד א], שגם מדין צער בעלי חיים חייב בחינם, ורק בהלך וישב לו נוטל שכר משום פשיעת בעלים, אם כן, הלשון "כבהמת ישראל" מדוייק. ולפי זה גם בתירוץ הגמרא, שהחיוב הוא משום איבה, יתחייב בחנם כבהמת ישראל. שהרי אם יטול ממנו שכר, תהיה כאן איבה, שהרי מישראל אינו נוטל שכר.

ודוחה הגמרא: אין מכאן ראיה, משום שאפשר לומר, שבסיפא מדובר בטעינה, **והכי קאמר**: **ולהטעינה יין נסך - אין זקוק לה**, שהרי אין כאן צער בעלי חיים, ואף אין כאן איבה.

ואילו ברישא, ששנינו מטפל בה, מדובר בין בפריקה ובין בטעינה. בפריקה - משום צער בעלי חיים, ובטעינה - משום איבה.

תא שמע שצער בעלי חיים לאו דאורייתא. ממה ששנינו בברייתא: דתניא: אם היתה הבהמה הנופלת תחת משאה **בהמת נכרי**, **והמשאוי** שעליה של **ישראל**, על זה אנו דורשים את מה שכתוב בפרשה של מצות פריקה - "**וחדלת** מעזב לו". שאינו צריך לעזור לו.

ואי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא, **אמאי** "**וחדלת**"? הרי סוף סוף יש צער לבהמה, ואם כן, את מצות "**עזב תעזב** עמו" **מבעי ליה** לקיים, שצריך לעזור לו! [798]

ודוחה הגמרא: **לעולם** אפשר לומר ש**צער בעלי חיים דאורייתא**, **והתם** בברייתא מדובר **בטעינה**, שאין לבהמה צער.

ומקשינן: **אי הכי**, **אימא סיפא** של הברייתא: אם היתה הבהמה **בהמת ישראל**, **והמשאוי** של **נכרי**, צריך לקיים את מה שנאמר "**עזב תעזב**", לסייע לו. **ואי** מדובר **בטעינה**, **אמאי** צריך לקיים "**עזב תעזב**"? הרי ההפסד הוא של נכרי!

ומבארת הגמרא: מה שצריך לסייע לו, היינו **משום צערא דישראל**. כיון שאינו יכול להקים את הבהמה, הוא נאלץ להתעכב שם.

ומקשינן: **אי הכי**, **אפילו ברישא**, שהחמור של נכרי, והמשא של ישראל, **נמי** יהא חייב לטעון, משום שהישראל מתעכב שם! ומבארת הגמרא: **ברישא** מדובר **בחמר** [האדם המנהיג את החמור] **נכרי**, והישראל בעל המשא אינו שם, שאז הטעינה מוטלת על החמר הנכרי, ולכן אין מצוה לסייע לו.

ואילו ב**סיפא** מדובר **בחמר ישראל**.

ותמהינן: **מאי פסקת**? היאך קבעת דבר זה, שבכל מקרה, החמר של בהמת נכרי הוא נכרי, והחמר של בהמת ישראל הוא ישראל!?

ומבארת הגמרא: **סתמא דמלתא**, בדרך כלל, **אינישׁ בתר חמריה אזיל** [אדם הולך אחרי חמורו, ואינו מוסרו לאחרים]. ולכן, ברישא שמדובר בה בחמור של נכרי, מסתבר שגם

[798] מה שאין כן אם צער בעלי חיים לאו דאורייתא, אינו חייב לפרוק אף מדרבנן, ואף ששנינו לעיל שבבהמת עכו"ם חייב לפרוק משום איבה, היינו דווקא כשגם המשאוי וגם הבהמה של עכו"ם. אבל הכא, שהמשאוי של ישראל, אין חשש איבה, שאומר העכו"ם, אם על ממון ישראל אינו חס, על ממוני יחוס?! [ב"י וב"ח]. אמנם בפנ"י כתב, שמה שפטר התנא, היינו מדאורייתא. אבל מדרבנן חייב משום איבה.

החמר נכרי. ואילו בסיפא, שמדובר בה בחמור של ישראל, מסתבר שאף החמר ישראל הוא.

ומקשינן: היאך העמדת את הברייתא בטעינה?

והא המקראות "**וחדלת**" ו"**עזב תעזב**" - **בעניין פריקה הוא דכתיבי**! שהרי כך כתוב שם: "כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו וחדלת"!

אמר ליה: אכן, אי אפשר ליישב את הברייתא למאן דאמר צער בעלי חיים דאורייתא.

והא מני ברייתא זו - **רבי יוסי הגלילי היא**, **דאמר** במשנתנו שאם היה עליה יתר מכדי משאה - אינו חייב בפריקה, ומוכח שהוא סובר **שצער בעלי חיים לאו דאורייתא**.

תא שמע: אם היה לפניו חמור של **אוהב** [אוהבו] שצריך **לפרוק**, **והיה** לפניו גם חמור של **שונא** שצריך **לטעון**, **מצוה** לעסוק **בחמורו** של **השונא** - **כדי לכוף את יצרו**, שהרי ודאי יצרו אומר לו לסייע לאוהב, ולא לשונא.

ואי סלקא דעתך שצער בעלי חיים דאורייתא, **הא** לפרוק את חמורו של האוהב **עדיף ליה**, משום צער בעלי חיים!

ודוחה הגמרא: **אפילו הכי**, למרות שיש כאן צער בעלי חיים, **כדי לכוף את יצרו - עדיף**[799].

תא שמע: **שונא שאמרו - שונא ישראל**, **ולא שונא נכרי**. וסוברת הגמרא עתה, שמה שאומרת הברייתא "שונא שאמרו", הכוונה לשונא שאמרו במקרא, כפי שנאמר: "כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו וגו'". ואם כן, מדובר בפריקה. ועל זה אומרת הברייתא, שאם השונא נכרי, אין צריך לסייע לו.

ואי אמרת שצער בעלי חיים דאורייתא - מה לי שונא ישראל, **ומה לי שונא נכרי**, סוף סוף יש כאן צער בעלי חיים!

ודוחה הגמרא: **מי סברת** מה שנאמר בברייתא "שונא שאמרו" - **אשונא דקרא קאי** [על השונא של המקרא נאמר]?

לא כן הוא, אלא **אשונא דמתניתין קאי** [על השונא המוזכר בברייתא דלעיל: "אוהב לפרוק ושונא לטעון"], שמדובר בטעינה. ולכן, אם השונא נכרי, אין זקוק לו.

דף לג.

תא שמע מהא דתניא:

[799] ביאר המנחת חינוך [מצוה פ'], שכשם שהותר צער בעלי חיים לצורך האדם, להנאת גופו, או משום כבודו, כל שכן שהותר לצורך תיקון מידות נפשו.

כתוב בתורה "כי תראה חמור שנאך (תחילת העמוד) **רבץ**." ומשמע, דווקא אם מקרה הוא שרובץ עתה תחת משאו, אזי חייב לסייע לו. **ולא** כאשר החמור הוא "**רבצן**", הרגיל תמיד לרבוץ תחת משאו, שאז אינו חייב לפרוק [800].

וכן דורשים מהמלה "**רבץ**", דווקא כשהוא רובץ צריך לסייע לפרוק, **ולא** כשהוא **עומד** [801].

וממה שנאמר "**תחת משאו**" דורשים, דווקא חמור טעון משא, שנפל תחת משאו, ועדיין הוא תחת המשא, כמשמעות הכתוב, אותו צריך לפרקו. **ולא** חמור **מפורק** ממשאו, שנפל ממנו, וכבר אינו עליו [בגמרא להלן יתבאר דין זה].

ועוד דורשים ממה שנאמר "**תחת משאו**": דווקא אם יש עליו **משאוי שיכול לעמוד בו** - צריך לסייע לו לפרוק. שכך היא משמעות "משאו" - משא הראוי לו.

ואי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא, מה לי רובץ, ומה לי רבצן, ומה לי עומד? סוף סוף יש כאן צער בעלי חיים!

ודוחה הגמרא: **הא מני - רבי יוסי הגלילי היא, דאמר צער בעלי חיים דרבנן**.

הכי נמי מסתברא, שברייתא זו - בשיטת רבי יוסי הגלילי היא.

דקתני: **תחת משאו - משאוי שיכול לעמוד בו**.

מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא - רבי יוסי הגלילי, שאמר כך במשנתנו ! **שמע מינה** שברייתא זו - כשיטת רבי יוסי הגלילי! ותמהינן: **ומי מצית מוקמת לה** לברייתא זו **כרבי יוסי הגלילי**? **והא קתני סיפא**: **תחת משאו - ולא מפורק**.

מאי היא מה ששנינו "**ולא מפורק**"?

אילימא שהכוונה ב"**לא מפורק**", שאם החמור מפורק ממשאו, וצריך להטעינו עליו, אין צריך לסייע **כלל**, **הא כתיב** "**הקם תקים עמו**", שצריך לקיים מצות טעינה, לסייע לו להקים את החמור!

אלא פשיטא, שכך כוונת הברייתא: אבל **לא מפורק - בחנם**, שאין צריך לטעון בחינם, **אלא** רק **בשכר**.

---

[800] בתוספתא [פ"ב הל"י] איתא: "אם היה חמורו נפלן, פורק עמו אפילו מאה פעמים". וביאר בחזון יחזקאל, ששונה נפלן מרבצן, שרבצן היינו שרובץ מדעת, ולכן פטור. מה שאין כן נפלן, שהוא באונס, ולכן חייב אפילו מאה פעמים. עוד תירץ, דהאי דאיתא בברייתא הכא שפטור ברבצן, היינו כריה"ג דסבירא ליה דצער בעלי חיים לאו דאורייתא. והאי דאיתא בברייתא שחייב אפילו מאה פעמים, היינו למאן דסבירא ליה שצער בעלי חיים דאורייתא. אמנם בטור [סימן רע"ב סי"א] איתא, שאף במקום שאין חיוב לפרוק מדין פריקה, כגון ברבצן, מכל מקום חייב מצד צער בעלי חיים. ונפק"מ, שאם ירצה לתת לו שכר, שרשאי לקבלו. ובב"י כתב שכן הוא גם דעת הרמב"ם.

[801] ולכן אם ראה בהמת חבירו שמתנהלת בכבדות תחת משאה, וסופה ליפול, רשאי ליטול שכר כדי לפרוק ממנה קצת ולהקל את הליכתה. חזון יחזקאל.

מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא, שפריקה בחנם וטעינה בשכר - **רבנן** במשנתנו דלעיל!

ומתרצינן: **לעולם** הברייתא בשיטת **רבי יוסי הגלילי היא**, **ובענין טעינה - סבר לה** רבי יוסי הגלילי **כרבנן**, שחייב לטעון דווקא בשכר, ולא כרבי שמעון, שנחלק עליהם.

תנו רבנן: כתוב: "**כי תראה** חמור שנאך רבץ תחת משאו".

יכול שחייב ללכת לפרוק **אפילו אם** רואה את החמור **מרחוק**? **תלמוד לומר** ממה שנאמר בהמשך המקרא, בענין השבת אבידה: "**כי תפגע** שור איבך תעה וגו'", שלשון "כי תפגע" משמע שדווקא אם פגשו בדרכו - חייב, ולא כשרואהו מרחוק [802].

אי "כי תפגע", **יכול** דווקא **פגיעה ממש**, שרואהו ממש לפניו, **תלמוד לומר**: "**כי תראה**", שמשמע, אף שרואהו בריחוק קצת.

ואיזו היא ראייה כזו, **שיש בה** גם **פגיעה**?

שיערו חכמים, שהיינו שיעור **אחד משבע ומחצה במיל** [כלומר, השיעור המתקבל אם נחלק מיל לשבע וחצי], **וזה הוא** שיעור הנקרא "**ריס**" [803].

תנא: ולאחר שהטעין עמו את החמור, אף **מדדה עמו עד** שיעור **פרסה**, כדי לוודא שלא יחזור החמור ויפול.

אמר רבה בר בר חנה: **ונוטל** הוא **שכר** על כך.

מתניתין:

אם היו לפניו **אבדתו** וגם **אבדת אביו** - השבת **אבדתו** לעצמו **קודמת** לשל אביו.

וכן אם היו לפניו **אבדתו ואבדת רבו - שלו קודם** לשל רבו.

היו לפניו **אבדת אביו ואבדת רבו**, אבידתו **של רבו קודמת** למצות השבה. [804]

והטעם, לפי **שאביו - הביאו לעולם הזה**. ואילו **רבו שלמדו חכמה - מביאו לחיי העולם הבא**, וזה עדיף.

ואם היה **אביו חכם** [806] - **של אביו קודמת**, שהרי גם אביו מביאו לחיי העולם הבא [805].

---

[802] כך היא הגירסא לפנינו. והקשו תוס' הרא"ש והריטב"א, הרי פסוק זה נאמר באבידה, ומה ראיה ממנו לעניין פריקה? וכתב בתוס' הרא"ש, דמכל מקום למד אחד מחבירו לעניין זה. ובריטב"א כתב, שנלמדים זה מזה משום שסמוכין הן. אבל הגר"א גרס "לא תראה. יכול אפילו מרחוק וכו'", שהוא פסוק שנאמר בענין אבידה, בפרשת כי תצא.

[803] כתב במנחת חינוך [מצוה פ'], דהיינו דווקא לגבי מצות פריקה. אבל מדין צער בעלי חיים חייב אף ביותר משיעור זה. אמנם מהטור לכאו' משמע שאין חייב. שגבי המקרים של רבצן, עומד, ובעלים אינם רוצים לסייע, פסק שחייב עדיין משום צער בעלי חיים. ואילו גבי ראהו בריחוק של יותר מריס לא כתב כן. נפש חיה.

[804] כתב בדרכי משה, דהיינו דווקא אם היה רבו לומד עמו בחינם. אבל אם אביו שכר לו רב, אביו קודם לכל דבר.

[805] שאם הוא חכם, מסתמא לימדו אף הוא תורה. מאירי, וכן כתב בתפארת ישראל.

[806] הרי"ף גרס: "ואם היה אביו שקול כנגד רבו, אבידת אביו קודמת" [וכך היא הגירסא גם בירושלמי]. ולפי גירסא זו, אם היה אביו חכם, אבל אינו שקול כרבו, אבידת רבו קודמת. ואין להקשות, לגירסא זו, מאי קמ"ל?!

וכן, אם **היה אביו ורבו נושאין משאוי**, וצריך לסייע להם לפרוק, פורק **ומניח** תחילה **את** המשאוי **של רבו**, **ואחר כך** פורק **ומניח את של אביו** [807]. וכן, אם **היה אביו ורבו בבית השבי**, **פודה** קודם **את רבו**, **ואחר כך פודה את אביו** [808].

ואם היה **אביו חכם**, **פודה** קודם **את אביו**, **ואחר כך פודה את רבו**.

גמרא:

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** ששלו קודם לשל אביו ורבו?

אמר רב יהודה אמר רב: **אמר קרא "אפס כי לא יהיה בך אביון"**. ודורשים מהמקרא הזה, שיזהר האדם שלא יהיה בו עצמו עניות, ומלמד הכתוב כי **שלך קודם לשל כל אדם** [809]. **ואמר רב יהודה אמר רב**: אף שאמרנו שלו קודם לכל אדם, מכל מקום, **כל המקיים בעצמו כך**, ומדקדק תמיד להזהר שלא ליתן לאחרים כשיש חשש שהוא ייעשה עני מכך [אם לא במקרה שיש הפסד מוכח], ואינו נוהג לפנים משורת הדין - **סוף בא**

דיש לומר דקמ"ל שאף שלא למד מאביו כל כך כמו שלמד מרבו, מכל מקום באופן כזה אביו קודם. פני יהושע. וברמב"ם [פ"ה מהל' ת"ת הל"א] איתא: "ראה אבדת אביו ואבדת רבו, של רבו קודמת לשל אביו כו'. וכן אם היה אביו ת"ח, אע"פ שאינו שקול כנגד רבו, משיב אבדתו ואחר כך משיב אבדת רבו". והקשו עליו, שלכאו' במקום אחר סותר עצמו! שכתב [פי"ב מהל' גזילה ואבדה ה"ב]: "פגע באבדת רבו עם אבדת אביו, אם היה אביו שקול כנגד רבו, של אביו קודמת. ואם לאו, של רבו קודמת. והוא שיהיה רבו מובהק, שרוב חכמתו של תורה ממנו למד" [ויש שתירצו, שההיא דהל' ת"ת - טעות סופר היא]. ובכס"מ [בהל' ת"ת] הביא, שנשאל על זה אחד מבני בניו של הרמב"ם, ותירץ, שבהל' ת"ת מדובר בשאינו רבו מובהק, ולכן אביו שהוא חכם - קודם לרבו, אף שאינו שקול כרבו. ואילו בהל' גזילה מדובר ברבו מובהק, ובאופן כזה הוא קודם לאביו אף שהוא חכם, אלא אם כן אביו שקול כנגדו. והלח"מ מתרץ, שיש לחלק בין אם אפשר לו להשיב שתיהן, להיכא שאי אפשר לו. שבהלכות ת"ת מדובר שאפשר, שכך כתב שם הרמב"ם: "ואחר כך משיב אבידת רבו", אלא שהנדון הוא איזה מהם להקדים, ובאופן כזה אין צריך שיהא האב שקול לרבו, אלא די בכך שהוא חכם, כדי שישיב לו קודם. אבל בהל' גזילה ואבידה איתא: "ואם אינו יכול להחזיר אלא אחת מהן", ובאופן כזה צריך דווקא שיהא האב שקול כדי להקדימו. וע"ע בב"י [יו"ד סימן רמ"ב] מה שכתב בישוב דברי הרמב"ם.

[807] כתב הכסף משנה, שמה שלא שנה כאן התנא "ואם היה אביו חכם, מניח את של אביו תחילה", היינו משום שבפריקה לעולם רבו קודם, כיון שאין כאן אבידת הגוף ולא אבידת ממון, אלא רק להניח לו מעצבו, הרי זה ככבוד לחוד, וחייב בכבוד רבו יותר מבכבוד אביו. אבל הרדב"ז [בתשובה, הובאה בשטמ"ק] כתב, שאכן גם כאן, אם היה אביו חכם - הרי הוא קודם. ומה שלא שנה התנא דבר זה, היינו לפי שאפשר ללמדו מאבידה ופדיה. עיי"ש. כתב הטור: "וא"א הרא"ש ז"ל כתב, דלענין לפדותו ולפרק משאו, אם אביו חכם, הוא קודם אפילו אינו שקול כרבו. אבל לענין השבת אבידתו, אינו קודם אלא אם כן שקול כרבו". ובטעם החילוק כתב בפרישה, שבפדיה שהיא סכנת הגוף, כיון שאביו חכם, אף שאינו שקול, חייב להצילו מני שחת קודם לכל אדם. וכן לפרק משאו, שהוא צער הגוף, הוא קודם מהאי טעמא. אבל באבידה שאינה אלא הפסד ממון, אם אינו שקול כרבו, אם יעבור על דעת אביו מעט אין רע. אמנם במאירי כתב, שגם לענין פריקה צריך שיהא האב שקול כנגד רבו כדי להקדימו.

[808] כתב הרש"ש, שמה שלא שנה התנא הכא וגבי משאוי בקצרה: "רבו קודם", כפי ששנה גבי אבידה, היינו משום דהכא דווקא ביש שהות להניח משאוי שניהם, ויש סיפק בידו לפדות שניהם, אמרינן שרבו קודם. אבל אם לא, אביו קודם. ובלחם משנה כתב לאידך גיסא, שדווקא בשיש שהות ויש סיפוק, אז אם אביו חכם, אף שאינו שקול לרבו, הרי הוא קודם. אבל אם יכול לפדות רק אחד מהם, או שיש לו שהות לפרוק רק אחד, אזי אם אביו חכם ואינו שקול - רבו קודם.

[809] כתבו הפוסקים, דהיינו דווקא אם אינו יכול להחזיר את שתיהן. אבל אם יכול, חייב להחזיר.

לידי כך, שהוא נזקק לבריות.[810]
שנינו במשנתנו: **היה אביו ורבו נושאין משאוי וכו'**.
תנו רבנן: **רבו**, **שאמרו** במשנתנו, שהוא עדיף על אביו, היינו **רבו שלמדו חכמה**, שהיא סברת טעמי המשנה, להבין כיצד לא יהיו המשניות סותרות זו את זו, ולדעת את טעמי איסור והיתר, והחיוב והפטור.
ו"חכמה" זאת נקראת "גמרא".[811] **אבל לא רבו שלמדו** רק **מקרא ומשנה** [המשניות כפי שהן שנויות, בלי טעמיהן], שאין לימוד זה נקרא "חכמה", **דברי רבי מאיר**.
רבי יהודה אומר: אין כוונת המשנה לומר ש"חכמה" היא לימוד הגמרא, ו"רבו שלימדו חכמה" הוא רבו ללימוד הגמרא.
אלא הכוונה היא לחכמתו של התלמיד, והיינו, ידיעותיו בתורה, ו"רבו שלימדו חכמה" הכוונה היא ל**כל** רב **שרוב חכמתו** של התלמיד **הימנו**, בין אם זו גמרא, בין אם זו משנה, ובין אם מדובר במקרא.
רבי יוסי אומר: **אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת**, שלא יכול היה להבין את טעמה, והוא ביאר לו את טעמה - **זה הוא רבו**.
אמר רבא: **כגון רב סחורה**, **דאסברן** [שהסביר לנו] את דברי המשנה במסכת טהרות לענין טהרת כלים "**זוהמא ליסטרון**",[812] ולא ידעתי איזה כלי הוא, ופירש לנו רב סחורה, שהכונה היא לכף גדולה שמסלקין בה את זוהמת הקדרה והקלחת לצדדים, ומחמת שהסביר לנו זאת אנו חייבים בכבודו.
שמואל קרע מאניה [קרע בבגדיו קרע שאינו מתאחה, כדין קריעה של תלמיד על רבו[813] **עליה ההוא מרבנן**, **דאסבריה**, שביאר לו את דברי המשנה במסכת תמיד, לגבי הכהנים הנכנסים בשחרית לפתוח את דלתות ההיכל: מי שזכה בדישון מזבח הפנימי וכו' ושני מפתחות בידו, **אחד יורד לאמת השחי**, **ואחד פותח כיון**.
וכך הוא פירוש המשנה:
לפני ההיכל של בית המקדש היה בנוי אולם, ודרכו נכנסו אל ההיכל.

[810] כי יש לו לאדם להכנס גם לפנים משורת הדין, ולא לדקדק תמיד ליטול את שלו קודם לכל אדם, שבהנהגה כזאת הרי הוא פורק מעליו עול גמילות חסדים וצדקה, כי תמיד יזאג להקדים את הצרכים שלו לכל אדם. רש"י
[811] רש"י.
[812] במסכת כלים [י"ג ב'] הלשון היא: "זומא לסטרא". והיינו כפי שנתבאר, שהיא כף שמסלקת הזוהמא לצד. וביארו שם המפרשים, שראשה אחד כמין מזלג, שמעלין בו את הבשר מהקדירה. וראשו אחד ככף, לסלק בה את הזוהמא.
[813] כך פירש רש"י. וכן כתבו התוס' להלן גבי תלמידי חכמים שבבבל. והוא הדין גבי הא דאמרינן להלן, שהיו עומדין זה בפני זה, דהיינו כמלא עיניו, כדין תלמיד לרב. אבל הרמב"ן כתב: ועומדין זה בפני זה - ד' אמות. וכן קורעין, היינו קרע בעלמא. ואילולא למדו זה מזה, לא היו צריכין לעמוד, שאין ת"ח עומד בפני מי שקטן ממנו, שהרי אינו לפי כבודו.

רוחב האולם היה צר, עשר אמות, ואורכו היה ארבעים אמות.
וההיכל היה מאונך לו, אחד מן המפתחות הללו פותח את הפשפש [פתח קטן העשוי כמין כפה קטנה] הצפוני שנמצא לצידו של פתח ההיכל, כפי ששנינו שם: שני פשפשים [פתחים קטנים צדדיים] היה לו לשער הגדול המוביל אל ההיכל, משני צדדיו. פשפש אחד היה לצפון פתח ההיכל, והשני לדרומו של הפתח. דרך הפשפש שבדרום - לא נכנס אדם מעולם, כפי שמפורש שם במשנה. ובפשפש שבצפון היתה קבועה דלת, והמנעול של אותו פתח היה קבוע בעומק המזוזה של דלת הפשפש. והבא לפותחו שחרית, עומד מבחוץ, בתוך האולם, ומכניס ידו בחור שבכותל עד בית שחיו כדי להגיע למנעול - ופותח. והיינו מה ששנינו "יורד לאמת השחי".
ולאחר שנכנס בפתח זה, ובא לתא שעל פני אחת עשרה אמה של האולם וקצת מן ההיכל, פותח במפתח השני דלת אחרת שמביאה מן התא להיכל, ונכנס להיכל לפתוח את דלתותיו. ואת דלת זו הוא פותח "כיון", דהיינו מהר [814], בלא טורח, כמו פתח רגיל [ולא כמו הפתח הראשון, שהיה צריך לפתחו על ידי תחיבת ידו לעומק הפשפש].
אמר עולא: **תלמידי חכמים שבבבל**, **עומדין זה מפני זה**, **וקורעין זה על זה**, כדין תלמיד לרב. משום שהיו יושבין תמיד בבית המדרש ביחד, ומקשין ומתרצין, וכולם למדים זה מזה.
ולענין החזרת **אבדה** של רבו, **במקום** שיש לפניו גם אבידה של **אביו**, **אינן חוזרין** [מחזירין] את אבידת הרב לפני אבידת אביו - **אלא** רק **לרבו מובהק**, שרוב חכמתו ממנו.
קבעי מיניה שאל **רב חסדא מרב הונא** רבו: **תלמיד**, **וצריך לו רבו**, שאותו רב לומד מהתלמיד שמועות ששמע מתלמידי חכמים אחרים - **מאי** [815], מה דינו לענין השבת אבידה במקום אביו?
סבר רב הונא שרב חסדא מתכוין אליו, שהוא צריך לרב חסדא תלמידו, ולכן הקפיד עליו **ואמר ליה**: **חסדא חסדא**, אני **לא צריכנא לך**! אבל **את**, **צריכת לי**!
עד ארבעין שנין איקפדי אהדדי [816] , **ולא עיילי לגבי הדדי** [הקפידו זה על זה, ולא נכנסו זה אצל זה].

[814] כפי ששנינו במסכת פסחים [ל"ז א]: "יעשנה בדפוס ויקבענה כיון", ופירש רש"י: כלומר מהר, בדחיפה אחת.
[815] בשו"ת בית מאיר [בהקדמה לחלק ב'] כתב, ששאלו על כך רב חסדא, לפי שכך אירע לו. כדאיתא במסכת מנחות [ז' א], שאבימי רבו שכח מסכת מנחות, והלך אצל רב חסדא תלמידו כדי ללמוד ממנו. ורב חסדא מחמת ענוותנותו לא גילה זאת לרב הונא.
[816] כך פירש המהרש"א, שמה שאומרת הגמרא "עד ארבעין שנין", נמשך להלן, שהקפידו זה על זה עד מ' שנה. והיינו כדאמרינן במסכת סנהדרין: "כל המהרהר אחר רבו - כאילו מהרהר אחר השכינה", ומצינו שהיו ישראל נזופין במדבר מ' שנה על שהרהרו אחר שכינה, ולכן ישבו מ' תעניות, יום לשנה. אבל ברבינו חננאל איתא, שהך "עד ארבעין שנין" - קאי אדלעיל, והוא סוף דברי רב הונא, שאמר לרב חסדא, שעד מ' שנים הוא צריך עדיין לרבו,

לבסוף, כשנתפייסו, **יתיב רב חסדא ארבעין תעניתא - משום דחלש דעתיה דרב הונא** בגללו.

ויתיב אף **רב הונא ארבעין תעניתא - משום דחשדיה לרב חסדא** חשד שוא, שהוא מזלזל בכבודו.

איתמר, רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה, שאמר "רבו" - היינו רבו שרוב חכמתו ממנו, בין אם בגמרא, בין במשנה ובין במקרא.

ותמהינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי**, שהלכה כרבי יהודה? **והאמר רבי יוחנן "הלכה כסתם משנה". ותנן**, שנינו במשנתנו כאן, שהיא סתם משנה, ש"רבו" היינו "**רבו שלמדו חכמה**".

ולכאורה, היינו כרבי מאיר, שאמר רבו היינו דווקא מי שלימדו גמרא, שהיא סברת טעמי המשניות!

ומתרצינן: **מאי**, מה היא הכוונה ל"רבו שלמדו **חכמה**" ששנינו במשנתנו? אין הכוונה לחכמת הגמרא הנקראת "חכמה", אלא הכוונה היא לרבו **שרוב חכמתו** של התלמיד היא ממנו, וכרבי יהודה, שאמר רבו הוא זה שרוב חכמתו של התלמיד היא ממנו, בין שלמד ממנו גמרא, בין משנה, ובין מקרא.

תנו רבנן: העוסקין רק **במקרא - מדה** יפה היא במקצת, **ואינה מדה** יפה לגמרי. משום שלימוד המשנה והתלמוד יפים הם יותר, לפי שלומדים אותם בעל פה - ומשתכחים, ולכן יש צורך לעסוק בהם תמיד.

בזמן המשנה והגמרא לא היו גמרא ומשנה בכתב, וגם לא ניתנו ליכתב. אלא לפי שנתמעטו הלבבות - התחילו דורות האחרונים לכתבם.

העוסקים **במשנה**, ואינם עוסקין בגמרא, **מדה** יפה היא, **ונוטלין עליה שכר**.

אבל העוסקים **בתלמוד - אין לך מדה גדולה מזו**. [817]

ולעולם הוי רץ ללימוד המשנה - יותר מן התלמוד.

לפי שאין אדם עומד על סוף דעתו של רבו - עד מ' שנה, כדאיתא במסכת ע"ז [ה' ב]: "לא קאי אינש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין". וכן כתב המהר"ם שיף.

[817] כך הוא לשון הרמב"ם [פ"א מהל' תלמוד תורה, הל' י"א - י"ב]: "וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא. כיצד היה בעל אומנות וכו'. במה דברים אמורים - בתחלת תלמודו של אדם. אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד, לפי רוחב שיש בלבו ויישוב דעתו".

ותמהינן: **הא גופא קשיא!** מתחילה **אמרת** שהעוסקים **בתלמוד - אין לך מדה גדולה מזו, והדר אמרת: ולעולם הוי רץ למשנה - יותר מן התלמוד!**? והרי התלמוד גדול יותר!

דף לג:

אמר רבי יוחנן: מה ששנינו "תלמוד - אין לך מדה גדולה מזו", (תחילת העמוד) **בימי רבי**, שערך את המשניות, **נשנית משנה זו**. [818]

אבל כשראה רבי, שמשום כך **שבקו כולא עלמא מתניתין**, שחדלו כולם מלחזור ולשנן את גרסת המשנה, **ואזלו בתר תלמודא**, הלכו רק אחר לימוד לברר הטעמים, חשש רבי שעל ידי כך ישתכחו המשניות, ויחליפו את שמות החכמים, ויחליפו בין פטור לחייב, ובין אסור למותר. לכן -

הדר [חזר] **ודרש להו: ולעולם הוי רץ למשנה - יותר מן התלמוד**, כדי שילמדו גם משנה.

מאי דרוש מתחילה, כשאמרו תלמוד גדול?

כדדריש רבי יהודה ברבי אלעאי:

מאי דכתיב בספר ישעיהו [ישעיה נח]: "קרא בגרון אל תחשך, כשופר הרם קולך, **והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם**"? למה נקט הנביא גבי "עמי" - פשעם, שהוא עבירה בזדון, וגבי "בית יעקב" נקט חטאתם, שהיא עבירה בשוגג?

כך אמר הקדוש ברוך הוא לנביא:

"**הגד לעמי פשעם**".

"עמי" - **אלו תלמידי חכמים, ששגגות נעשות להם כזדונות**, ולכן אני קורא לחטאתם - פשע. והטעם ששגגותיהם נעשות כזדונות, לפי שהיו צריכים לתת לב בטעמי המשנה, שיבררו להם את המשנה שהיא עיקר, ולא יורו ממשנה שאינה עיקר.

"**ולבית יעקב חטאתם**".

"בית יעקב" - **אלו עמי הארץ**, שאר העם, **שזדונות - נעשות להם כשגגות**, שאף לפשעם - אני קורא חטאת. לפי שחטאם בא מחמת חוסר ידיעה, ולכן אף זדונותיהם נחשבים בעיני הקדוש ברוך הוא לשגגה.

[818] כי מזמן שרבו תלמידי שמאי והלל, שהיו שלשה דורות לפני זמנו של רבי, התרבו המחלוקות בתורה, והיא נעשתה כשתי תורות, לפי שמתוך עול שעבוד מלכיות, וגזירות שהיו גוזרין עליהן, לא היו יכולים לתת לב לברר דברי החולקים, ולהכריע ביניהם. וכך נמשך הדבר עד ימיו של רבי, שאז נתן הקדוש ברוך הוא את חנו של רבי בעיני אנטונינוס מלך רומי, כפי שמסופר במסכת עבודה זרה, ונחו ישראל מצרה. ועד ימיו של רבי לא היו מסכתות סדורות, אלא, כל תלמיד ששמע דבר מפי גדול הימנו - גרסה, ונתן סימנים: הלכה פלונית ופלונית - שמעתי משם פלוני. ושלח רבי, וקיבץ את כל תלמידי ארץ ישראל. וכשנתקבצו כל התלמידים, אמר כל אחד מהם את מה ששמע, ונתנו לב לברר את טעמי המחלוקת, דברי מי ראוין לקיים, ואז סידרו את המסכתות: דברי נזיקין לבדם, ודברי יבמות לבדם, ודברי קדשים לבדם. ועוד דבר עשה רבי, שכשנראו לו דברי יחיד, שנה את דבריו סתם, בלי שהזכיר את שם אומרם, כדי לקבוע את ההלכה כמותו. לכן אמרו בברייתא שהעוסק בתלמוד - אין לך מדה גדולה מזו, כדי שיתנו לב לטעמי המשנה, כפי שעשו אז, בימי רבי.

והיינו דתנן, רבי יהודה אומר: הוי זהיר בלימוד ה**תלמוד**, בביאור טעמי המשניות וסברותיהן, וכן, אם תשמע משנה מרבך, הזהר לשאול ממנו טעמיה, ומי שנאה. לפי **ששגגת תלמוד**, אם שגית, ולא ידעת את הטעם הנכון של המשנה, אלא סברת שהטעם הוא אחר, ומתוך כך דימית למשנה דין שבא לידך, והורית שלא כדת - **עולה**, נחשב אותו עוון בידך, כאילו עשיתו **בזדון**! מזיד אתה, בכך שלא שאלת את הטעם בשעה שלמדת מרבך!

עוד כתוב בספר ישעיהו: "שמעו דבר ה' החרדים אל דברו: אמרו אחיכם, שנאיכם, מנדיכם, למען שמי יכבד ה', ונראה בשמחתכם, והם יבשו". **דרש רבי יהודה ברבי אלעאי: מאי**, מהו הביאור בהא **דכתיב** בספר ישעיהו [סו] "**שמעו דבר ה'**, **החרדים אל דברו**! אמרו אחיכם, שנאיכם, מנדיכם: למען שמי יכבד ה', ונראה בשמחתכם, והם יבושו!"? "החרדים אל דברו" - **אלו תלמידי חכמים**, בעלי תלמוד, שהם "תלמידים של חכמים", והיינו, ששימשו הרבה חכמים, ושמעו מכל אחד מהם את טעמי משנתם, בענינים שונים. לפי שאין הכל בקיאים בכל הענינים בשוה, ולכן מי שלומד מכמה חכמים, יכול לדעת את התורה באופן יותר מעולה, ממי שלומד רק מחכם אחד. "**אמרו אחיכם**" - **אלו בעלי מקרא**, שהם נחשבים כ"אחים" לבעלי הגמרא, לפי שבעזרתם הם יודעים להורות הלכה. ואין הם מורים הלכה מתוך המקרא, כיון שאין בו תורה שבעל פה. "**שונאיכם**", שונאיהם של בעלי התלמוד - **אלו** "**בעלי משנה**", השונאים את בעלי התלמוד, לפי שבעלי תלמוד אומרים על בעלי משנה שהם "מבלי עולם" [מלשון בלאי, הפסד], כפי שנאמר במסכת סוטה, שה"תנאים" [אותם אנשים השונים פרקי משניות בלבד] הם "מבלי עולם", לפי שמורים הלכה מתוך משנתם גרידא, בלי להבין טעמיה. "**מנדיכם**", מנדיהם של בעלי התלמוד - **אלו עמי הארץ**, אשר תלמידי חכמים שנואים עליהם, ומתועבים להם כמו נדה.

וכל אחת מהכתות האלו אומרת: למען שמי, יכבד ה', ונראה בשמחתכם!

והיינו, שכולם יחד מצפים לעת שבה יתגלה כבוד ה', ויראו אז כולם את שמחתם של תלמידי החכמים.

שמא תאמר, פסק סברם, ובטל סיכוים של כל אלו, שהרי הכתוב אומר: "אמרו" אחיכם שונאיכם מנדיכם: למען שמי יכבד ה! ומשמע שהם אמנם אומרים כן ומצפים לכך, אבל אכן לא יזכו לראות בהתקיימות בקשתם!?

תלמוד לומר: "**ונראה בשמחתכם**".

אמר הנביא "ונראה בשמחתכם", ולא אמר "ואני אראה בשמחתכם", ומשמע שכך אמר הנביא: אני ואחיכם ושונאיכם ומנדיכם - כולנו נראה בשמחתכם.
שמא תאמר, שדברי הכתוב "והם יבושו" מתייחסים לאלו שאינם תלמידי חכמים, והללו, על אף שהם מכלל **ישראל**, **יבושו** לעתיד לבוא?
תלמוד לומר: "**והם יבשו**". משמע, רק **נכרים**, שאינם מאתנו, ואינם נקראים על שם ישראל - **יבושו**, **וישראל - ישמחו**!

הדרן עלך פרק אלו מציאות

פרק שלישי - המפקיד

פרק "המפקיד" עוסק בדיני השומרים, וארבעה שומרים הם: שומר חנם, שומר שכר [נוטל שכר עבור שמירתו], שוכר ושואל.
דין השומרים והשואל מפורש בתורה בפרשת משפטים [פרק כב]:
פרשת שומר חנם: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור, וגונב מבית האיש [כלומר: יאמר השומר שנגנב מביתו, ועל כן הוא פטור מלשלם, שאין השומר חייב בגניבה, אלא כשהיא באה על ידי פשיעה], אם ימצא הגנב ישלם שנים". הרי למדנו, שאין שומר חינם חייב בגניבה, וכן אינו חייב על אבידה, אלא אם כן באו אלו על ידי פשיעה.
"אם לא ימצא הגנב, ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו [כלומר: וכבר נשבע השומר שלא שלח ידו בפקדון של רעהו]. על כל דבר פשע ... ".
הרי למדנו, שאין השומר נפטר מידי תשלומים לבעלים, אלא כשנשבע תחילה שלא שלח ידו בפקדון, שכן אם שלח ידו בפקדון, כי אז חייב הוא לשלם, אפילו אם נאנס הפקדון בידו.
ואמרו חכמים [לעיל ו א]: שלש שבועות משביעין אותו: שבועה שלא פשעתי בו, שבועה שלא שלחתי בו יד, שבועה שאין הפקדון ברשותי.
פרשת שומר שכר: "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור [תמורת שכר], ומת [כדרכו] או נשבר [הפקדון באונס] או נשבה [על ידי לסטים מזויין], [ו] אין רואה [שיעיד בדבר, אלא הוא טוען כך] ".
"שבועת ה' תהיה בין שניהם, אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, ולקח בעליו [את השבועה] ולא ישלם [השומר, שכל אלו אונס הם, ושומר שכר פטור על האונס] ".

"ואם גנב יגנב מעמו [מעם השומר], ישלם לבעליו". [וכן חייב הוא על האבידה].
"אם טרף יטרף [הבהמה שהפקדה אצלו], יביאהו עד [יביא עדים שנטרפה באונס; ואת] הטרפה לא ישלם [שאין שומר שכר חייב באונסין] ".
פרשת שואל: "וכי ישאל [בחינם, ולא בשכר] איש מעם רעהו ונשבר או מת [אף שאונס הם], בעליו אין עמו [אם בעליו לא היו עם השואל במלאכת השואל בשעת תחילת השאילה], שלם ישלם [שהשואל חייב אף על האונסין, ופטור כשהיו בעליו עמו במלאכתו]. "אם בעליו עמו לא ישלם [השואל, וכן כל השומרים פטורים כשבעליהם עמם במלאכתם].
השוכר לא פירשה התורה את דינו: אלא אמרה: "אם שכיר הוא בא בשכרו", ונחלקו תנאים [לקמן צג א] בדינו: רבי מאיר אומר: שוכר כשומר חינם; ורבי יהודה אומר: שוכר כשומר שכר.
כללם של דברים:
א. שומר חינם חייב בפשיעה בלבד; שומר שכר חייב אף בגניבה ואבידה; שואל חייב בכולם, ואפילו באונסין; ודין השוכר במחלוקת תנאים הוא.
ב. אף שחייבה התורה את השואל בכל האונסים, פטרה אותו התורה כשבעליו עמו במלאכתו, וכן כל השומרים, [מלבד שומר חינם בפשיעה, שנחלקו בו אמוראים לקמן צה א].
ג. פטור נוסף בשואל למדו חכמים מן הסברא, והוא: אם מתה הבהמה מחמת מלאכה, אין השואל חייב, ומשום שאומר השואל למשאיל: "וכי לא לכך שאילתיה"!?
ד. אין השומרים פטורים אפילו באונס, אלא כשנשבעו שלש שבועות, כפי שנתבאר.

מתניתין:

[819]א. כתבו התוספות, שיש ספרים שאין גורסים "או שאבדו", היות ואנו הרי עוסקים בפקדון שנגנב ובתשלומי הגנב, ומה ענין אבידה לכאן; וראה בדבריהם שכתבו ליישב את הגירסא שלפנינו. ב. בסוגיא לקמן לה א מבואר, שהשומר קונה גם את היוקר שהתייקרה הגניבה או האבידה, כשם שהוא קונה את הכפל בגניבה; ראה בסוגיא שם ביתר פירוט. ולפי זה פירשו הרשב"א וה"נמוקי יוסף" את לשון המשנה "או שאבדו", דזה קאי לענין יוקר ולא לענין כפל. **הרחבה בדין זכיית השומר בכפל**: א. **מאיזה טעם זוכה הוא בכפל**: במסקנת הגמרא מתבארים שתי לשונות בזה: האחת: "נעשה כאומר לו - המפקיד לנפקד - לכשתגנב ותרצה ותשלמני, הרי פרתי קנויה לך מעכשיו [בשעת משיכה] ". השניה: "נעשה כאומר לו: לכשתגנב ותרצה ותשלמני, סמוך לגניבתה קנויה לך", ולפי לשון זו אין הוא קונה על ידי המשיכה, שהרי עד שנגנבה הפרה כבר "כלתה קניינו", ואין הוא קונה אלא אם היתה הפרה בשעת הגניבה בחצירו של הנפקד, כי אז קנה אותה בחצר, וכמבואר בגמרא לקמן לד א. **ונחלקו הראשונים והאחרונים** בביאור מה שאמרו: "נעשה כאומר לו" - **לשון הריטב"א** לקמן לד א הוא: "פירוש, דקים להו לרבנן, שכן דעתם של בעלים, ואף על פי שלא פירשו כמי שפירשו דמי, הילכך כל ששילם ולא רצה לישבע, הרי הוא זוכה בגופה של פרה משעת משיכה [ללשון ראשון], וכשנגנבה פרתו של שומר הוא שנגנבה". **וב"נתיבות המשפט**" [קצז ד], כתב, דאף על גב שאין כאן דעת מקנה ולא דעת קונה, שהרי לא היתה כוונתם לשם קנין, מכל מקום מועיל, על

פי מה שהבין שם בדעת הש"ך [שנח א], שבאומדנא ודאית, קיימא לן יאוש שלא מדעת הוי יאוש, ומועיל לקנות בלי ידיעה ודעת [הביא דבריו ב"שיעורי רבי שמואל" אות רנו, וראה עוד אריכות בזה ב"אילת השחר" תחילת דף לד א] ; **ועל דרך זה מוכרח גם מדברי המהרש"א** לקמן לד א [הובאו דבריו בהערות שם], שתמה על רש"י שפירש לפי לישנא בתרא, שנעשה כאומר לו בשעת מסירה, והקשה המהרש"א: למה לו לומר בשעת מסירה, והרי יש לומר דנעשה כאומר לו סמוך לגניבה, וכוונתו היא, משום שאין כאן באמת מחשבה להקנות, אלא שמכל מקום מועיל, ואם כן למה לנו לומר שנעשה כאומר לו בשעת מסירה; [וראה מה שהובא בהערות שם, ליישב דעת רש"י בשם ה"קצות החושן", ומזה למדנו שכן הוא הפירוש גם לפי דעת ה"קצות החושן"]. **וב"שיעורי רבי שמואל"** אות רנו, **כתב לפרש בטעם רש"י שלא פירש כהמהרש"א**, כי לדעתו, חז"ל אמדו וירדו לסוף דעתו, שבשעה שמוסר לשמירה, יש בדעתו, דבאופן שהשומר ישלם, הרי הוא גומר בדעתו להקנותו את החפץ, וכל זה נכלל בעצם מעשה השמירה למסירה; [ומיהו ראה במהרש"א שם שהוכיח כשיטתו, ממה שאפילו בני המפקיד מקנים, ראה שם]. **והרשב"א** לקמן לד ב ד"ה שילם לבנים, **כתב**: "דהא מפקיד לא אקני ליה פרתו ממש, אלא ד"נעשה כאומר לו" אמרו, לומר, דלב בית דין מתנה בכך, משום דירדו חכמים לסוף דעתן של בריות, דכל דאית ליה בהמה או כלים ביד שומר ניחא ליה דלא נטרח בבי דינא, וליקנו שומרים כפילא דאתי מעלמא", וראה ב"שיעורי רבי שמואל" אות רנו שלדעתו היא תקנת חכמים; [ויש לעיין, שהרי בגמרא מבואר בהדיא שההקנאה היא בדרכי הקנינים, ואמרינן "כלתה קנינו", ונמצא שתיקנו חכמים שתועיל ההקנאה בלי דעת מקנה וקונה, וצריך תלמוד]. [**שיטת הירושלמי** היא, שדין המשנה נלמד מן הכתוב שנאמר: "אם המצא תמצא בידו הגניבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם", וכי אין אנו יודעין שאם ימצא הגנב ישלם שנים, ומה תלמוד לומר "שנים ישלם", אם אינו ענין לו תנהו ענין לשלפניו, כלומר לפרשת שומרים, והיינו בכי האי גוונא שנגנב מבית השומר; וראה מה שהביא והאריך בשיטת הירושלמי, ב"שיעורי רבי שמואל" אות רנ]. ב. **מאיזה טעם רוצה המפקיד להקנות את הכפל**: ברש"י בסוגיא מבואר, שהמפקיד משום שרוצה הוא להיות בטוח בקרן, לכן מקנה הוא לנפקד את הכפל, שעל ידי זה ירצה הנפקד לשלם לו; והקשו האחרונים: [ראה "אילת השחר" ו"ברכת אברהם"], שהרי מאותו טעם שהמפקיד מעדיף להיות בטוח בקרן מאשר להיות בספק כפל, גם הנפקד לא מעונין בזה יותר, ומה ימריצנו לשלם קרן ודאי, על מנת לזכות בספק כפל!? וראה מה שכתבו בזה. והנה בעיקר הדין הביא ב"ברכת אברהם" שיש לומר, שאין הכוונה משום שהמפקיד **מעונין** להקנות את הכפל, אלא שהמפקיד **מסכים** להקנות את הכפל לנפקד בתמורה לתשלומי השומר; והעיר, דלכאורה מוכח כן ממה שאמרו בתחילת הסוגיא שיש לומר שהמפקיד אינו מקנה אלא בבהמה דנפיש טירחא של הנפקד לשומרו, ולקמן לד ב מבואר, שהמפקיד מקנה את הכפל משום שעשה לו הנפקד נייח נפשיה. ג. **באיזה אופנים זוכה הנפקד בכפל**: **הנפקד זוכה בתשלומי הכפל** כששילם ולא רצה לישבע, בין באופן שהתברר לאחר זמן שהיא נגנבה שלא בפשיעתו, ובין **אם התברר שהיא נגנבה בפשיעתו**, [וראה ברמב"ן שכתב להכריח שהדין הוא כן, שאם לא כן האיך הוא זוכה בכפל, והרי היות ולא נשבע, יש לומר שמא פשע בה, ועל צד זה אינו זוכה בכפל]; **ואין הבדל אם טען שהוא פטור** מלשלם רק שאינו רוצה לישבע, **לבין אם הודה שהוא פשע** והוא חייב לשלם, כי היות והיה יכול לטעון שלא פשע ולישבע וליפטר ולא עשה כן, הרי הוא זוכה בתשלומי הגנב, וכמבואר כל זה בגמרא ובתוספות. **ואם באו עדים שפשע** - הנה בפשוטו משמע מלשון המשנה: "שהרי אמרו שומר חינם נשבע ויוצא", שאם באו עדים שפשע בה, ונמצא שלא היה יכול לישבע וליפטר, **כי אז אין הוא קונה את הכפל**; **וכן מבואר ברמב"ן** [הובא ב"שיטה מקובצת" כאן], שעיקר כוונת המשנה היא למעט אופן זה, ראה שם. **ומיהו הרשב"א** [הובא ב"שיטה מקובצת"] **חולק על הרמב"ן**, וכתב: "ואינו מחוור בעיני, אלא כל המפקיד בשעת פקדון מקני ליה פקדון למי שהפקדון אצלו סמוך לגניבתה [היינו כמבואר בסוף הענין שזכותו של השומר בכפל הוא משום שהמפקיד מקנה לו את הבהמה סמוך לגניבה אם ישלם], כל זמן שהוא משלם, ולא מסיק [המפקיד] אדעתיה לאקנויי בשאין שם עדים דוקא; **וכן מצאתי בירושלמי** וכו'"; וראה בריטב"א על המשנה שחלק עליו, וכתב, שסוגיית הבבלי אינה כהירושלמי. והרשב"א הקשה על עצמו מלשון הגמרא לקמן לד א "אי בעי פטר נפשיה", דמשמע דוקא משום שהיה יכול ליפטר, ולא כשבאו עדים, וכמבואר שם ששואל אינו קונה משום שאין לו במה לפטור את עצמו; ופירש: "דלאו למימר דהיכא דנגנבה בפשיעה - דלא מצי פטר נפשיה - לא קני כפילא, אלא אעיקר טעמא דמילתא קמהדר, לומר, דמפקיד מקנה כפילא לכל דמשלם ליה, ולא מטרח ליה [למפקיד, להזמינו לנפקד] לבי דינא, לכולהו שומרים קא יהיב דעתיה לאקנויי בשעת מסירה, בין שנגנבה באונס או בפשיעה, כיון דשייכי בהו צדדין דאי בעי פטרו נפשייהו, והילכך גמר דעתיה לאקנויי להו, כל היכא דלא מטרחו להו לבי דינא, בין שיאמר פשעתי בה, בין שיאמר נגנבה, והוא הדין נמי להיכא דאיכא עדים שפשע בה ונגנבה, דמעיקרא גמר ואקני ליה כל זמן דלא אטרחיה לבי דינא, הואיל ואיכא בהו צד פטור דאי בעו פטרי בהו נפשייהו; אבל בשואל דלית ביה אנפא למפטר ביה נפשיה:. לא אסיק אדעתיה לאקנויי ליה מעיקרא". **ואם באו עדים שנאנסה הבהמה - מבואר בירושלמי** [הובא ברשב"א וברי"ב על משנתנו], **שאינו זוכה בכפל**, **וכן**

המפקיד אצל חבירו בחינם **בהמה או כלים, ונגנבו או שאבדו**, [819] שהוא אינו חייב באחריותם, שאין שומר חינם חייב אלא בפשיעה - אם **שילם** הנפקד **ולא רצה לישבע** שנגנבה שלא בפשיעתו, ואף שהיה יכול לעשות כן, **שהרי אמרו: שומר חינם נשבע ויוצא**:

אם **נמצא הגנב** הרי הוא **משלם תשלומי כפל**, ואם נמצא שאף **טבח ומכר** הגנב, הרי זה **משלם תשלומי ארבעה וחמשה**. [820]

ולמי משלם הגנב: **למי שהפקדון אצלו**, כלומר: לשומר, כי המפקיד מקנה לו את הכפל, וכפי שיתבאר בגמרא, באיזה אופן חל קנין זה.

אבל אם **נשבע** הנפקד שהוא פטור מאחריות הפקדון, **ולא רצה לשלם** -

אם **נמצא הגנב** הרי זה **משלם תשלומי כפל**, ואם אף **טבח ומכר** הגנב, הרי זה **משלם תשלומי ארבעה וחמשה, ולמי משלם: לבעל הפקדון** שאת שלו גנב טבח ומכר. [821]

גמרא:

שנינו במשנה: המפקיד אצל חבירו בהמה או כלים:

דעת הרשב"א, אבל הריטב"א כתב שלדעת הבבלי אינו כן; [וראה ב"שיעורי רבי שמואל", אות רנ שהביא בשם הרידב"ז על הירושלמי, שמחלוקות הבבלי והירושלמי בכל זה הוא לשיטתם, והירושלמי לשיטתו שסובר בטעם ההקנאה שהיא מן התורה, וראה ב"שיעורי רבי שמואל" שם שהאריך בזה; ומיהו מלשונות הראשונים שהביאו דברי הירושלמי, אין נראה כלל כהבנת הרידב"ז]. ולשון הריטב"א בזה הוא: "נלמוד ממשנתנו ומגמרא דעלה, דכל היכא שיש עדים על פטורו ולא על חיובו, **ושילם ולא רצה לישבע לשקר** מקני ליה כפילא", ומבואר לכאורה מלשונו, שהוא מקנה לו את הכפל רק באופן שהנפקד מודה שהעדים שקרנים הם, ולכן הוא משלם, אבל אם נותן לו מתנה בעלמא אינו מקנה לו את הכפל, וזה הוא שכתב: "ולא רצה לישבע **לשקר**", ומבואר שלפי האמת שקר הוא שנאנסה; [ומיהו לשונו עדיין צריך ביאור: כיון שיש עדים שנאנסה מה שייך לומר: "**ולא רצה לישבע**", והרי אם כדברי העדים אינו צריך לישבע, ולפי דבריו שהודה מה תועיל שבועתו, וצריך תלמוד]; אך בהמשך דברי הריטב"א הביא ראיה שהוא זוכה בכפל ממה שאמרו בבבא קמא קח א, שאם נשבע ומכל מקום שילם אחר כך הרי הוא זוכה בכפל, ומה לי עדים ומה לי שבועה; ושם מיירי - כפי שפירש רש"י שם - ששילם לפנים משורת הדין, ואם כן הוא הדין בעדים שהוא זוכה בכפל אף כששילם לפנים משורת הדין. וב"ברכת אברהם" [ריש לד א אות ב וג], כתב, שלפי מה שכתב רש"י בעיקר טעם הקנאת הכפל, שהוא משום שהבעלים רוצים להקנות לו את הכפל, כדי שיהיו בטוחים בקרן; ולכאורה תמוה, כי למה ישלם הנפקד קרן כדי לזכות בספק כפל, והרי כשם שהבעלים מעדיפים ודאי קרן על ספק כפל, כך הנפקד מעדיף שלא לשלם עכשיו בודאי כדי לזכות בספק כפל; ובהכרח צריך לומר, שהנפקד רוצה בזה גם כדי שייפטר משבועה, או אפילו כשכבר נשבע כדי שלא יחשדוהו בנשבע לשקר; ואם כן הרי אין שייך לומר כן אלא כשבאמת צריך הוא לישבע, אבל כשיש עדים שהוא פטור, ודאי שאין שייך סברת רש"י; ולהסוברים שאף באופן זה מקנה הוא לו את הכפל, צריך לומר שאין הם סוברים כרש"י, אלא הטעם הוא משום שהבעלים מכירים לו טובה על כך ששילם ולא נשבע ליפטר.

[820] [מלשון המשנה נראה, שהמשנה באה ללמדנו שהגנב משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה, ואף שדין זה פשוט הוא, יש לפרש, דקא משמע לן, שאם כי אין גנב חייב אלא אם כן גנב מבית הבעלים, אבל אם גנב מבית הגנב אינו משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה, כמבואר בבבא קמא סב ב, ומשום שהדבר "אינו ברשותו" וכמבואר בבבא קמא סט ב; מכל מקום כשגנב מבית השומר הרי הוא חייב, שזה נקרא "ברשותו", וראה בתוספות בבבא קמא ע א ד"ה לא, שאכן הוכיחו ממשנתנו, שפקדון ביד שומר חשוב "ברשותו", מדמחייב הגנב בכפל; וראה ב"שיטה מקובצת" לד א ד"ה נעשה בשם הראב"ד; וראה פני יהושע על הסיפא של משנתנו "נשבע ולא רצה לשלם"].

[821] ב"פני יהושע" הקשה, לשם מה שנה התנא את הסיפא, שהרי דין פשוט הוא!? וראה שם כמה ביאורים בזה.

ומקשינן: **למה ליה** לתנא **למתני**: המפקיד אצל חבירו **בהמה**, **ולמה ליה למתני** גם **כלים**, והרי די אם היה שונה התנא את אחד מהם!?

ומשנינן: הן בהמה והן כלים **צריכי** להיות שנויים במשנתנו!

דאי תנא רק **בהמה** [אילו היה שונה התנא בהמה בלבד]:

הוה אמינא [הייתי אומר]: כשהפקיד אצלו **בהמה**, **הוא** [רק אז] **דמקני ליה כפילא** [מקנה המפקיד לנפקד את הכפל], **ומשום דנפיש טירחה** של בהמה [רב טרחתה של שמירת בהמה] **לעיולה ולאפוקה** [להכניסה ולהוציאה]; ומשום שטרח בה הנפקד הרבה, לכן מקנה הוא לו את תשלומי הגנב.

אבל כשהפקיד אצלו **כלים דלא נפיש טירחייהו** [אין טרחת הנפקד רבה בשמירת כלים] -

אימא, הייתי אומר **שלא מקני ליה** המפקיד את ה**כפילא**, ואף ששילם; לכך הוצרך התנא לשנות כלים.

ואי תנא רק **כלים** [אילו שונה היה התנא כלים בלבד]:

הוה אמינא: **כלים הוא דקמקני ליה** המפקיד לנפקד **כפילא**, **משום דלא נפיש כפלייהו** [אין כפל הכלים מרובה], כלומר: הרי אין הגנב משלם אלא כפל ולא ארבעה או חמשה כבהמה -

אבל בהמה, שיש בה יותר מתשלומי כפל, דהרי **כי טבח ומכר** הגנב **משלם תשלומי ארבעה וחמשה**, **אימא**: **לא מקני ליה** אפילו **כפילא**, וכל שכן את תשלומי הארבעה וחמשה. [822]

לפיכך **צריכא** הן בהמה והן כלים!

מתקיף לה רמי בר חמא על דין משנתנו: [823]

---

[822] יש לבאר את הסברא שמשום חיוב ארבעה וחמשה אינו מקנה לו אפילו את הכפל [וכדמשמע לשון הגמרא], שהוא משום שזכות הנפקד בכפל היא משום שהמפקיד מקנה לו את הבהמה, וממילא זוכה הוא בכפל ובארבעה וחמשה [וכפי שמתבאר בפשטות בהמשך הסוגיא]; ואם כן, אם יקנה לו את הבהמה לזכות בה את הכפל, הרי ממילא יזכה הנפקד גם בארבעה וחמשה אם יטבחנה הגנב, שהרי את של הנפקד הוא טובח, ולפיכך הייתי אומר, שאף את הכפל אינו מקנה לו].

[823] כן פירש רש"י; והריטב"א תמה על זה, שלשון "מתקיף לה" לא מצינו בשום מקום כקושיא על משנה!? [וראה בזה בהגהות מהר"ב רנשבורג, וב"אוצר מפרשי התלמוד"]. ולכן פירש, שעל המשנה לא הוקשה לגמרא, כי היה אפשר לפרש שתקנת חכמים היא, ולא הוקשה לגמרא אלא משום שבצריכותא של הגמרא מבואר שהמפקיד מקנה את הכפל.

[824] בתוספות הכריחו, שאף לפי סברת הגמרא בקושייתה [קודם שתירצה הגמרא, שהוא מקנה לו את הבהמה עצמה בשעת משיכה], אין הפירוש שהוא מקנה לו את הכפל במעות שהוא משלם, אלא שבשעת משיכה מקנה

והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ואיך מקנה המפקיד את תשלומי הגנב לנפקד קודם שנתחייב בהם הגנב!? [824] **ואפילו לרבי מאיר, דאמר: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם**, הרי **הני מילי כגון פירות דקל** [826] **דעבידי דאתו** [אמורים הם לבוא] - [825] **אבל הכא** בכפל של גניבה, שיש כמה ספיקות בדבר, אם אכן יגיע לידי תשלומי כפל, הרי אפילו רבי מאיר מודה שאינו יכול להקנותו עד שלא בא לעולם; והספיקות הם:

דף לד.

א. **מי יימר דמגנבא** [מנין שתיגנב הבהמה כלל]. [827]

ב. ואפילו **אם תימצי לומר דמגנבא, מי יימר דמשתכח גנב** [מנין שיימצא הגנב].

הוא לו את הבהמה לענין הכפל, ["פרה לכפילא"]. ומלשונו של רש"י בד"ה דמקני ליה כפילא: "הבעלים מקנים לשומר כפל העתיד להשתלם, כדאמר לקמן: שבשעה שמסרה לו לשמור, על מנת כן מסרה, שאם תגנב וירצה וישלם יהא כפל שלו", משמע, שביאור זה נכון אפילו לפי ההוה אמינא של הגמרא, ובהכרח כדברי התוספות; וביותר מבואר כן ברש"י לד א ד"ה מי יימר דמגנבא, שכתב: "דעל כרחך משעת מסירה בעי לאקנוייה, שמשכה ממנו על מנת כן", הרי שאף לפי ההוה אמינא מפרש רש"י, **שבמשיכת** הבהמה קנה את הכפל, ואם כן מוכח מדברי רש"י שהוא מפרש כהתוספות שלפי ההוה אמינא הוא מקנה לו את ה"פרה לכפילא". והוסיפו התוספות לפרש, שמכל מקום אין זה דומה ל"דקל לפירותיו" שאדם מקנה אותו אפילו לדעת חכמים הסוברים: אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ומשום שפירות דקל "עבידי דאתו". וראה ב"שיטה מקובצת" בשם תלמיד הר"פ, שכתב שם לפרש שהקנה לו "פרה לכפילא", וכתב על זה: "ולא נהירא, דאם כן מאי פריך והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, דכיון שהקנה פרה לכפילא, אין זה דבר שלא בא לעולם". וראה עוד ברשב"א בגיטין מב, שהקשה: למה לא אמרה הגמרא שהוא מקנה לו פרה לכפילא, וכתב שם שאינו יכול להקנות פרה לכפילא, כיון שאין הוא בא מגוף הפרה, ומזה נראה שאין הוא מפרש כדברי התוספות; וכן מוכח בדעת הרמב"ם, הסובר - לפי רוב האחרונים - שאף לפי המסקנא אינו קונה אלא פרה לכפילא, ואם כן הרי מוכרח שבהוה אמינא סברה הגמרא שהוא מקנה לו את הכפל עצמו.

[825] בפשוטו משמע, שלפירוש התוספות בסברת הגמרא בקושייתה - שכוונת המשנה היא, שהוא מקנה "פרה לכפילא", ואף לפי חכמים מה שאינו מועיל הוא משום דלא עבידי דאתו - קושיית הגמרא מתפרשת כך: בין לחכמים הסוברים שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אלא דקל לפירותיו או פרה לכפילא בלבד, ואפילו לרבי מאיר הסובר שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם ממש, כל זה אינו אלא בעבידי דאתו, **אך ראה מה שהאריך רבי עקיבא איגר בביאור דברי התוספות והגמרא**.

[826] א. עיקר מחלוקתם של חכמים ורבי מאיר היא בקדושין סג א, לענין המקדש את האשה לאחר שאתגייר, או לאחר שתתגיירי; לאחר שאשתחרר או לאחר שתשתחרר, וכיוצא בזה; ומזה יש ללמוד שנחלקו גם במי שמכר לחבירו פירות דקל שעדיין לא באו לעולם. ב. ואם תאמר: אם כן מה הוא זה שאמרה הגמרא "ואפילו לרבי מאיר וכו' הני מילי פירות דקל וכו'", והרי רבי מאיר לא אמר את דינו בפירות דקל!? ביאר הרשב"א, שהיות ורב הונא אומר לקמן סו ב שאדם מוכר פירות דקל לחבירו, וטעמו הוא משום שהוא סובר כרבי מאיר, לכן תלתה הגמרא את דברי רב הונא ברבי מאיר, כאילו רבי מאיר עצמו אמרה; וכתב, שכן פירש רש"י, ראה לשון רש"י בד"ה ואפילו. ג. עוד הקשה הרשב"א: והרי רבי מאיר אמר כן גם כשמקדש את האשה לאחר שאשתחרר או לאחר שתשתחררי, והרי אלו לא עבידי דאתו, דמי יימר שישחרר האדון אותו או אותה!? **וראה מה שביאר שם**.

[827] כתב רש"י: "מי יימר דמיגנבא, שעתיד ליגנב, דליקני ליה כפל משעת מסירה, דעל כרחך משעת מסירה בעי לאקנוייה, שמשכה ממנו על מנת כן", כלומר: הוקשה לרש"י, הרי בשעה ששילם הגנב, כבר ידוע שנגנבה, ולשון הגמרא "מי יימר דמיגנבא", הרי משמע שאין ידוע אם **תיגנב**, ולא שאין ידוע אם "**נגנבה**", ואם כן מאי קאמרה הגמרא!? ולזה ביאר רש"י, שההקנאה היא בשעת משיכת הפרה, כי משיכת הפרה היא זו שעושה את הקנין בכפל שעתיד לבוא, ובאותה שעה אכן אין ידוע אם תיגנב; ואף התוספות לג ב ד"ה כגון, הוכיחו מלשון זו של הגמרא, שאין הקנין על ידי המעות, אלא על ידי משיכת הפרה, וביארו את הטעם שאי אפשר לומר שהמעות קונים את הכפל, כי מעות אינן קונות.

ג. ואפילו **אי משתכח גנב, מי יימר דמשלם** [אפילו אם יימצא הגנב, שמא לא יהא חייב לשלם], כי **דלמא**: **מודי ומפטר** [שמא יודה קודם שיבואו העדים, וייפטר], שהמודה בקנס פטור, ואפילו באו עדים אחר הודאתו.[828]

אמר תירץ **רבא**: **נעשה כאומר לו**[829] המפקיד לנפקד בשעת מסירת הפקדון: **לכשתגנב, ותרצה ותשלמני, הרי פרתי קנויה לך מעכשיו**, וקנה אותה הנפקד במשיכת הפרה![830]

מתקיף לה רבי זירא:

אי הכי - כדבריך, שהוא מקנה לו את הפרה מעכשיו אם ישלמנה - **אפילו** את **גיזותיה וולדותיה** שהיו לה משעת פקדון ואילך,[831] **נמי** יקנה הנפקד אם נגנבה הבהמה לבסוף, שהרי הקנה לו המפקיד את הבהמה משעה שבאה לידו, **ואלמה** [ולמה] **תניא** בברייתא: **חוץ מגיזותיה וולדותיה**!?

אלא[832] **אמר רבי זירא**: **נעשה כאומר לו**: **חוץ מגיזותיה וולדותיה**.

---

[828] מחלוקת אמוראים היא בבבא קמא עה א, וסוגיית הגמרא כאן, היא כדעת רב, הסובר: "מודה בקנס ואחר כך באו עדים, פטור", וכדעתו קיימא לן להלכה, **תוספות**.

[829] כתב הריטב"א: "פירוש, דקים להו לרבנן שכן דעתם של בעלים, ואף על פי שלא פירשו כמי שפירשו דמי"; אך ראה את לשון הרשב"א לקמן לד ב ד"ה שילם לבנים, שכתב: "דהא מפקיד לא אקני ליה פרתו ממש, אלא ד"נעשה כאומר לו" אמרו, לומר, דלב בית דין מתנה בכך, משום דירדו חכמים לסוף דעתן של בריות, דכל דאית ליה בהמה או כלים ביד שומר, ניחא ליה דלא נטרח בבי דינא, וליקנו שומרים כפילא דאתי מעלמא".

[830] כתב רש"י: "נעשה כאומר לו בשעה שמסרה לו, דקים להו לרבנן, דניחא להו לבעלים שיהא בטוח בקרן על מנת שיהא ספק כפל העתיד לבוא של שומר, והרי היא כמסרה לו על מנת כן: שאם תיגנב, וישלם לו קרן, שתהא פרה קנויה לו משעה שמסרה, נמצא למפרע כשגנב הגנב [נראה דצריך לומר: "**כשגנבה גנב**", והה"א ניתקה ממקומה ונדבקה לתיבה הקודמת לה] של שומר היתה, דפרה כבר היא בעולם". ומה שכתב רש"י: "דקים להו לרבנן דניחא להו לבעלים שיהא בטוח בקרן על מנת שיהא ספק כפל העתיד לבוא של שומר", משמע שזה הוא דבר שנתחדש בתירוץ הגמרא, ולפי מה שסברה הגמרא עד השתא אינו כן; ולכאורה אינו כן, כי מה לי אם בשעת התשלום מקנה הוא את הכפל העתיד לבוא, ומה לי אם בשעת המסירה מקנה הוא את הבהמה אם ישלם את הקרן לאחר זמן, כך הוא בטוח בקרן בזה כמו בזה; ואין לומר ששיטת רש"י כהרשב"א שהובא בהערה קודמת, כי מכמה לשונות של רש"י משמע שאינו סובר כן, אלא הקנאה גמורה היא. וראה עוד על דברי רש"י אלו, לעיל לג ב הערה 1 אות ה.

[831] נתבאר על פי לשון רש"י, שכתב: "יזכה אף בגיזות וולדות שהיו לה משבאה לביתו"; ויש להסתפק בכוונתו, אם הכוונה לגיזות וולדות שנטענה ונתעברה לאחר הפקדון; או שכוונתו, למה שגזזו ממנה אחר הפקדון, ולולדות שילדה לאחר הפקדון.

[832] הש"ך בסימן רצ"ה סקי"א הביא מדברי הרמב"ם ותלמידי הרשב"א, שאת גוף הפרה אין הוא קונה [וכן דעת ה"בית יוסף"], אלא כפל ויוקרא בלבד [והיינו, שלפי מסקנת הגמרא, אינו מקנה לו אלא פרה לכפילא ולשבחא, וכמבואר באחרונים], והוא כתב שם לחלוק על זה, וקנה גוף הפרה, אלא שמשייר גיזות וולדות, [ולדעתו, גם הרמב"ם מודה לזה]. והביא ראיה לדבריו מדברי התוספות לעיל עמוד ב, שכתבו לפרש, שאף לפי ההוה אמינא של הגמרא, הרי הוא מקנה לו את הפרה לכפילא; והיינו, שהיות וכבר בהוה אמינא ידעה הגמרא שהוא מקנה לו את הפרה לכפילא, ובכל זאת הקשתה הגמרא שזה אינו מועיל, אם כן מה הועילה הגמרא בתירוצה, והרי גם לפי התירוץ אינו מקנה לו את הפרה עצמה, אלא את הפרה לכפילא ולכל שבח דאתי מעלמא; ובהכרח, שלפי תירוץ הגמרא, הרי הוא מקנה לו את גוף הפרה, [ומדברי רבי עקיבא איגר נראה דלא פשיטא ליה כהש"ך, ראה שם]; וראה עוד מה שכתב רבי עקיבא איגר לפרש את תירוץ הגמרא, לפי דעת הסוברים שאינו מקנה לו את גוף הפרה. [והנה לשון הגמרא הוא: "**אלא** אמר רבי זירא נעשה כאומר לו חוץ מגיזותיה וולדותיה", ולכאורה אינו מובן, שהרי לא בא רבי זירא אלא לפרש שמשייר גיזותיה וולדותיה, ואין זה תירוץ חדש שנאמר "אלא"; והניחא

ומאי פסקא, מנין לך לפסוק ולומר, שכל מפקיד רוצה להקנות את הבהמה כדי שיזכה בתשלומי הגניבה, ואינו רוצה להקנות אף את גיזותיה וולדותיה!? [833]

ומשנינן: **סתמא דמילתא** [כך הוא סתמו של דבר]: **שבחא דאתא מעלמא**, **עביד איניש דמקני** [שבח הבא למפקיד שלא מגוף הבהמה, עשוי אדם להקנות] כדי שיהא בטוח בתשלומי הגניבה.

אבל **שבחה דמגופא** של בהמה כגיזות וולדות, **לא עביד איניש דמקני** [אין אדם עשוי להקנותו]. **איכא דאמרי**: כך **אמר רבא**: **נעשה כאומר לו** המפקיד לנפקד: **לכשתגנב**

לפי דעת תלמידי הרשב"א יש לומר, דקושיית הגמרא היתה משום שסברה שהוא מקנה לו את הפרה כולה, ולכן הקשתה שיקנה גיזותיה וולדותיה, וחידש רבי זירא שאינו כן אלא שבחא הוא דמקני ליה; אבל לדעת הש"ך נמצא שאין רבי זירא אלא מוסיף לומר, שהוא משייר בקניית הפרה, ואם כן מה הוא לשון "אלא".

[833] לכאורה תמוה: כשם שלסברת הגמרא בתחילה, שהוא מקנה לו את הכפל או את הבהמה לכפילא, לא הוקשה לגמרא "מאי פסקא", ופשוט שאין הוא רוצה להקנות אלא כפל, כך נאמר אף לתירוץ הגמרא!? שהרי סיבת ההקנאה אינה משתנית בתירוץ, אלא צורת ההקנאה בלבד היא שמשתנית, והיות ואין רצונו להקנות לו את הגיזות והולדות, ויכול הוא לומר: "חוץ מגיזותיה וולדותיה", הרי פשיטא שכך הקנה; וראה בדברי רבי עקיבא איגר על התוספות שהקשה כן, ומדבריו שם נראה שלא קשה לו כן אלא להתוספות הסוברים, שבתחילה סברה הגמרא שהוא מקנה לו את הפרה לכפילא, אבל אם שלא כהתוספות אין מקום לקושיא זו; **וראה מה שיישב שם**, וראה עוד ב"אילת השחר".

[834] א. **כתב רש"י**: "נעשה כאומר לו, בשעה שמסרה לו". **וכתב על זה המהרש"א**, שלפי תירוץ זה של הגמרא, שהקנין נעשה על ידי "חצר" סמוך לגניבה, ולא על ידי משיכה, אם כן לא היה צריך רש"י לומר שנעשה כאומר לו בשעה שמסרה לו, אלא נעשה כאומר לו סמוך לגניבה; ביאור דבריו: "נעשה כאומר לו" אין הכוונה שהמפקיד חושב על כך, אלא שמכל מקום מועיל ההקנאה [**ראה מה שנתבאר בזה בהערה 2 לעיל לג ב**], ואם כן אין צריך לומר שנעשה כאומר לו כן בשעת מסירה, ודי אם נאמר שנעשה כאומר לו סמוך לגניבה שהרי היא שעת הקנין. **וב"קצות החושן"** [קפט א] **כתב ליישב דברי רש"י**, על פי מה שהביא שם מהרשד"ם בבבא בתרא [פה א ד"ה המופקדין], שאותה רשות שבה מונחים פירותיו של מפקיד רשות המפקיד הם, [כי "מסתמא הקנה לו נפקד למפקיד את רשותו לצורך פירותיו למכור ולמדוד פירותיו בביתו כדרך כל הנפקדים"]; ולפי זה באמת אין הנפקד יכול לקנות בחצר שהרי של מפקיד היא, ומה שמבואר בסוגייתנו שמועיל חצירו של הנפקד לקנות לו את הפרה, היינו משום ש"כיון דנעשה בשעת משיכת הפרה, כאומר לכשתגנב ותרצה ותשלמני פרתי קנויה לך סמוך לגניבה, הוה ליה כמפרש בשעת פקדון שבשעה הסמוכה לגניבה יצא מתורת פקדון לתורת מקח ולא הוי אלא כמפקיד לשלשים יום, דאחר שלשים יום הדרא חצר למריה קמא, אבל היכא דנותן לו סתם בתורת פקדון הרי הוא לעולם בתורת פקדון עד דמהדר ליה, וכי אמר לו אחר כך יהא קנוי לך לא קנה בחצר, דחצר דמפקיד הוי עד דמהדר ליה"; וזה הוא שכתב רש"י שאומר לו כן בשעה שמסרה לו דוקא, ראה שם; [ומיהו, ראה במהרש"א שהוכיח את שיטתו, מהסוגיא לקמן לד ב, שמבואר שם, שאף בני המפקיד מקנים את הכפל, והוא בהכרח על ידי הקנאת הכפל סמוך לגניבה]. **וב"אילת השחר" הקשה על** דברי **ה"קצות החושן"**: למה לא נוכל לומר שגם אם אומר לו סמוך לגניבה, הרי הוא מפסיק להיות שומר, וקונה!? וכתב לבאר, שה"קצות החושן" סובר, דכיון שנתן לו לשמור בלי הגבלת זמן, הוה ליה כאילו השכיר לו לצמיתות את חצירו, ואף אם תופסק השמירה סמוך לגניבה, עדיין לא זוכה הנפקד את מקום החפץ, אך ראה שם שתמה על זה. **וב"שיעורי רבי שמואל"** אות רנו מפרש בדעת רש"י, שההקנאה אינה נעשית בלא דעת המקנה, ובאמת הוא חושב בשעה שמוסרה לשמירה, שיקנה השומר את הבהמה אם ישלם, ולכן פירש דנעשה כאומר לו בשעת מסירת הפרה; וכפירוש הזה נראה מדברי רבי עקיבא איגר [בעמוד ב על דברי רש"י בשילם לבנים], שכתב שם על דברי רש"י אלו: שצריך לומר, "דעיקר האומד באמירת הבעלים רק בשעה שעשה מעשה למוסרו לו לשמור", ראה שם בקושייתו, וראה שם בתירוצו, ומה שכתב על זה ב"שיעורי רבי שמואל" אות רסו. ב. **שבח באבידה**, **מתי ואיך הוא קונה**: **כתב הריטב"א**: "ודוקא בגניבה אמרינן הכי ["נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני"], אבל באבידה [כלומר: לענין יוקר שהוא זוכה באבידה] דכל היכא דאיתא מצי מקני

ותרצה ותשלמני, **סמוך לגניבתה** תהא **קנויה לך**, ולא משעת פקדון כדעת הלישנא קמא.[834] ומפרשת הגמרא: **מאי בינייהו** [מה הנפקא מינה בין שתי הלשונות]? **איכא בינייהו**: א. **קושיא דרבי זירא**, שהקשה: "אי הכי אפילו גיזותיה וולדותיה נמי, אלמה תניא חוץ מגיזותיה וולדותיה", שהיא אינה קשה אלא ללישנא קמא, אבל ללישנא בתרא, משעה שקונה הוא את הפרה הרי הוא קונה אף את גיזותיה וולדותיה, ומה ששנינו: "חוץ מגיזותיה וולדותיה" היינו קודם הגניבה, שעדיין לא נקנתה לו הפרה לכלום.[835]

לה [כלומר: שאבידה מיקרי "ברשותו" ויכול הוא להקנותה לנפקד כשהיא אבודה הימנו], בשעת תשלומין דוקא מקנה לה", [וראה מה שהביא המגיה על הריטב"א הנדמ"ח משאר מקומות, שנראה מדברי הריטב"א שהוא סובר, דאבידה מיקרי "ברשותו"; וראה ברמב"ם פרק כב ממכירה שנראה מלשונו שם, שאבידה מיקרי "אינו ברשותו"; ומאידך גיסא, שיטת הרשב"א היא, שאפילו גניבה יכול אדם להקנות כשאינו ברשותו, ולא אמרו רק שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, ואם כן דברי הריטב"א ייתכנו גם לשיטתו; וב"קצות החושן" סימן רצה סק"ג, כתב, שמדברי הפוסקים אין נראה כמו שכתב הריטב"א, ולפי זה יש לומר בשיטתם, שהוא משום שהם סוברים שגם אבידה נקראת "אינה ברשותו", וכשיטת הרמב"ם, ועל שיטת הרשב"א חלקו כל הראשונים, ולכן לא כתבו הפוסקים כהריטב"א]. ואין כוונת הריטב"א כפי שהיה נראה מפשטות לשונו, שבגניבה לכן אין אנו אומרים שהוא מקנה לו בשעת תשלומין, משום שהבהמה כבר אינו ברשותו, ואינו יכול להקנותה; שזה אינו, כי אף אם היה יכול להקנות את הבהמה כשאינה ברשותו, הרי לא יועיל לקנות את הכפל, שהרי הבהמה כבר נגנבה ומה יועיל שיקנה עכשיו את הבהמה; אלא כוונתו לומר, שלענין יוקר אין אנו צריכים שיקנה סמוך לאבידה, וכיון שאבידה מיקרי ברשותו, אם כן שפיר יש לפרש שהוא מקנה את הבהמה בשעת התשלומין. וראה לקמן לה א בסוגיא דכיפי [שהיא הסוגיא של יוקר באבידה], שהריטב"א אכן מפרש שם, שהנידון הוא דוקא ביוקר שבא אחר התשלום, אך בתוספות שם משמע, שהנידון הוא אפילו ביוקר שנתייקר קודם התשלום; וראה ב"קצות החושן" סימן [רצה ג] שכתב על דבריו: "ונראה מדברי הפוסקים שלא חילקו בכך". וב"קצות החושן" שם תמה על דבריו: האיך יקנה את הפרה בשעת התשלומין, והרי מעות אינם קונות במטלטלין, [**ראה גם בתוספות לעיל לג ב** שנדחקו מכח זה לפרש, שאף לפי ההוה אמינא שבגמרא, אינו מקנה לו במעות]; והמגיה על הריטב"א הנדמ"ח הביא מ"פרי יצחק" סימן מז, שתירץ, דהיכא שפירש בהדיא שיקנה במעות, הרי הוא קונה, ראה שם. [והנה ב"חידושי רבי שמעון" סימן כד, על דברי התוספות שהקשו לפי ההוה אמינא בגמרא, איך קונה הוא את הכפל במעות, והרי מעות אינם קונות - ביאר את קושייתם, שאם כי עכשיו אין מה למשוך, מכל מקום לא דמי למה שכתב בהגהות אשר"י לפרק הזהב, דהיכא דליתא מה למשוך כגון שמקנה לו עובר, שבאופן זה גם מעות קונות, והחילוק הוא, כי שם בשעה שמקנה לו את העובר אינו יכול למשוך, אבל כאן שמקנה את הכפל לכשיבוא לעולם, ואז יהא מה למשוך, אין מועיל קנין המעות משום שהוא מקדים למכור לו קודם שיכול למשוך; ולפי זה יש לומר, שבמקנה לו פרה אבודה, כיון שאינו יכול למושכה שאינו יודע היכן היא, בזה מועיל גם קנין מעות לפי דעת הגהות אשר"י; אלא שב"קצות החושן" כתב שם: "בגמרא משמע להדיא דאינו קונה בלי משיכה, דהא להך לישנא דנעשה כאומר לו סמוך לגניבה לא קנה בעומד באגם, אלמא דבעי קנין דוקא ומעות אינו קונה", וצריך ביאור, דודאי לענין כפל שהוא צריך לקנות את הפרה לפני הגניבה, אין שייך שיקנה במעות שהוא משלם אחר הגניבה, מה שאין כן לענין יוקר, וצריך תלמוד].

[835] ביארו האחרונים [**ראה** "אוצר מפרשי התלמוד" ד"ה איכא בינייהו], שכוונת הגמרא היא, שלפי לישנא קמא, כיון דצריכים אנו לומר ליישב את קושיית רבי זירא שאומר לו "חוץ מגיזותיה וולדותיה", אם כן לעולם אינו קונה את הגיזות והולדות, [ומיהו יש הסוברים, שאף לפי לישנא קמא זכה בגיזות וולדות משעת הגניבה, ראה שם ד"ה אלא אמר], ואילו לפי הלישנא בתרא, משעה שקונה את הכפל דהיינו משעת גניבה, הרי הוא קונה גם את הגיזות והולדות. ולכאורה, לפי מה שנתבאר בהערה 6 לעיל מלשון "אלא", שקודם קושיית רבי זירא היינו סבורים, שקנה את כל הפרה ממש, ורבי זירא חידש מכח קושייתו, שלא קנה את גוף הפרה אלא את שבחה, [לדעת החולקים על הש"ך, שהובא בהערה שם]; אם כן - ללישנא בתרא - לא רק שקונה את גיזותיה וולדותיה משעת גניבה, אלא שמאותה שעה קנה את גוף הפרה, שהרי מכח קושיא דרבי זירא חזרה בה הגמרא מהקנאת גוף הפרה, וללישנא בתרא, הדרינן למילתין שקנה את גוף הפרה, וכן משמע מלשון הרא"ש בפסקיו סימן א, שכתב, דללישנא בתרא: "לאחר גניבה כולה דידיה הוא", ואין שייך כל כך לומר "חוץ מגיזותיה וולדותיה"; וכן

ב. **אי נמי** איכא בינייהו: כגון **דקיימא** הבהמה **באגם** [שאינו מקום קנין לנפקד] בשעת גניבה, שלפי לישנא בתרא אין הנפקד יכול לזכות בה.[836]

שנינו במשנה: **שילם ולא רצה לישבע**, שהרי אמרו שומר חנם נשבע ויוצא, נמצא הגנב משלם תשלומי כפל, טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה, למי משלם למי שהפקדון אצלו:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:

זו ששנינו במשנתנו, שאם "שילם ולא רצה לישבע" זוכה הוא בתשלומי הגנב, **לא** "**שילם**" **שילם ממש** קודם שנמצאה הגניבה, **אלא כיון שאמר**: **הריני משלם**, **אף על פי שעדיין לא שילם** כשנמצא הגנב, הרי הגנב משלם את תשלומיו לנפקד.

ומקשינן מהא ד**תנן** במשנתנו:

שילם ולא רצה לישבע ... נמצא הגנב משלם ... למי משלם למי שהפקדון אצלו", ומשמע: **שילם** קודם שנמצא הגנב, **אין** אכן זוכה הוא בתשלומי הגנב, אבל אם **לא שילם** קודם שנמצא הגנב, **לא** זוכה הוא בתשלומי הגנב, ותיקשי לרבי יוחנן!?[837]

ומשנינן: והרי אדרבה **אימא סיפא** דמשנתנו: "**נשבע ולא רצה לשלם**, נמצא הגנב משלם ... למי משלם לבעל הפקדון", ומשמע: **טעמא דלא רצה** הנפקד לשלם, אז אינו זוכה בתשלומי הגנב, **הא רצה** הנפקד לשלם, **אף על פי** שעדיין **לא שילם**, זכה הנפקד בתשלומי הגנב, וכדברי רבי יוחנן -

אלא בהכרח ד**מהא** - מלשון משנתנו - **ליכא למשמע מינה**, אין להוכיח לא לכאן ולא לכאן.

תניא כוותיה דרבי יוחנן:

משמע בלשון הרא"ש שב"שיטה מקובצת" לקמן לה א ד"ה וכתב הרא"ש, הובא לשונו בהערה שם. וראה בריטב"א שהקשה, ללישנא בתרא למה הוצרכה הברייתא לומר: "חוץ מגיזותיה וולדותיה" [כלומר: הרי ללישנא בתרא משעת גניבה מקנה הוא את הבהמה, ומאותה שעה מקנה הוא אף את גיזותיה וולדותיה, ובהכרח שהברייתא ממעטת את הגיזות והולדות שקודם הגניבה, וזה הרי פשיטא; ומטעם קושיא זו הכריח הרא"ש בפסקיו, שהלכה כלישנא קמא]!? וביאר, שהברייתא באה להשמיענו, שאינו מקנה משעת משיכה כהלישנא קמא, אלא משעת גניבה בלבד, כהלישנא בתרא.

[836] פירוש, דכיון שאין ההקנאה אלא סמוך לגניבה, אי אפשר שיקנה, על ידי המשיכה שמשך בשעת הפקדון, כי "האומר לחבירו משוך פרה זו ולא תיקני לך אלא לאחר שלשים לא קנה", והטעם הוא משום ד"כלתה קניינו", שאין המשיכה קיימת בשעת קנין, ואם כן צריך הוא לקנות על ידי חצירו סמוך לגניבה, ואם קיימא באגם אינו קונה, נתבאר על פי רש"י.

[837] כתב הריטב"א, שאף כי רבי יוחנן על משנתנו הוא שאמר: "לא שילם שילם ממש", מכל מקום "אנן בעינן לומר דמתניתין לא דאיק הכי, וכיוצא בזה יש בתלמוד", [וראה עוד בזה ב"אוצר מפרשי התלמוד" ד"ה א"ר חייא].

השוכר פרה מחבירו, ונגנבה והוא חייב עליה [838] **ואמר הלה** [השוכר]: אכן נגנבה הבהמה, **והריני משלם ואיני נשבע** לשקר שנאנסה, **ואחר כך נמצא הגנב**, הרי הגנב **משלם תשלומי כפל לשוכר**.

הרי למדנו, כי אף שנמצא הגנב קודם ששילם, אלא שאמר: "הריני משלם", זכה בתשלומי הכפל.

אמר רב פפא:

שומר חנם - החייב על פשיעה בלבד - **כיון שהודה ואמר**: "**פשעתי**" **מקנה ליה** המפקיד לנפקד **כפילא**, דהרי **אי בעי פטר נפשיה** בטענת ושבועת **גניבה** [שהרי היה יכול ליפטר בטענה ושבועה שנגנבה], ולא עשה כן. [839]

שומר שכר - החייב אף על גניבה ואבידה ופטור על אונס - **כיון שהודה ואמר**: "**נגנבה**", **מקנה ליה** המפקיד **כפילא**, דהרי **אי בעי פטר נפשיה** בטענת ושבועת **שבורה ומתה**, שהם אונס ופטור עליהם.

אבל **שואל שאמר**: "**הריני משלם**" [840] **לא מקני ליה** המשאיל **כפילא**, כי **במאי הוה ליה למפטר נפשיה** [כי במה היה יכול לפטור את עצמו]!? הלוא רק בטענת "**מתה מחמת מלאכה**", **ומתה מחמת מלאכה** דבר **שלא שכיח** הוא, ואין נוח לו לטעון טענה כזו. [841]

---

[838] כן פירש רש"י; והיינו שלדעת תנא זה שוכר כשומר שכר דמי שהוא חייב בגניבה. וב"קצות החושן" סימן רצה סק"א, תמה על דברי רש"י, שהם נגד סוגיא מפורשת בבבא קמא נז א, שמבואר שם, דמדקתני "והריני משלם ואיני נשבע" משמע, שאם היה רוצה היה יכול לישבע וליפטר על טענה זו עצמה שהוא טוען עכשיו [ולא כמו שפירש רש"י, שלא רצה לישבע לשקר], ומפרש לה הגמרא בתחילה, דמיירי באופן שטען טענת לסטים מזויין שהוא גנב וחייב כפל, ומכל מקום השוכר פטור עליו כיון שהוא אנוס; ודוחה שם הגמרא, שלסטים מזוין באמת גזלן הוא, ואינו חייב כפל, אלא שברייתא זו סוברת ששוכר פטור בגניבה, וטען טענת גנב ולא לסטים. וראה שם ב"קצות החושן" שדחה מכח הסוגיא הנזכרת את הוכחת הב"ח מברייתא זו, שהטוען טענה שהוא חייב בה, אין די במה שהודה שהוא חייב, אלא צריך שיאמר "הריני משלם"; והוכיח כן מברייתא זו, שהרי הודה שנגנבה והיא טענה המחייבתו, ומכל מקום הוצרכה הברייתא לומר שאמר "הריני משלם"; וכתב ב"קצות החושן", שלמבואר בסוגיא בבבא קמא אין מכאן ראיה.

[839] הקשה בחידושי הריטב"א [הישנים]: מאי קא משמע לן רב פפא בזה, והרי כבר שמענו כן ממשנתנו!? וביאר, שממשנתנו לא שמענו אלא כשמשלם לפנים משורת הדין, אבל כשהודה שפשע, ומן הדין משלם, זו לא שמענו ממשנתנו, וזה הוא חידושו של רב פפא בזה. וב"קצות החושן" סימן רצ"ה סק"א כתב ליישב, שרב פפא השמיענו, שכשהודה ואמר "פשעתי", שוב אינו צריך להוסיף "הריני משלם", אלא בהודאתו שפשע די בזה, [וטעמו, כי מאחר שהודה, הרי יכול להביאו לבית דין שישלם לו, ודי בזה], וראה שם שהאריך בדין זה, והביא ראיות לכאן ולכאן, אם כשהודה צריך להוסיף ולומר "הריני משלם", וראה הערה 12 שמרש"י מוכח שלא כדברי הקצה"ח.

[840] לשון הגמרא צריך ביאור: שהיה לו לנקוט אותו לשון שנקט בשומר חינם ושומר שכר, דהיינו שהודה ואמר נאנסתי, ולמה נקט "הריני משלם", [וביותר צריך עיון לפי שיטת התוספות בעמוד זה סוף ד"ה ללישנא, ראה שם], וראה מה שכתב ב"תורת חיים" [הובא ב"אוצר מפרשי התלמוד"].

[841] הקשו הראשונים ב"שיטה מקובצת", והרי אף שואל היה יכול ליפטר בטענת "לא היו דברים מעולם", ותירצו, שאינו מקנה לו את הכפל, אלא אם היה יכול ליפטר בטענה, שהוא פטור עליה מדין שומר, ולא בטענת "לא היו דברים מעולם"; וב"אילת השחר" ביאר את הסברא בזה, שאינו מקנה לו אלא על טענה שאין המפקיד יכול להכחישו, שהוא אינו יודע מה נעשה בבהמה, אבל לא בטענה שהמפקיד יודע שהנפקד משקר. ובדבריו יתיישב, מה שיש להקשות: לפי מה שכתב הראב"ד בעמוד ב גבי שילמו בנים, שהאב מקנה את הכפל גם לבנים שלא

איכא דאמרי: אמר רב פפא:

שואל נמי, כיון שאמר: "**הריני משלם**" **מקני ליה** המשאיל **כפילא**, דהרי **אי בעי** שואל **פטר נפשיה בטענת** "**מתה מחמת מלאכה**", ואף שאינו שכיח.

אמר ליה רב זביד לרב פפא: **הכי אמר אבוי**: **שואל** אינו זוכה בתשלומי הגנב, **עד שישלם**, אבל באמירת "הריני משלם" לבד, אינו מקנה לו את הכפל!

ומפרשינן: **מאי טעמא**: **הואיל** ושואל **כל הנאה** - של הדבר השאול - **שלו** הוא, לכן **בדיבורא** בעלמא **לא מקני ליה** המשאיל **כפילא**, שהרי מתוך שכל הנאה שלו צריך היה להניח דעתו של משאיל שהשאילה לו בחנם, ולא עשה לו שום טובה במה שאמר "הריני משלם". [842]

תניא כוותיה דרב זביד ודלא כרב פפא:

השואל פרה מחבירו, ונגנבה, וקידם השואל ושילם, ואחר כך נמצא הגנב, משלם תשלומי כפל לשואל, הרי שאין השואל זוכה בתשלומי הגנב אלא כששילם קודם שנמצא הגנב, ולא די באמירת "הריני משלם".

ומוסיפה הגמרא: **ללישנא קמא דרב פפא** - שאמר: שואל שאמר "הריני משלם" לא מקני ליה כפילא, במאי הוה ליה למיפטר נפשיה, במתה מחמת מלאכה, מתה מחמת מלאכה לא שכיח - **ודאי לא הויא תיובתא** מברייתא זו, אף שלכאורה מבואר בברייתא, שאף שואל זוכה בתשלומי הגנב, מכל מקום לא הויא תיובתא, כי:

רב פפא לא אמר אלא, שאם אמר "הריני משלם" לא מקני ליה כפילא, אבל אם קידם ושילם, מודה רב פפא שהוא זוכה בכפל, ולא קשה מן הברייתא. [843]

נתחייבו כלל בדין שמירה [הובא בהערות שם, ודלא כרש"י המפרש שם שהגניבה היתה בחיי האב], שלפי שיטתו אין לומר שהוא דין מסויים שאינו מקנה את הכפל אלא על פטורים מדין שמירה, שהרי לבנים הוא מקנה את הכפל, אף שאינם שומרים כלל, ולפי פירושו של ה"אילת השחר, ניחא. וראה עוד ברש"ש שהקשה: הרי יכול לפטור את עצמו בטענת שמירה בבעלים, וראה מה שיישב; וכתב ב"אילת השחר" שסברתו קרובה לדברי הרש"ש.

[842]א. מכאן משמע, שטעם הקנאת המפקיד הוא משום שעשה לו טובה, ואילו לעיל בד"ה נעשה כאומר לו, כתב רש"י שהסיבה היא משום שעל ידי הקנאה זו מבטיח המפקיד את עצמו, שלא יפטור השומר או השואל את עצמו; וראה עוד בזה לעיל לג ב הערה 2, וראה עוד בהערה 17. ב. כתבו התוספות, שלפי טעם זה, הוא הדין כשהתנה להיות דינו כשומר חינם, אינו זוכה באמירת "הריני משלם", שהרי כל הנאה שלו, אבל לפי הטעם הראשון, משום שטענת מתה מחמת מלאכה לא שכיח, אם כן שואל שהתנה להיות כשומר חינם, דינו כשומר חינם שהוא זוכה בתשלומי הכפל, שהרי היה יכול ליפטר בטענת גניבה ואבידה.

[843]נתבאר על פי גירסת רש"י ופירושו; אבל רבינו חננאל בתוספות גרס: "ללישנא קמא דרב פפא **ודאי הויא תיובתא**", כי אין מקום לחלק בין אמר "הריני משלם", לבין אם שילם, כיון שטעמו של רב פפא הוא מחמת שמתה מחמת מלאכה לא שכיח. ובביאור שיטת רש"י [וכן דעת התוספות], כתב ב"נתיבות המשפט" סימן רצ"ה סק"ג, שחילוק יש בין אומר "הריני משלם", לבין משלם, שבאומר "הריני משלם", אין זכייתו אלא משום שהיה יכול לפטור את עצמו, ואם לא היה יכול לטעון כן משום שהיא טענה דלא שכיחא, אינו זוכה; אבל כששילם - סובר רש"י - כשיטת הרשב"א [במשנה, ונחלק שם על הרמב"ן], שאפילו אם לא היה יכול לפטור את עצמו בטענה אחרת, וכגון שיש עדים שהוא פשע בה, אפילו הכי זכה בה, היות ולא הטריחו למפקיד לקחתו לבית דין, [וראה שם ברשב"א, שביאר לפי שיטתו את לשון משנתנו: "שהרי אמרו שומר חינם נשבע ויוצא", דמשמע לכאורה: זה

אבל **ללישנא בתרא** דרב פפא - שאמר: שואל נמי, כיון שאמר "הריני משלם" מקני ליה כפילא - **לימא תיהוי תיובתיה** מברייתא זו!? שהרי בברייתא זו שנינו: "קידם השואל ושילם", ומשמע שבדיבורא בעלמא לא מקני ליה כפילא!?

אמר לך רב פפא:

מי אלימא הברייתא **ממתניתין**, **דקתני** במשנתנו "**שילם**", **ואוקימנא ב**"**אמר**", [וכי הברייתא "חזקה" יותר מן המשנה, שבה אנו נדחקים לפרש את לשון "שילם" דהיינו שאמר "הריני משלם"]!?

הכא נמי בברייתא, אף על גב ששנינו: "קידם השואל ושילם", נפרשנה **באמר** בלבד ועדיין לא שילם, ולכן אין הוא זוכה בכפל.

ומקשינן עלה: **מי דמי** [וכי דומה לשון הברייתא ללשון משנתנו]!?

התם במשנתנו **לא קתני**: "**קידם** ושילם" אלא "שילם" לבד, אבל **הכא** - בברייתא - הרי **קתני** "**קידם**"!

ומשנינן: אמר לך רב פפא: **מאי** "**קידם**"? **קידם ואמר!**

ותמהינן עלה: **הא מדקתני** בברייתא הראשונה שנזכרה לעיל **גבי שוכר**: "**ואמר** הלה הריני משלם", ואילו **גבי שואל** קתני בברייתא זו "**וקידם** השואל ושילם", הרי **שמע מינה** - משינוי הלשונות - דגבי שואל **דוקא** קידם ושילם **קתני**, אבל אם אמר בלבד, לא זוכה בכפל!?

אמר לך רב פפא: **מידי גבי הדדי תניא** [וכי אטו שתי ברייתות אלו נשנו בבית המדרש כאחת]!? עד שאתה בא להוכיח משינוי הלשון ש"קידם ושילם" הוא בדוקא.

שייליגהו לתנאי דבי רבי חייא ודבי רבי אושעיא, [שאלו לתנאים שבישיבת רבי חייא וישיבת רבי אושעיא] שהם היו מסדרי הברייתות: האם נשנו שתי ברייתות אלו כאחד?

ואמרי: **גבי הדדי תניין** [כאחד נשנו]!

ואכן תיקשי מן הברייתא ללישנא בתרא דרב פפא.

מקדימה הגמרא לספיקותיה הבאות בדין משנתנו, שדין זה **פשיטא** הוא, שאם **אמר** בתחילה "**איני משלם**", **וחזר** בו הנפקד [844] **ואמר**: "**הריני משלם**", הרי זה זוכה בתשלומי הגנב, **דהא קאמר**: "**הריני משלם**", ואף שמתחילה לא רצה לשלם!

אלא - מה שיש להסתפק הוא:

הוא טעם זכייתו]. ולפי פירושו של בעל "נתיבות המשפט" [שהוא מחודש מאד], יש מקום ליישב את התמיהה שבהערה 16.

[844] היינו שהודה מעצמו, בלי שהטריח את המפקיד להביאו לבית דין.

דף לד:

א. אם **אמר** תחילה: "**הריני משלם**" (תחילת העמוד) **וחזר בו ואמר**: "**איני משלם**", **מאי** יהיה דינו בזכיית תשלומי הגנב?

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן: **מהדר קא הדר ביה** [אכן כוונתו לחזור בו מהסכמתו], ואם כן אינו זוכה.[845]

או דלמא: עדיין **במילתיה קאי** [בדיבורו הוא עומד], ומה שאומר עכשיו: "איני משלם", **דחויי הוא דקא מדחי ליה** למפקיד, כי רוצה הוא לדחות את זמן תשלומיו, ואם כן לא פקעה זכותו בתשלומי הגנב.

ב. עוד מסתפקת הגמרא: **אמר** האב הנפקד: "**הריני משלם**", **ומת** קודם שהספיק לשלם, **ואמרו בניו**: **אין אנו משלמין**, **מאי** יהיה דינן בזכיית תשלומי הגנב?

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן**: **מהדר קא הדרי בהו** [חזרו בהם בניו ואין בדעתם לשלם], ואם כן לא זכו בתשלומי הגנב.

או דלמא: **במילתא דאבוהון קיימי** [עומדים הם בדיבור אביהם, ובדעתם לקיימה], **ודחויי הוא דקא מדחו ליה** זמנית.

ג. עוד מסתפקת הגמרא: אם **שלמו בנים** של הנפקד שמת אחר שנגנבה,[846] **מאי**?

וצדדי הספק הם:

מי מצי אמר להו המפקיד: **כי אקנאי כפילא**, **לאבוכון דעבד לי נייח נפשאי** [פעמים רבות עשה לי קורת רוח], [847] אבל **לדידכו** [לכם הבנים] שלא עשיתם לי קורת רוח **לא**.

---

[845] ראה שתי שיטות בתוספות, אם יכול לחזור בו, או שאינו יכול לחזור בו, ומכל מקום כיון שרוצה לחזור בו ומטריח את המפקיד לירד עמו לדין, לכן לא מקני ליה כפילא.

[846] א. פירש רש"י: "והאב לא הספיק לומר הריני משלם עד שמת"; פירוש: שאם כבר אמר הריני משלם, הרי מבואר לעיל שבזה פשיטא שאם לבסוף שילמו הבנים קנו הבנים את הכפל, ואם כן מה מסתפקת כאן הגמרא; אלא הכא במאי עסקינן בשלא אמר האב "הריני משלם" ואין הבנים זוכים בכפל מחמת אמירת האב, ומסתפקת הגמרא אם די בתשלום הבנים לבד בלא אמירת האב. ב. מבואר מדברי רש"י, שהוא מפרש את האיבעיא באופן שהגניבה היתה בחיי אביהם, ופירשו אחרונים בטעם הדבר, כי אם נגנבה לאחר מיתת האב, הרי כשמת פקעה שמירתו ואין מוטל על הבנים לשומרה ולא לשלם על גניבתה, וכל ששילם שלא מחמת דין שמירה אינו זוכה בכפל. אבל הראב"ד ב"שיטה מקובצת" ד"ה וז"ל הראב"ד, כתב: "שנגנבה קודם שמתו האבות וכו', ואיכא נמי למימר, שלמו בנים, ואפילו מת אביהן ואחר כך נגנבה, כיון דמשלמי מאי דלא מחייבי, אף לדידהו מקנה להו סמוך לגניבתה, שהרי בידו להקנות להן מעכשיו".

[847] א. כן פירש רש"י; [ויש לעיין: וכי דין משנתנו הוא דוקא בנפקד שעשה פעמים רבות קורת רוח למפקיד!? וראה מה שכתב ב"אילת השחר"]. ב. בפשוטו צריך לומר - לפי שיטת רש"י שהגניבה היתה בחיי האב - בביאור לשון הגמרא: "מצי אמר להו כי אקנאי כפילא לאבוכון דעבד לי נייח נפשא, **לדידכו לא**", שאין הכוונה לומר שאין המפקיד מקנה את הכפל לבנים; שהרי אפילו אם הם זוכים בכפל, אין הכוונה שהאב מקנה **להם** את הכפל, שהרי הזכות בכפל היא על ידי זכייה בגוף הפרה משעת מסירה או סמוך לגניבה, והיות והיתה הגניבה בחיי האב, אין אנו דנים אלא אם המפקיד **הקנה לאב** אם ישלמו בנים, ואם כן אין שייך לצדד ולומר שאינו מקנה את הכפל לבנים, שהרי אין זה הנידון; אלא כוונת הגמרא היא, שאין הוא מקנה לאב את הפרה בשעת מסירה או סמוך לגניבה, אלא אם ישלם הוא, אבל אם ישלמו הבנים ואילו הוא לא אמר ולא שילם, כי אז אינו מקנה לאב את הפרה; ומיהו, אם היינו מפרשים את האיבעיא כשיטת הראב"ד שהגניבה היתה לאחר מיתת האב, מתבאר לשון הגמרא כפשוטה,

או דלמא: לא שנא. [848]

וכפי הלישנא בתרא דלעיל, שההקנאה היא סמוך לגניבה. ג. וראה ב"פני יהושע" בדבריו על דברי התוספות ד"ה הריני, שהוא מפרש את ספק הגמרא ב"שילמו בנים", שאין הגמרא מסתפקת לומר שעל ידי תשלום הבנים זכה האב בפרה סמוך לגניבה, ונתחייב לו הגנב כפל ומורישה לבניו, אלא שספק הגמרא הוא: אם מעיקרא הקנה המפקיד את הפרה לבניו סמוך לגניבה, שכאילו התנה כן מעיקרא שאם ישלמו בניו הרי הפרה קנויה להם סמוך לגניבה; ולפי פירוש זה ניחא לכאורה לשון הגמרא כפשוטה. [ראה שם שמפרש כן בדברי ה"כסף משנה"; ומיהו האחרונים חלקו עליו בהבנת דברי ה"כסף משנה", ראה "חידושי רבי שמואל" אות רסב שכתב על דבריו, שאין לשון ה"כסף משנה" משמע כן, ופירש דבריו באופן אחר, וכדבריו פירש ב"אור שמח" פרק ח הלכה ה משאלה ופקדון, ולפי דבריהם אדרבה מוכרח מדברי ה"כסף משנה", שאין זה הספק, אלא אם האב קנה את הפרה; וראה עוד בדברי רבי עקיבא איגר על הגמרא ד"שילם לבנים", שמבואר מדבריו, שאינו מפרש בדברי ה"כסף משנה" כהבנת ה"פני יהושע"; **וראה עוד** ב"חברותא" שעל דברי התוספות ד"ה הריני, ובהערות שם].

[848] מרש"י בד"ה שלמו בנים לבנים מהו, נראה, שהספק של הגמרא הוא, משום שדי במה שעשה אביהם נחת רוח, ראה שם.

[849] א. **כן פירש רש"י** את הבעיא הזו [אף שגבי "שלמו בנים" פירש רש"י שמת אביהם אחר שנגנבה], והיינו משום, שבלשון הגמרא בצדדי הספק נראה, שהספק הוא: **אם בני המפקיד מקנים** משום הניחותא שעשה לאביהם, [ולא, אם האב היה דעתו להקנות אם ישלם לבניו], והבנים אינם יכולים להקנות אלא עד שעת גניבה, אבל לאחר גניבה אינם יכולים להקנות את הבהמה שאינה ברשותם, ואם כן בהכרח שספק זה הוא באופן שבשעת הגניבה היתה הבהמה שלהם; **כן ביאר המהרש"א בדעת רש"י**, ועל דרך זה פירש גם בדברי התוספות בהמשך הסוגיא גבי שאל מן האשה, [ראה דבריו שם]. ב. **וה"מגיד משנה"** [שאלה ופקדון ח ה], הביא **בשם הרשב"א בדעת רש"י**, שאם נגנבה בחיי האב, כי אז פשיטא שקנה הנפקד את הכפל; ופירש רבי עקיבא איגר [ד"ה עיי']; **וראה** דברי הרשב"א בפנים, הובאו גם ב"שיטה מקובצת"], כי מה איכפת לו לאב אם משלמים לו או לבאי כחו; [וראה מה שהקשה על זה ה"כסף משנה", ומה שיישב רבי עקיבא איגר]. אך תמה רבי עקיבא איגר בסד"ה ומ"ש עוד הכ"מ, שהרי אם כן כל בעיית הגמרא היא רק ללישנא בתרא [לעיל עמוד א], שההקנאה היא סמוך לגניבה, אבל אם ההקנאה היא בשעת הפקדון, אם כן באמת אין מקום להסתפק כי האב ודאי הקנה בשעת הפקדון, על מנת שישלמו לבניו, ואם כן היות והלכה כלישנא קמא אין שום נפקא מינה בבעיא זו, ולמה הביאה הרמב"ם. ג. **וה"כסף משנה"** [שם] **כתב בדעת רש"י**, שהוא משום ש"אי נגנבה קודם מיתת הבעלים, לא שייכא הך בעיא, דהא אין אדם מוריש קנס לבניו"; ואין דברים אלו דברי ה"כסף משנה" לבדו, אלא ש**כן כתב גם הריטב"א בפירוש אחד** בדברי רש"י [והובא גם ב"שיטה מקובצת"]. ובפשוטו דבריהם תמוהים, כיון שהזכות בכפל בכל אופן היא על ידי שהפרה נקנית לנפקד עד שעת הגניבה, וכשנגנבה הפרה לו הוא שנגנבה, אם כן איזה ירושת קנס יש כאן לבני המפקיד!? [והעיר בזה הרב המגיה ל"כתב וחותם", וראה מה שכתב שם]. [**והיה אפשר לפרש**, שהם סוברים בעיקר דין המשנה, שיסוד סיבת הקנאת הכפל לנפקד הוא בתמורה לתשלום [ראה שני צדדים בזה בשם ה"ברכת אברהם" בתחילת הפרק]; וסוברים הם, שמתחילה יש לנו לדון: לו יצוייר שהיה אפשר להקנות את חוב הכפל בשעת התשלום, ולא היה בזה חסרון **במעשה הקנין**, אם היה המפקיד רוצה להקנות את הכפל; ואחר שאנו מחליטים שהוא היה רוצה להקנות לו את הכפל, אז אנו אומרים ש"**צורת הקנין**" כבר הוכנה מתחילה על ידי הקנאת הפרה, וכל זה אינו אלא כדי שיתקיים עיקר רצון המפקיד להקנות בשעת התשלום את הכפל לנפקד בתמורה לתשלום. ולפי זה כשמשלם הנפקד לבני המפקיד, אם אין אדם מוריש קנס לבניו, הרי נמצא שאף לו יצוייר שהיה אפשר להקנות כפל בתמורה לתשלום בשעת התשלום, לא היה לבני המפקיד מה להקנות לנפקד בתמורת התשלום, שהרי אין הכפל שלהם; ורק אם אדם היה מוריש קנס לבניו, והם היו רוצים להקנות את הכפל, כי אז היינו אומרים שצורת הקנין הוכנה מראש על ידי שהנפקד זכה מאביהם את הפרה; **ומיהו אין נראה מדברי הראשונים והאחרונים בסוגייתנו כסברא זו**]; וראה ב"חברותא" על התוספות ד"ה הריני, שם נתבארה כוונתם באופן אחר. ד. **וכל זה הוא בשיטת רש"י**; אולם הראב"ד [שנזכר בהערה לעיל, ומפרש את בעיית "שלמו בנים" אפילו כשמת אביהם אחר שנגנבה], מפרש בעיה זו שמת המפקיד אחר שנגנבה, ומשום "דבעינן שיהא המקנה קיים בשעת הקנייה, והבנים לא הקנו כלום", והיינו שהוא מפרש את ספק הגמרא, אם האב מקנה באופן שלא שילמו לו אלא לבניו, אף שלשון הגמרא לא משמע כן. ה. **הקשה המהרש"א** [**כפי שפירש רבי עקיבא איגר** את קושיתו], דהנה לעיל [עמוד א] בלישנא בתרא, ש"נעשה כאומר לו סמוך לגניבתה קנויה לך", פירש רש"י, שנעשה כאומר לו כן בשעת משיכת הפרה; [והמהרש"א תמה עליו - כמובא בהערות לעיל - למה לי שיאמר כן בשעת מסירה, והרי אין הקנין על ידי המשיכה אלא על ידי החצר

ד. עוד מסתפקת הגמרא: **שילם** הנפקד **לבנים** של המפקיד, שמת קודם שנגנבה: [849] **מאי**?

וצדדי הספק הם: **מי מצו אמרי ליה** בני המפקיד: **כי אקני לך אבונא כפילא**, כלומר: אבינו אכן היה מקנה לך את הכפל, לו היית משלם לו, משום **דעבדת ליה נייח נפשיה** [מפני שפעמים רבות עשית לו קורת רוח], **אבל אנן לדידן, לא**.

או דלמא: לא שנא.

ה. עוד מסתפקת הגמרא: **שלמו בנים** של הנפקד **לבנים** של המפקיד **מאי**?

וצדדי הספק הם: משום שבאופן זה, הרי בעל הפקדון לא קיבל קורת רוח מן המשלם או מאביו, והמשלם לא עשה קורת רוח לא לבעל הפקדון ולא לאביו, ויש לומר שבאופן זה אינו מקנה לו את הכפל.

או דילמא: לא שנא.

ו. עוד מסתפקת הגמרא: **שילם** הנפקד **מחצה** מערך הפקדון, וכך אמר מתחילה שלא ישלם אלא חצי, **מאי** הדין, האם זכה בחצי מתשלומי הגניבה?

ז. עוד מסתפקת הגמרא: אם תמצי לומר שחצי מתשלומי גניבת פרה אחת אינו זוכה, אם **שאל שתי פרות, ושילם אחת מהן** בלבד, **מאי** שיזכה בתשלומיה של פרה אחת?

וצדדי הספק הם:

האם נאמר: כיון דשילם עבור פרה אחת יקנה את תשלומיה.

או דילמא: כיון ששתי הפרות פקדון אחד הם, הרי זה כמי ששילם מחצה, שאינו זוכה בכלום.

שבה עומדת הפרה, ולמה לי שעת המסירה כלל]; ובהכרח צריך לומר, ש"עיקר האומד באמירת הבעלים, הוא רק בשעה שעושה מעשה למוסרו לו לשמור, ואם כן מאי מיבעי לגמרא כאן, והרי כיון שבכל מקום זוכה רק משום אמירת הבעלים בשעת משיכה, אם כן כיון שבשעת גניבה כבר אינה של מפקיד, אלא של בנו, אם כן אין כאן אומד בעלים בשעת מסירה לשמור; [והניחא לפירוש מהרש"א, אם כן שפיר אמרינן שנעשו הבנים כאומרים סמוך לגניבה שתהא הפרה של הנפקד, אך לדעת רש"י צריך עיון] **ותירץ רבי עקיבא איגר**: שאין כוונת רש"י בדוקא על שעת מסירה לידו, אלא על השעה שנעשה שומר שלו, ואם כן כשמת אביהם ונעשה שומר של בני הנפקד, אז אמדינן את דעתם שרוצים להקנות לשומר את הפרה לכשתיגנב; והביא ראיה לזה, שהרי בפשוטו נראה דגם שומר אבידה שנגנב ממנו ושילם ולא רצה לישבע אף הוא קנה כפל כשאר שומרים, והרי גבי שומר אבידה לא היה מעשה מסירה כלל מיד הבעלים לידי הנפקד ומכל מקום קנה את הכפל, ועל כרחך דהוא משום דבשעה שנעשה שומר שלו דהיינו כשמצא את האבידה, אז הוי כאומר הבעלים שתיקנה לו הפרה סמוך לגניבתה; [וראה עוד שם, במה שפקפק בענין שומר אבידה], וראה מה שכתב על דברי רבי עקיבא איגר ב"שיעורי רבי שמואל" אות רסו. ו. **הקשה ב"שיעורי רבי שמואל"** אות רסה, דהנה ב"קצות החושן" [קכו יז] וב"פני יהושע" [גיטין יג ב] מבואר, שהמוכר את פקדונו, אין השומר נעשה שומר ללוקח, ואילו הכא משמע - לפי פירוש רש"י שהגניבה היתה לאחר מיתת האב - שהשומר נעשה שומר של היורשים וחייב הוא להם את דמי הפקדון, וכן משמע מדברי רבי עקיבא איגר שהובאו באות ה, וצריך ביאור מה הפרש יש בין יורש ללוקח, וראה מה שכתב בזה; והמגיה שם העיר, שב"שיעורי רבי שמואל" לגיטין אות רנד הוכיח מדברי הרמב"ם שלא כדברי ה"פני יהושע" וה"קצות החושן", אלא אף ללוקח נעשה הוא שומר.

ח. עוד מסתפקת הגמרא: **שאל מן השותפין, ושילם לאחד מהן** את חלקו בלבד, [850] **מאי**? וצדדי הספק הם:

האם נאמר, היות ושותף זה קיבל את כל המגיע לו, מקנה הוא את תשלומי הגניבה.

או שמא, כיון שמכלל הפקדון לא שילם אלא את חציה הרי זה כמי ששילם את חצי הפקדון שאינו זוכה בכלום

ט. עוד מסתפקת הגמרא: **שותפין ששאלו, ושילם אחד מהן** [מן השואלים] את חלקו, **מאי**?

וצדדי הספק הם: האם נאמר: היות והוא מצידו שילם את כל המוטל עליו, מן הדין שיזכה הוא בחצי תשלומי הגניבה.

או שמא: סוף סוף לא שולם אלא מחצית הפקדון.

י. עוד מסתפקת הגמרא: **שאל מן האשה** את פרת נכסי מלוג שלה, **ושילם** את הפרה **לבעלה, מאי** הוא דין הנפקד לזכות בכפל שהוא של האשה?

וצדדי הספק הם:

האם נאמר: היות והקרן אינו של בעלה, אם כן אין זה תשלום טוב לקנות על ידו את הכפל.

או שמא: כיון שאפוטרופוס הוא על נכסי אשתו, שהוא אוכל הפירות, הרי הוא כבעלים על הפרה, ותשלומין הן. [851]

---

[850] הקשה רבי עקיבא איגר: הרי כששילם לאחד מן השותפין, זכה השותף השני בחצי התשלום, ונמצא שלא שילם אלא מחצה, וראה מה שכתב שם.

[851] א. כן פירש רש"י; והתוספות תמהו על פירוש זה, למה לא יהיה זה תשלום טוב, והרי את מה ששאל מן האשה, דהיינו את הקרן הרי שילם לאשה, כי כך יהיה דין התשלום שיקנה קרן לאשה והפירות לבעל, ואת מה ששאל מן הבעל דהיינו את הקרן הרי שילם לו!? [ומה שמבואר בדבריהם כדבר פשוט, שהתשלום יהא קרן לאשה ופירות לבעל, ראה לקמן לה ב במשנה, גבי שוכר שהשאיל, שהשואל משלם - על כל פנים לדעת חכמים - פרה שלימה לשואל, אף שאין לו אלא קנין פירות לזמן]; וראה בתוספות שפירשו באופנים אחרים את בעיית הגמרא.

הרחבה בענין פסק ההלכה בספיקות הגמרא: א. **כתב הרי"ף** [יח ב מדפי הרי"ף למטה]: "**כל אלו עלו בתיקו וחולקין**, דקיימא לן ממון המוטל בספק חולקין, והני מילי בארץ ישראל אבל בבבל קנסא הוא ולא מגבינן ליה בבבל, ואי קדים חד מינייהו ותפס, לא מפקינן מיניה בין בבבל בין בארץ ישראל". **והרא"ש** [סימן ב] **תמה על זה**: "ותמיה לי על רב אלפס שכתב כאן, דקיימא לן: "ממון המוטל בספק חולקין", ובפרק שור שנגח את הפרה [גבי מה שנחלקו חכמים וסומכוס, בשור שנגח את הפרה, וספק אם נגח אף את עוברה, שלדעת סומכוס: חולקין, ולדעת חכמים "המוציא מחבירו עליו הראיה"] פסק כרבנן, דאמרי: "המוציא מחבירו עליו הראיה"; ואפשר, דגבי כפל ליכא חזקה [כלומר: אין המפקיד או הנפקד מוחזקים בכפל, ולא שייך לומר: "המוציא מחבירו עליו הראיה"], הילכך לכולי עלמא חולקין; אבל אין לשונו משמע כן, מדקאמר "דקיימא לן" משמע דאיכא פלוגתא, ופסק כמאן דאמר חולקין; ועוד נראה **דודאי חזקה איכא**, כיון דמספקא לן אי אקני בהמה לכפילא אוקי בהמה בחזקת בעליה ולא הקנה לו [כלומר: מוקמינן לבהמה בחזקת "מרא קמא"], **והכי הלכתא, וכן פסקו התוספות דהלכתא כרבנן**".

ודעת הרמב"ם [שאלה ופקדון ח ה] **כדעת הרי"ף**, וזה לשונו: "כל אלו ספק, והרי הכפל מוטל בספק ואינו תחת יד אחד מהן, לפיכך חולקין הכפל או השבח בין בעל הפקדון ובין השומר, ואם קידם אחד מהם ותפס הכל אין מוציאין מידו, ואפילו בחוץ לארץ". **וב"קונטרס הספיקות"** [כלל א אות ג], כתב בטעמם, שהוא משום שאין מעמידים על חזקת מרא קמא, אלא בטוען טענת ברי [וראה שם שהם הולכים בזה לשיטתם], וכאן הרי המפקיד אינו טוען

ברי; וכתב שם, דאנן לא קיימא לן הכי, אלא כדעת התוספות והרא"ש, שאפילו בלי טענת ברי מעמידים על חזקת מרא קמא. **וכן כתב גם ב"אור שמח" שם**, אלא שכתב, שאין צריך לזה אלא לפי שיטת התוספות שהם סוברים שהנפקד קונה את גוף הפרה, אבל לשיטת הרמב"ם עצמו שהוא סובר - לפי דעת ה"אור שמח" ועוד אחרונים - שאין הוא זוכה בפרה אלא לכפילא, "אם כן בין כך ובין כך לא מפקינן לה מחזקת מרא קמא, דאין זה קנין בגוף הפרה, רק קנין בפרה לכפילא ולשבחא דאתי מעלמא", [והיינו, שלפי דעת ה"אור שמח" אין פירוש הקנאת פרה לכפילא, שהרי זה כמי שגנבו את פרתו של הקונה, אלא כעין מה שכתב ב"חידושי רבי שמואל" אות רסב - בדעת ה"כסף משנה" שהובא ב"אור שמח" שם - "שסיבת הכפל הויא תמיד לבעל הפרה, והקונה זוכה רק בתשלומים אשר סיבת חיובם למפקיד"]. **וב"קהלות יעקב"** [הנדמ"ח סימן לא], כתב לתלות את מחלוקת הראשונים, בספק שנסתפקו הראשונים בגדר חזקת מרא קמא, אם הוא בגדר "חזקה דמעיקרא", או שהוא בגדר "מוחזק", שלדעת הרא"ש הוא בגדר חזקה דמעיקרא, ולכן חזקת הבהמה מכרעת לגבי הכפל, ולדעת הרמב"ם הוא בגדר מוחזק, שמספק אין כח להוציא ממי שהדבר ברשותו עד עכשיו, אבל אין חזקה זו מכרעת שבאמת הפרה שלו, ולכן, לגבי הכפל שאין שום מוחזק ושום חזקת מרא קמא, דין הוא שיחלוקו. **ביאור דבריו**: אילו היה הספק נולד קודם הגניבה למי קנויה הפרה, כי אז ודאי היינו פוסקים שהפרה בחזקת בעליה עומדת ולא קנה אותה השומר; אולם בכל ספיקות הגמרא, הספק הרי נולד כאשר כבר נגנבה הפרה, ועלינו לדון למפרע על שעת גניבת הפרה אם של בעלים היתה או של שומר, ובזה סובר בעל "קהלות יעקב", שאין שייך לומר העמד למפרע על חזקת בעליו, אך שייך שפיר לומר, שהיות ועד אותה שעה של לידת הספק היתה הפרה של בעליה נוקטים אנו למפרע שלא השתנה המצב, ואף בשעת גניבה של בעליה היתה. [ועל פי דברי האחרונים **יש להעיר בזה**, שהניחא לפי שיטת הרמב"ם שלא הקנה לו אלא פרה לכפילא, נמצא שבשעת לידת הספק כבר אין ספק על הפרה מכאן ולהבא, שהרי כבר היתה הגניבה ששילם עליה, ואין כאן אלא ספק למפרע, ואכן אין לדון בזה **חזקת מרא קמא**; אבל לשיטות הסוברות שהקנה לו את הפרה לגמרי, אם כן הספק קיים על הפרה אף בשעת לידת הספק אם שלו היא, ועכשיו נעמיד את הפרה בחזקת מרא קמא בין מכאן ולהבא ובין למפרע. **ובחידושי רבינו חיים הלוי** [מכירה כג ג] הקשה, שהרי הרמב"ם גופיה פסק שם גבי עבד שמכרו רבו לקנס שלשים של עבד אם ימיתנו שור - שהוא בעיא דלא איפשיטא בגיטין מב אם מועילה מכירה זו - שמאחר שהוא ספק אין הקונה זוכה בכפל, ומאי שנא שבספיקות אלו של סוגייתנו פסק הרמב"ם שחולקים, ואין אומרים שמספק לא קנה הלוקח; וראה שם שביאר, דמה שפסק הרמב"ם גבי עבד לקנס שהבעלים חשיבי מוחזק, אינו משום חזקת מרא קמא, אלא שאף לאחר המכירה עיקר החיוב לבעלים הוא, ולכן חשיבי מוחזקים, מה שאין כן בפרה שמכרה לכפילא, ראה שם באריכות. וב**"שיעורי רבי שמואל"** אות רסז, כתב לחלק בין אם הספק הוא אם מועילה ההקנאה, דבזה פסק הרמב"ם גבי עבד לקנס, שמעמידים את העבד בחזקת מרא קמא; מה שאין כן בספיקות של סוגייתנו, "הרי אינם על עצם עסק הקנין, דזה פשוט וברור דמהני, וכל הספק הוי רק אם גם באופני תשלומים כגון אלו היתה ההקנאה או לאו:. אין זה נחשב שמוציאים מהמרא קמא מספק, הואיל ובודאי חלה כאן עיסקת ההקנאה, וכבר הוחזק הלוקח במכר באופנים אחרים, ולכן כתב הרמב"ם דמספק חולקים"; וראה שם שכתב, שסברא זו אינה שייכת, אלא אם גדר חזקת מרא קמא הוא גדר "מוחזק", ראה שם. והנה גבי "שלמו בנים", פירושו תלוי לכאורה בשיטות רש"י והראב"ד, כי לרש"י שהנידון הוא כשנגנבה בחיי האב, שפיר יש לומר כדבריו; אבל לפי שיטת הראב"ד שהספק הוא גם בנגנבה בחיי הבנים, אם כן הספק הוא אם מקנה הוא את הבהמה לבנים או לא, ואין שייך לומר כדברי הגר"ש; וגבי "שלמו לבנים" פירש רש"י שהספק הוא כשנגנבה בחיי הבנים, ויסוד הספק הוא אם הבנים מקנים את הבהמה, ובזה בפשוטו אין שייך לומר כהגר"ש, וצריך תלמוד. ב. **תמה ב"קונטרס הספיקות" שם**: "אמנם דברי הרי"ף קשים בעיני מצד אחר, במה שכתב דחולקין הכפל, ולמה לא יוכל הגנב לדחות לכל אחד, ולומר "לא שלך נגנב, אלא של חבירך", וראה שם שהביא דוגמא לזה משנים שנתנו פדיון בכוריהם לכהן אחד, ומת אחד מהם בתוך שלשים יום ועל הכהן להחזיר את הדמים, דמבואר בגמרא בבכורות, שאין אחד מהם יכול לתבוע את הכהן, כי לכל אחד מהם יאמר הכהן: "של חבירך מת", [ואין יכולים להוציא אלא בהרשאה, ובקנסות אין שייך הרשאה]; וכתב, שכעת לא מצא ישוב לזה. **וכן תמה גם ב"אור שמח" שם**, [וראה שם שהביא דוגמא נוספת לזה]; וכתב ליישב, שאין צריך הרשאה אלא כשלהצד שאין זה של התובע אינו בעל דין כלל, אבל כשהאחד הוא בכל אופן בעל דין ויש לו זכות תביעה, כי אז יכול הוא לתבוע את הכפל לו או למפקיד, ראה שם; [וכנראה כוונתו, שהשומר יכול לתבוע את הגנב להחזיר את הגניבה כדי שיוכל להשיבה לבעלים, ומשום כך נעשה הוא בעל דין על הגניבה ועל הכפל]. **וב"שיעורי רבי שמואל"** אות רסח כתב, דבמקום שהדין ודברים אינו בין שני התובעים, וכגון גבי שנים שנתנו לכהן, או שני יוסף בן שמעון שהוציאו שטר חוב על אחר, שהדין ודברים של כל אחד הוא עם הנתבע, בזה יכול הנתבע לדחות לכל אחד, "אבל כאן הספק נפל בין המפקיד לנפקד, ואם ביניהם הדין יחלוקו, הרי זה זכותם, ועל הגנב לשלם לכל אחד ואחד כדינו ואינו יכול לדחותם כלל", [ולכאורה לפי סברתו, אף לו יצויר שביניהם לא

יא. עוד מסתפקת הגמרא: **אשה ששאלה** פרה לצורך קרקע נכסי מלוג שלה, **ושילם בעלה, מאי?**

אמר רב הונא:

משביעין אותו את המשלם את תמורת

הבהמה ולא רצה לישבע: **שבועה שאינה ברשותו!** [852]

ומפרשינן: **מאי טעמא**, כי **חיישינן שמא** ברשותו של הנפקד היא, ומשלם הוא כי **עיניו נתן בה** בבהמה שהפקדה אצלו. [853] **מיתיבי** לרב הונא ממשנה בשבועות:

א. המלוה את חבירו על המשכון, ואבד המשכון אפילו באונס של המלוה, הפסיד המלוה את חובו שכנגד המשכון.

ב. ואם היה ערך המשכון יותר מן החוב, הרי הוא עליו כדין שומר שכר החייב באחריות גניבה ואבידה של המשכון, ופטור מן האונס.

ג. התובע את חבירו ממון, והודה לו במקצת הטענה, הרי זה נשבע שבועת התורה, אבל הכופר בכל פטור מן השבועה.

ד. הסלע הוא ארבעה דינרים, והשקל מחצית הסלע.

היה נפסק הדין כלל ובספק הוא עומד, מכל מקום הנתבע לא נפטר, וצריך לשלם, ויריבו המפקיד והנפקד ביניהם מי זוכה בכפל]; והמגיה שם הביא, **שכדברי הגר"ש מבואר ב"תרומת הכרי"** סימן רנג.

[852]א. לשון רש"י הוא: "משביעין אותו: אמתניתין קאי, אף על פי שהוא משלם כדקתני "שילם ולא רצה לישבע", משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו", וראה ב"אוצר מפרשי התלמוד" מה שהביאו לפרש דבריו. ב. הקשה הריטב"א: מה מפלפלת הגמרא בהמשך הסוגיא בדברי רב הונא, וגם רב הונא עצמו מה חידש בזה, והרי כבר אמר רמי בר חמא [לעיל ו א] שכל שומר משביעין אותו שבועה שאינו ברשותו בין שאר השבועות!? ותירץ [וכן כתב הרמב"ן, ועוד]: "דהתם הוא לפי שאינו משלם כלום, אבל בכאן שהוא משלם, הוה סלקא דעתין דלא חשדינן שמא עיניו נתן בה, דאם כן [שגזלן הוא] אמאי ישלם כלל, יכפור בה או ישבע וייפטר, קא משמע לן דאפילו הכי חשדינן שמא עיניו נתן בה, ולא בעי למתפס בה בגזל, ואי משום "לא תחמוד" [דהיינו שאסור ליטול חפץ של חבירו ולשלם תמורתו שלא מרצונו], "לא תחמוד" לאינשי בלא דמי משמע להו". ומדבריו משמע, דלפי האמת בכלל שבועת השומרים היא; אך הרא"ש בסוף מסכת שבועות כתב, שאם כי שבועת אינו ברשותו גבי כל שומר היא שבועה דאורייתא, מכל מקום "כשהוא משלם, ואנו חושדין אותו שמא עיניו נתן בה, ומשביעין אותו שבועה שאין ברשותו, הך שבועה דרבנן היא"; וב"חידושי הריטב"א" [הישנים] כתב, שבשבועה זו יש מחלוקת, ויש הסוברים ששבועה זו דאורייתא היא [היינו בכלל שבועת השומרין], ואיכא מאן דאמר שהוא מדרבנן. וראה ב"קצות החושן" [עג ב בתוך הדברים], שהביא בשם הפוסקים ששבועה זו מדרבנן היא, ונתן טעם למה אינו בכלל שבועת אינו ברשותו שהיא של תורה, משום שדין שבועה של תורה בכל מקום, אינו אלא שאם לא ישבע נרד לנכסיו וניטול ממנו את הממון המחוייב, אבל כשהוא נותן את ערך הדבר, הרי אם לא יישבע אין לנו מה לעשות לו, ובכי האי גוונא אינו מחוייב שבועת התורה; ורק שבועה מדרבנן שבכל מקום אין נוטלים ממנו את הממון המחוייב אם אינו נשבע [ראה שבועות מא א], שפיר שייך לחייב שבועה, אף שאין לנו מה לעשות לו אם לא יישבע, אלא לנדותו בלבד.

[853]כתב הרמב"ם [שאלה ופקדון ו א], וכן פסק בשולחן ערוך [רצא א]: "שומר חינם שאמר הריני משלם ואיני נשבע, אם הפקדון דבר שכל מינו שוה ומצוי בשוק לקנות כמותו, כגון פירות או יריעות של צמר ושל פשתן וכו', הרי זה משלם ואינו נשבע, [כי בזה לא שייך לומר "שמא עיניו נתן בה" שהרי יש כמותו לקנות בשוק], אבל אם היה פקדון בהמה או בגד מצוייר וכו', או דבר שאינו מוצא לקנות כמותו בשוק, חוששין שמא עיניו נתן בה, ומשביעין אותו וכו' שאינו ברשותו ואחר כך משלם". וב"חידושי הריטב"א" [הישנים] כתב על זה: "וצ"ע, כי אף על פי שמוצא לקנות כמותו בשוק, כי שמא אינו רוצה לטרוח, או שמא זה שנפקד אצלו יותר חשוב וטוב בעיניו ממה (שרוצה) [שיכול] לקנות", וראה עוד שם.

ה. דין תורה הוא, שהמתחייב שבועה לחבירו, יכול המשביע לגלגל עליו שבועות שלא נתחייב בהם מן הדין.

המלוה את חבירו על המשכון, ואבד המשכון:

המשנה מתחלקת לשני חלקים שהם ארבעה, רישא העוסקת בתביעת המלוה מן הלוה, וסיפא העוסקת בתביעת הלוה מן המלוה, ובכל אחד מהם, הרישא עוסקת ב"כופר הכל", והסיפא עוסקת ב"מודה במקצת".

רישא דרישא:

ואמר לו המלוה ללוה: "**סלע הלויתיך עליו**, ואילו המשכון - שכנגדו אין צריך אתה לשלם היות והוא אבד - **שקל** בלבד **היה שוה**, ונמצא שעדיין חייב אתה לי שקל אחד מיתרת ההלואה" ! **והלה** - הלוה - כופר הכל **ואומר**: "**לא כי! אלא סלע הלויתני עליו**, והמשכון אף הוא **סלע היה שוה**, ואיני חייב לך כלום": [854]

הרי הלוה **פטור** משבועה, כי כופר בכל התביעה הוא, וכופר הכל פטור משבועה.

סיפא דרישא:

ואם אמר לו המלוה ללוה: "**סלע הלויתיך עליו**, ואילו המשכון **שקל היה שוה**, וחייב אתה לי שקל" ! **והלה** - הלוה - מודה במקצת הטענה, **ואומר**: "**לא כי! אלא סלע הלויתני עליו**, והמשכון **שלשה דינרים היה שוה**, וחייב אני לך דינר, אך לא שקל כאשר אתה תובע":

חייב הלוה להשבע, שהרי מודה במקצת הטענה הוא, וכל המודה במקצת הטענה חייב שבועה.

רישא דסיפא:

ואם אמר לו הלוה למלוה: "**סלע הלויתני עליו**, ואילו המשכון **שנים** סלעים **היה שוה**, והרי שומר שכר אתה, וחייב אתה לי את הסלע היתירה בערך המשכון על ההלואה" ! **והלה** - המלוה - כופר הכל **ואומר**: "**לא כי! אלא סלע הלויתיך עליו**, ואף המשכון כנגדו **סלע** בלבד **היה שוה**, ואיני חייב לך כלום, שהרי התקזזה אחריותי כנגד חובך".

הרי המלוה **פטור** משבועה, כי כופר בכל התביעה הוא, וכופר הכל פטור משבועה.

סיפא דסיפא:

[854] הנה בפשוטו, הטעם שהמלוה מפסיד מחובו כנגד ערך המשכון, הוא משום שתנא זה סובר שהמלוה על המשכון שומר שכר הוא, ואחראי הוא על אבידת המשכון, וכן פירש רש"י בסיפא, כשהלוה טוען שהמשכון שוה יותר מן ההלואה והוא תובע את דמיו שהוא מטעם זה. ואולם כתב המהרש"א לדקדק מדלא כתב רש"י כן אלא על הסיפא ולא ברישא, שרש"י סובר, דברישא אין צריך לטעם זה, כי אפילו אם שומר חינם הוא, הרי זה כפירש שאם יאבד המשכון יאבדו מעותיו, [וכן הובאה שיטה זו בשם ר"י בטור סימן עב ":. אם נאבד המשכון באונס פטור המלוה וגובה כל חובו, אבל ר"י פסק, שהמלוה על המשכון שומר חינם הוא, ואף על פי כן כנגד דמי החוב הוי כאילו פירש שמקבלו בתורת פרעון"; וראה עוד בהערה לקמן לה א בשם הראב"ד].

ואם אמר לו הלוה למלוה: "**סלע הלויתני עליו**, ואילו המשכון **שנים** סלעים **היה שוה**, וחייב אתה לי את הסלע הנותר מערך המשכון" ! **והלה** - המלוה - מודה במקצת הטענה **ואומר**: "**לא כי! אלא סלע הלויתיך עליו**, והמשכון **חמשה דינרים** בלבד **היה שוה**, ואיני חייב לך אלא דינר בלבד".

חייב המלוה לישבע.

ואף שחיוב השבועה בעיקרו אינו מוטל על המלוה, בכל זאת: **מי נשבע**? **מי שהפקדון** [855] **אצלו**, דהיינו המלוה, שאם לא כן, יש לחוש: **שמא ישבע זה** הלוה **ויוציא הלה** המלוה **את הפקדון**, ויווכחו הכל שאין ערך המשכון כפי שנשבע הלוה, וייפסל הלוה לעדות ולשבועה כדין הנשבע לשקר; [856] ומפרש לה הגמרא ואזיל.

ומפרשת הגמרא תחילה את הבבא האחרונה של הברייתא, ואחר כך מקשה הגמרא מבבא זו על רב הונא:

אהייא, על איזה בבא אומרת הברייתא שמשום חשש זה נשבע המלוה, ולא הלוה שעליו מוטלת השבועה?

אילימא אסיפא [סיפא דסיפא], דהיינו מה ששנינו: "סלע הלויתני עליו, שנים היה שוה, והלה אומר, לא כי, אלא סלע הלויתיך עליו, חמשה דינרים היה שוה, חייב"; כך הרי אי אפשר לומר, כי:

והרי **תיפוק ליה** דאף בלא טעם זה **שבועה** מעיקר הדין **גבי מלוה היא**, **דהא** הוא דקא **מודי מקצת הטענה**, [הוא זה שהודה מקצת הטענה, ועליו מוטלת השבועה], ואם כן אי אפשר לפרש שהטילו חכמים את השבועה על המלוה, שהרי הוא זה שחייב להשבע מעיקר הדין.

אלא אמר פירש **שמואל**: בבא אחרונה של הברייתה עולה **אריש**א של הברייתא העוסקת בתביעת המלוה מן הלוה.

ומפרשינן: **מאי אריש**א [על איזה בבא של הרישא, עולה בבא אחרונה זו]?

אסיפא דרישא, והיא זו ששנינו: "**סלע הלויתיך עליו, שקל היה שוה, והלה אומר: לא כי, אלא סלע הלויתני עליו, שלשה דינרין היה שוה, חייב**" -

---

[855] על לשון "פקדון" האמור כאן לענין "משכון", ראה "אוצר מפרשי התלמוד" ד"ה מי נשבע.

[856] כך היא שיטת רש"י; אבל התוספות תמהו על זה, שאין עושים תקנה לרמאי; ופירשו את כוונת הברייתא: דנראה כמו שבועה לבטלה, וגנאי הוא לישבע, במקום שהדבר מתברר אחרי כן, שיוציא המלוה את הפקדון; אבל אם המלוה נשבע, לא ישבע עד שידע שלא יוכל למוצאה, וראה "אוצר מפרשי התלמוד" ד"ה שמא ישבע בשם הרי"ף בשבועות שכתב: "שמא ישבע הלוה וכו' ונמצא שם שמים מתחלל", וראה מה שהביאו לפרשו. ובביאור דעת רש"י כתבו הראשונים [ראה ריטב"א ועוד], שיש לחוש, שהלוה אומר כן "בדדמי", כי מתוך שאין המשכון אצלו מזה זמן רב, אין הוא בקי בשוייה.

דשבועה מעיקר הדין **גבי לוה הוא**, שהוא הרי הודה במקצת הטענה, ומכל מקום **אמור רבנן: לשתבע מלוה** ולא לוה, כי **שמא ישבע זה** הלוה, **ויוציא הלה** המלוה **את הפקדון** הוא המשכון שברשותו, ויפסלנו ללוה לעדות ולשבועה, כאשר יוכיח שהלוה שיקר בשבועתו.

ומכאן מקשה הגמרא על רב הונא:

ואם

דף לה.

איתא לדרב הונא, האומר, שאף מי שמשלם עבור הפקדון ואינו פוטר את עצמו, צריך לישבע שבועה שאינו ברשותו [857] - אם כן למה הפכו חכמים את השבועה על המלוה,

[857] הנה הריטב"א [הובא בהערה 8 לעיל לד ב] מפרש, שאם לא דברי רב הונא לא היינו מחייבים את המשלם לישבע שאינו ברשותו, אף שכל שומר נשבע כן, משום שהיינו אומרים: כיון ששילם, אם כן מסתמא אינו רוצה ליקח את החפץ שלא כדין, שאם כן למה הוא משלם כלל, והרי יכול לכפור [וטעם זה שייך רק כשאין עדים שמסר לו פקדון], או שיישבע שנאנסה וייפטר, [וחידש רב הונא, שמכל מקום חושדים אותו, שמא רוצה הוא לחמוד את החפץ אף שלגזול אינו רוצה]; ולפי המהרש"א [הובא לעיל לד ב בהערה 10] שבנידון דידן אינו יכול לישבע וליפטר שהרי אפילו באונס הוא חייב, צריך לומר, שאם לא דברי רב הונא לא קשה אמשנתנו, משום שיש לפרש את המשנה באופן שאין עדים שמסר לו משכון, והיה יכול לטעון "לא היו דברים מעולם".

[858] א. לכאורה נראה שצריך לומר: "**אינו** ברשותו, היכי מצי מפיק **ליה**", כי על המשכון אנו דנים, ומשכון לשון זכר הוא; אלא שאין נראה להגיה בכל הענין, שנוקטת הגמרא לשון נקיבה. ב. **תמה ב"אילת השחר"**: הנה הלוה תובע את המלוה מחמת המשכון שנתן לו, ותובעו שהוא שוה שלשה דינרים, והמלוה טוען שאינו שוה אלא שני דינרים וכך הוא "משלם", ואם כן למה לא יישבע שבועה שאינה ברשותו, כיון דבזה שטוען שנאבדה, רוצה לפטור עצמו מעוד זוז שעל זה אינו משלם, שהרי כל החידוש של רב הונא הוא, דאף על גב דמשלם מכל מקום נשבע שמא חמד את החפץ, אבל במקום שטוען "אינו ברשותו" ועל ידי זה נפטר ממנו, הרי גם בלי רב הונא חייב לישבע, וכאן הרי על ידי טענתו שנאבדה הוא רוצה ליפטר מעוד זוז, ואם כן יתחייב לישבע שבועה שאינו ברשותו גם בלי חידושו של רב הונא!? ותירץ: "דעל כרחך צריך לומר, דכאן פוטר עצמו מהזוז השלישי לא בטענת שומרין, דהא פוטר עצמו מחמת שלא היה שוה רק שתים וכאומר להד"ם על זוז השלישי, וכי האי גוונא לא מצינו שום שבועה, [רק שבועת היסת] ". ג. **תמהו הראשונים והאחרונים**: לפי המבואר ברמב"ם שהובא לעיל לד ב בהערה 9, שאין משביעין אותו שבועה שאינו ברשותו, אלא אם כן היה הפקדון דבר שאין מצוי לקנות כמותו בשוק, אם כן מה מקשה הגמרא, והרי יש לפרש את המשנה בכגון שהיה המשכון דבר שמצוי לקנות כמותו בשוק!? **וכתב הרש"ש שהבל הוא** [וב"אוצר מפרשי התלמוד" הביאו כעין זה מעוד אחרונים], "דהכא כיון שיש הכחשה ביניהם בשווי, ובסיפא דרישא צריך הלוה לישבע:. ודאי דצריך לישבע שאינו ברשותו", כלומר: מאחר שהמלוה והלוה חלוקים בערכו של המשכון, אם כן יש לחוש שמא מעלים המלוה את המשכון, כדי שיוכל לשקר בשויותו; [**וראה** היטב קושיית "אילת השחר" שבאות ב, וראה גם אות ד]. ד. **וב"תומים**" [עב כט] **הביא את הקושיא הנזכרת**, וכתב שם בתוך דבריו, שעד כאן לא תיקשי קושיא זו אלא על מה שהגמרא מקשה מן הרישא, אבל על קושית הגמרא לקמן - על הסיפא כשהלוה תובע את המלוה שערך המשכון יותר מערך ההלואה, והמלוה כופר שהוא פטור משבועה, ומקשה הגמרא על רב הונא: כיון שהוא נשבע שאינו ברשותו, אם כן יישבע על ידי גלגול כמה היה שוה - אין לתמוה: נאמר שהמשנה עוסקת בדבר שמינו מצוי שאינו צריך שבועה, ומשום: "דודאי הא דאמרינן מינו מצוי, היינו באותן דמים הנישומים היה מצוי, אבל אם מצוי ביוקר אינו בכלל מינו מצוי, כי פשיטא, אין לך דבר שאינו נמצא אם יפריז על המדה במקח; ואם כן בלוה אומר שהיה מין דבר שמינו גדול והוא שוה שתי סלעים, והוא אומר, שהיה ממין הקטן ושוה בפחות, אם כן פשיטא דחיישינן שמא עיניו נתן בו, דמה בכך שמינו מצוי, וכי מצוי שיכול ליקח שוה שני סלעים בסלע, ואם חששו לנתינת עין רק בדבר שאין מצוי כל כך אף שמשלם כל דמי שויה, איך לא נחוש במקום שיש ריוח ממון, ואינו יכול לקנותו בשום מקום בדמים הללו, ואם כן איך נאמר

והרי **כיון דבהכרח משתבע מלוה שאינה** [858] [המשכון] **ברשותו, היכי מצי מפיק לה** [איך יוציאנה]!?

אמר תירץ **רבא**, **אמר רב יוסף**: הברייתא עוסקת בכגון **שיש עדים שנשרפה**, [859] ואין צריך המלוה לישבע שאינו ברשותו.

ותמהינן עלה: **אי הכי** - שוודאי נשרפה - מה יש לחוש אם יישבע הלוה שהשבועה מוטלת עליו, והרי **מהיכא מייתי לה** [מנין יביאנה] המלוה כדי להכחיש את הלוה!? [860]

אלא אמר רב יוסף לתרץ: הברייתא עוסקת בכגון **שיש עדים שנגנבה**.

ואכתי מקשינן: **סוף סוף מהיכא מייתי לה** המלוה, והרי ודאי נגנבה!?

ומשנינן: יש לחוש **דטרח** המלוה **ומייתי לה** למשכון [יטרח לחפש אחר הגנב ויביא את המשכון].

ומקשינן עלה: **אי הכי** - שחוששת אתה, שמא יטרח האחד למוצאה כדי להכחיש את הנשבע - מה הועילו חכמים בתקנתם!? והרי **כי משתבע מלוה נמי, לטרח לוה וליתי** [יטרח אף הלוה להביאה כדי להכחיש את המלוה]!?

ומשנינן: **בשלמא מלוה** יכול הוא לטרוח ולמצוא את הגנב, **כי ידע מאן קא עייל ונפק בביתיה** [יודע הוא מי הם באי ויוצאי ביתו], ומביניהם יחפש את הגנב; **אלא לוה, מי ידע מאן עייל ונפיק בביתיה דמלוה** [וכי מכיר הוא בבאי ויוצאי ביתו של המלוה], עד שיהא בידו למצוא את הגנב מביניהם!?

רב אשי אמר לתרץ את הקושיא מן המשנה על רב הונא:

אין כוונת המשנה, שישבע המלוה ולא הלוה כמה היה שוה, אלא כוונת המשנה לומר, שאף **זה** - המלוה - **נשבע**, ומלבד מה **שזה** - הלוה - **נשבע**; כיצד:

זה - המלוה - **נשבע שאינה ברשותו**, וכמו שאמר רב הונא.

דלא יישבע על השויות כלל משום דמינו מצוי, וזה פשוט"; [וצריך תלמוד להבין החילוק שבין הרישא לסיפא]. ה. וה"**תומים**" **שם כתב בשם הריטב"א**, **שני תירוצים**: או דלא משמע ליה במשנה דמיירי בכי האי גוונא, או דאם מינו מצוי אם כן שומתו ידועה, ואיך יחלקו בשומא. [לשון הריטב"א - בחידושים הישנים - "כיון דאיכא ביניהן כמה שוה, משמע דלאו דבר קצוב הוא"]; וראה עוד ישובים על קושיא זו ב"אוצר מפרשי התלמוד" תחילת דף לה א. וכתב ה"תומים" על תירוצו השני, שלכאורה דבריו תמוהים, שהרי יש לומר שיש מאותו מין גדול וקטן, ושניהם מצויים, ומכל מקום חלוקים הם: אם גדול היה או קטן היה [והביא כן בשם הש"ך שם ס"ק ס]!? וראה מה שיישב שם.

[859] כתב הראב"ד ב"שיטה מקובצת": "שיש עדים שנשרפה בפשיעה וכו', ומשום סיפא איצטריכא לפרושי שנשרפה בפשיעה"; ביאור דבריו, דברישא שמנכה הלוה מן החוב כפי ערך המשכון, אין צריך לומר שנשרפה בפשיעה, וכמו שכתב המהרש"א שהובא לעיל לד ב בהערה 10, שאת החוב שכנגד המשכון לעולם איבד המלוה, ואפילו נאנס המשכון; אבל בסיפא, שהלוה תובע אחריות מעבר לחוב, בזה צריך לומר שנשרפה בפשיעה, אם מלוה על המשכון "שומר חינם", או בפשיעה כעין גניבה ואבידה, אם "שומר שכר" הוא.

[860] ראה מה שכתב בחידושי הריטב"א הישנים לפרש את ההוה אמינא של הגמרא; וראה עוד ב"אוצר מפרשי התלמוד" ד"ה אמר רבה, פירושים אחרים בהו"א של הגמרא.

וזה - הלוה - **נשבע כמה היה שוה**, שעליו מוטלת השבועה.
ומה ששנינו במשנה: "מי נשבע, מי שהפקדון אצלו", **הכי קאמר**:
מי מהם **נשבע תחילה**, **מלוה** הוא **שנשבע תחילה** שאין המשכון ברשותו, שאם לא כן, **שמא ישבע זה** הלוה כמה היה שוה, **ויוציא הלה** - המלוה - **את הפקדון**.
רב הונא בר תחליפא משמיה דרבא, **אמר**:
רישא דסיפא - העוסקת בתביעת הלוה למלוה - היא דהויא **תיובתא לרב הונא**![861]
שהרי שנינו ברישא דסיפא: "**סלע הלויתני עליו**, **שתים היה שוה**, **והלה אומר**, **לא כי**, **לא סלע הלויתיך עליו**, **סלע היה שוה**, **פטור**" המלוה משבועה, משום שכופר הכל הוא.
ואם איתא לדרב הונא [אם כדברי רב הונא] - שהמלוה צריך לישבע שהמשכון אינו ברשותו - אם כן למה פטור הוא משבועה, והרי אף שכפר הכל: **מגו** [מתוך] **דמשתבע מלוה שאינה ברשותו** וכדאמר רב הונא, **לשתבע נמי אגילגול שבועה**, יישבע אף על מה שיגלגל עליו הלוה: **כמה היה שוה**!?[862]
אמר רב אשי:
אמריתה לשמעתא, אמרתי את דברי רב הונא, וקושיית רב הונא בר תחליפא עליו, **קמיה דרב כהנא** [לפני רב כהנא], **ואמר לי** לתרץ את דברי רב הונא:
תהא במאמינו, המשנה עוסקת באופן שהלוה מאמין למלוה שאין המשכון ברשותו, ואינו צריך לישבע על כך, ואם כן אי אפשר לגלגל עליו שבועה.
ומקשינן עלה: והרי אם מעמיד אתה את המשנה בלוה שהוא מאמין למלוה, אם כן, **ונהמניה לוה למלוה נמי בהא**: **כמה היה שוה**, [יאמיננו גם בטענתו על שוויות המשכון], ולשם מה הוא משביעו כלל!?[863]
ומשנינן: אכן הלוה מאמינו שאינו גוזלו, אלא שסובר הלוה **שלא קים ליה** למלוה **בגויה** [אין המלוה שאינו בעל המשכון מכיר במשכון וטועה הוא בחישוב ערכו], ולכן הוא משביעו.[864]

---

[861] אבל מרישא לא תיקשי, כי יש לומר: "זה נשבע וזה נשבע".

[862] הקשה רבי עקיבא איגר: למה לא יהא נאמן לפוטרו מן השבועה שמגלגל עליו, במיגו שהיה אומר "לא היו דברים מעולם"!? [פירוש: הרי יש לומר שמשנתנו עוסקת בכגון שלא היו עדים על מסירת המשכון, ויש לו מיגו ולכן אינו צריך לישבע]; וראה שם שהאריך בכל זה, וראה מה שכתב עליו ב"ברכת אברהם".

[863] כלומר: כיון שמשביע הוא את המלוה על שוויות המשכון, הרי שהוא חושד אותו שהוא משקר על מנת לגוזלו, וכל שכן שיש לו לחשוד בו שהוא חומד את ממונו ומשלם את תמורתם, שאינו גזל גמור; כך יש לפרש, אך ראה מה שהעיר הרש"ש.

[864] ראה בתוספות שנתנו טעם, למה לא תירצה הגמרא גם על הקושיא מהרישא "תהא במאמינו", ראה שם וב"חברותא" שעל התוספות בהערה.

ואכתי מקשינן: והרי כיון שאתה מפרש את המשנה שהיא עוסקת באופן שהלוה מאמין את המלוה, **ונהמניה מלוה** אף הוא **ללוה** כמה היה שוה, דהא **קים ליה** ללוה **בגויה** דמשכון כמה הוא שוה!?

ומשנינן: **לא מהימן ליה** [אין המלוה מחזיק את הלוה לנאמן].

ותמהינן: **ומאי שנא לוה דמהימן ליה למלוה, ומאי שנא מלוה דלא מהימן ליה ללוה!**? כלומר: וכי מה טעם יש לפרש, שהתנא עוסק במקרה מסוים שהלוה מאמינו למלוה, והמלוה אינו מאמינו ללוה.

ומשנינן: סתמא דמילתא כך הוא, כי: **לוה מקיים ביה במלוה** העשיר את הפסוק: "**תומת ישרים תנחם** [תמימות הישרים תנהלם] ", כלומר: אם לא שאדם נאמן וישר הוא, לא היו מעשרים אותו מן השמים.

ואילו **מלוה מקיים ביה בלוה** העני: "**וסלף בוגדים ישדם** [ישדדם] ", כלומר: איש בוגד ולא ישר הוא, על כן עני ושדוד הוא.

מעשה **בההוא גברא דאפקיד כיפי** [נזמים] **גבי חבריה** [מעשה באדם שהפקיד נזמים ביד חבירו].

לאחר זמן **אמר ליה** המפקיד לנפקד: **הב לי כיפאי** [הב לי את נזמי]!

אמר ליה הנפקד למפקיד: **לא ידענא היכא אותבינהו** [איני יודע היכן שמתים].

אתא הנפקד **לקמיה דרב נחמן** לשאול בדינו:

אמר ליה רב נחמן לנפקד: **כל** [865] האומר "**לא ידענא**" **פשיעותא היא**, ולכן **זיל שלים** ליה למפקיד את נזמיו; ומכל מקום לא ציית הנפקד לפסק הדין, **ולא שילם** הנפקד.

---

[865] **כתב הריטב"א**: "פירוש: אמרינן **כל**, לרבות אפילו היכא דאמר יודע אני שהנחתים במקום המשתמר, אלא שאיני זכור מקומם, דאפילו הכי חשיב פשיעותא, כי היה לו להניחו במקום שיוכל ליתנו לו כשיתבענו ממנו"; **וכן דקדקו** אחרונים **מלשון הרמב"ם** [שאלה ופקדון ד ז]: "באיזה מקום **קברתי** הכספים", דנראה שיודע ששמרם במקום המשתמר, וכהריטב"א. **והמאירי להלן מב א** ד"ה כל שהפקיד, הביא שתי שיטות בזה, וזה לשונו: "כל שהפקיד אצל חבירו איזה פקדון, והניחו במקום הראוי לשמירה, וכשזה בא ותובע פקדונו, אינו זוכר המקום שהניחם בו, ואומר: "לא ידעתי היכן הנחתים, **או באיזה מקום קברתים**, המתן עד שאבקש ואמצא", מכיון שהחזיק עצמו בשוכח, נעשה פושע; ואם נאנסו, אף על פי שנודע אחרי כן שבמקום המשתמר נאנסו, חייב לשלם, [כלומר: משום דתחילתו בפשיעה וסופו באונס, חייב], שכל שהשליך פקדונו אחרי גוו כל כך, עד ששכח, אין לך פשיעה גדולה מזו, שאין לך מקום המשתמר, שלא יהא צריך לנתינת לב עליו תמיד", [וזה טעם אחר ממה שכתב הריטב"א]. והוסיף המאירי: "שמא תאמר: אחר שכך, זה שאמרו ששומר חינם פטור בגניבה ואבידה, היאך אבידה נמצאת לשומר חינם, עד שנאמר שהוא פטור עליה, [והרי] אם אמר "איני יודע היכן הנחתים" הרי פשיעה היא, וחייב, [ואילו] אם אמר: "יודע אני היכן הנחתים, אבל איני יודע מי נטלם", הרי זה גניבה היא ולא אבידה!? ושמא, אין שם "גניבה" נאמר, אלא בשיצא קול גניבה או אמתלת גניבה, וזה שאינו יודע מי נטלה, נקרא "אבידה"; **ומכל מקום יש מי שפירש** [לתרץ קושיא זו], שלא נאמר: "לא ידענא פשיעותא היא", אלא כשאומר "לא ידעתי אם הנחתים במקום המשתמר אם לאו", הא אם אמר: "ידעתי שבמקום המשתמר הנחתים, אבל איני זכור המקום" אין זה פשיעה, והרי היא "אבידה".

אזל רב נחמן אגביה לאפדניה מיניה [הלך רב נחמן וגבה ממנו את טרקלינו] כפי ערך הנזמים.[866]

לסוף אשתכח כיפי [לסוף מצאו את הנזמים], **ואיקור** [התייקרו] הנזמים בינתיים, והיו שוים יותר מערך האפדנא ששולמה עבורם.

אמר רב נחמן:

הדרי כיפי למרייהו, והדרא אפדנא למרה [חוזרים הנזמים כמות שהם לבעליהם, והטרקלין יחזור לנפקד שגבו אותו ממנו].

אמר רבא:

הוה יתיבנא קמיה דרב נחמן, ישוב הייתי באותה שעה - שבא דין זה - לפני רב נחמן, **ופרקין "המפקיד" הוה** [ובפרקנו פרק המפקיד היינו עוסקים],[867] **ואמרי ליה** [הקשיתי לו]:

והרי שנינו במשנתנו: "המפקיד אצל חבירו בהמה או כלים ונגנבו או שאבדו **שילם ולא רצה לישבע** ... נמצא הגנב משלם תשלומי כפל ... למי משלם למי שהפקדון אצלו"; והיה לנו לומר: כשם שזוכה הוא בכפל כך זוכה הוא ביוקר!? והיות והנפקד שילם את הנזמים, ולא נפטר על ידי שבועה, מן הדין שיהא היוקר שלו!?[868] **ולא אהדר לי** [לא השיב לי רב נחמן על קושייתי], **ושפיר עבד דלא אהדר לי** [יפה עשה שלא השיבני], כי אין זו קושיא!

---

[866] כן מבואר פירוש "אפדנא" ברש"י ד"ה דהא הוו; ורבינו חננאל פירש: שהוא חצר.

[867] ראה "אוצר מפרשי התלמוד" בטעם שהזכיר רבא, שהם היו עוסקים באותה שעה בפרק זה.

[868] א. הקשה רבי עקיבא איגר על הדמיון למשנתנו: "תמוה, דבמתניתין שילם על פי הודאתו, מה שאין כן במה שאמר "לא ידענא" לא היה דרך הודאה, ודעתו היה לפטור עצמו מזה, רק דנתחייב מתוך טענתו, ונתחייב על פי פסק בית דין, ובכי האי גוונא לא מצינו דמקני ליה כפילא". והוסיף: "ולא מיבעי לשיטת הרמב"ן [הובא בתחילת הפרק בהערה 2], דבעדים שפשע לא מקני ליה כפילא, והכי נמי הכא הוה עדים דמחוייב על פי טענתו, אלא אפילו להרשב"א [הובא בהערה שם] דבעדים שפשע זכה בכפל, מכל מקום זהו רק במתחייב גם כן בהודאתו ואינו מטריח לו בהבאת עדים, מה שאין כן הכא דאינו מודה כלל". [וחידוש הוא בהבנת הרשב"א, ראה לשונו שהובא בהערה שם; ואף שרבי עקיבא איגר הביא, שמצא קושיא זו ב"שיטה מקובצת" בשם **הרשב"א**, אלא שלא הבין תירוצו; הנה **טעות סופר** הוא בשיטמ"ק, כי כל המבואר שם הוא מדברי **הריטב"א**, ודעת הריטב"א [בתחילת הפרק] אינה כדעת הרשב"א לענין עדים שפשע, ואין להוכיח מזה שקושיא זו קשה גם לדעת הרשב"א] ; **וראה עוד** במהר"ם שי"ף שאף הוא הקשה כן, וראה תירוצו. וצידד רבי עקיבא איגר לומר, שאם היה אומר הנפקד אחר שחייבו רב נחמן לשלם: "שוב מצאתי את החפץ אלא שנאנס מידי", היה יכול לטעון כן, ואם כן משום שלא טען כן שהיא טענת פטור, "הוי עתה כמו מתחייב בהודאתו". **וראה היטב ב"חידושי הריטב"א**", בביאור תשובת הגמרא: "התם אטרחיה לבי דינא" שמבואר דלא כרבי עקיבא איגר; וראה ב"חברותא" על התוספות בהערות שם. ב. ב"ברכת אברהם" נתקשה: כיצד שייך לחלק בין הגוף ליוקרא, וכיצד שייך בכלל, שאחד יהיה לו בעלות לגבי יוקרא!? וראה מה שכתב שם; וראה ב"חברותא" שעל התוספות, שלפי שיטת התוספות, אין להוכיח שאפשר לחלק את היוקר מעיקר הבעלות, ועיקר הקושיא היא לפי שיטת הרמב"ם הסובר שאין הוא קונה אלא "פרה לכפילא" או "פרה ליוקרא", ובזה אכן צריך להבין איך שייך לחלק זה מזה.

מאי טעמא: כי **התם** - במשנתנו - **לא אטרחיה** הנפקד למפקיד **לבי דינא** [לא הטריחו לתובעו בבית הדין], אלא מיד כשתבעו בינו לבינו, הסכים לשלם.

אבל **הכא** - במעשה הנזמים - הרי **אטרחיה** הנפקד למפקיד **לתובעו בבי דינא**, ובאופן זה, אף כששילם אינו מקנה לו לא כפל ולא יוקר. [869] ומקשה הגמרא על רב נחמן, שפסק להחזיר את הדין, ולבטל את הגביה: **למימרא דסבר רב נחמן**: **שומא** - נכסי לוה ששמו בית הדין למלוה לפרעון חובו - **הדר** ללוה אם ירצה לפרוע את חובו במעות!? שהרי כך נראה ממה שהחזיר רב נחמן את הטרקלין למשלם!? [870]

---

[869] **הרחבה בענין זכות הנפקד ביוקר כשלא הטריחו לבית דין**: א. הנה לעיל בגמרא לד א נתבאר לפי לישנא קמא, שהנפקד זוכה משעת משיכה את הכפל, משום שהוא "שבחא דממילא", ואינו זוכה בגיזות וולדות שהוא "שבחא דגופא"; **ונחלקו הראשונים למה זוכה הוא ביוקר כשלא אטרחיה לבי דינא**: **דעת התוספות**: יוקרא חשוב "שבחא דממילא" כמו כפל כיון שאינו ניכר בגוף הבהמה, ולא "שבחא דגופא" כמו גיזות וולדות שהם ניכרים בגוף הבהמה, ולכן זוכה אותו הנפקד כששילם ולא הטריחו לבית דין אפילו לפי לישנא קמא. **וכן היא** גם **דעת הרמב"ן**, ומטעם אחר: "יוקרא רווחא דאתי מעלמא הוא, **ולאו דעתיה עליה מעידן שומא ואילך**", **הרא"ש** [הובא ב"שיטה מקובצת" לעיל לד א] כתב בפירוש אחד: "אי נמי סבירא ליה כהך לישנא דסמוך לגניבתה, ולא מחלקינן בין שבחא דממילא לשבחא דמעלמא, אלא סמוך לגניבתה קני לה לגמרי". וב"**חידושי הריטב"א**" [הישנים] כתב, שהכא מיירי ביוקר שבא אחר ששילם, ואת זה קונה אף דאתי מגופה, ראה לשונו; ולדעת ה"קצות החושן" [רצה ב], אף זו היא דעת הראב"ד [שאלה ופקדון ח ג, דלא כפירוש הש"ך בדבריו], ולכן פסק הראב"ד שם, שאינו קונה אלא יוקר שאחר התשלום או אחר שאמר "הריני משלם". ב. **איזה יוקר הוא קונה**: **דעת הראב"ד** [שאלה ופקדון ח ג] היא, שאינו קונה אלא יוקר שנתייקרו הנזמים לאחר התשלום, [או כשאמר: "הריני משלם", זוכה הוא ביוקר שלאחר אותה אמירה], ואף שבפשוטו יש לנו לומר, שלפי לישנא קמא שמשעת משיכה זכה, אף יוקר שאחר משיכה יש לו לזכות, ולפי לישנא בתרא יש לו לזכות ביוקר שבא לאחר שעה הסמוכה לאבידה או לגניבה [וכאשר השיג עליו ה"מגיד משנה"]; ובביאור טעמו, ובאיזה אופן אמר כן הראב"ד, נחלקו הש"ך וה"קצות החושן" סימן רצה. **לשון הרמב"ן** בסוגייתנו שכתב: "יוקרא רווחא דאתי מעלמא הוא, ולאו דעתיה עליה **מעידן שומא ואילך**", משמע שהוא סובר, שאם כי שבחא דממילא הוא מכל מקום אינו זוכה אלא ביוקר שלאחר התשלום, שכן משמע הלשון: "משעת שומא ואילך", ומשמע מלשונו, שטעמו הוא משום שרק השבח שלאחר תשלום הוי "שבחא דממילא". וראה עוד בריטב"א שכתב כאן: "פירוש, **דאייקור בתר שומא**"; ובביאור טעמו יש לומר, שהולך לשיטתו [לעיל לד א] על שתי הלשונות בגמרא אם מקנה לו משעת משיכה או משעת גניבה: "ודוקא בגניבה אמרינן הכי, אבל באבדה דכל היכא דאיתא מצי מקנה לה [היינו, שלפי דעתו אבידה נקראת "ברשותו" ויכול אדם להקנותה], בשעת תשלומין דוקא מקני אותה", [ובהערות לעיל לד א נתפרשה כוונתן]; ולפי זה לא פירש כן אלא משום שסוגייתנו עוסקת באבידה, אבל בגניבה יקנה אפילו היוקר שקודם תשלומין ; **וראה מה שכתב** ב"קצות החושן" סימן רצה **סק"ג**. [**והעירו אחרונים** משיטות אלו, על מה שייסד הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, שכל המתחייב בתמורת הדבר הרי הוא קונה אותו; כי לפי יסוד זה, מן הדין היה לנו לומר, שלכל הפחות משעה שפסק רב נחמן שעליו לשלם את הכיפי, היה לו לזכות בכיפי שהרי נתחייב תמורתם, ושוב ממילא יקנה את היוקר, ואילו כאן מבואר שהנידון בסוגייתנו הוא על יוקר שלאחר התשלום, ומכל מקום לא קנה אותו כיון שאטרחיה לבי דינא]. **דעת ה"מגיד משנה**" [על הראב"ד שם], שהוא זוכה ביוקר שמשעת משיכה לפי לישנא קמא, וביוקר שמשעת גניבה ואבידה לפי לישנא בתרא, וכאשר כן הוא הדין בכפל; ודלא כדברי הראב"ד. **ודעת האחרונים** הש"ך וה"קצות החושן", מתבארים ב"חברותא" שעל התוספות בהערות כאן.

[870] **הסוגיא צריכה ביאור**: הרי הנידון אם "שומא הדר" הוא, באופן שהלוה **רוצה** להחזיר לעצמו את אשר גבו ממנו ולשלם במעות, ואנו אומרים שאין המפקיד יכול להתנגד, ומשום "ועשית הישר והטוב"; ואף כאן, **אילו** היה תובע הנפקד שיחזירו לו את האפדנא, היה מקום ללמוד ממה שפסק רב נחמן להחזירו לו, ש"שומא הדר"; אבל הרי לא מצאנו שביקש את חזרת האפדנא, ואם כן מה שפסק רב נחמן להחזיר את האפדנא, מאיזה טעם אחר הוא, ואיך למדו מכאן ש"שומא הדר"; וכל שכן שבפשוטו אין ללמוד ממה שלא נתן לו את היוקר ש"שומא הדר", כי מה ענין זה לזה!? **ומדברי הראשונים יש ללמוד כמה פירושים בסוגיא**: **האחד**: כתב **הרשב"א** בשם "ואיכא מאן דמתרץ" [סגנון הדברים כאן הוא על פי לשון הרשב"א]: דהכא כיון שאין מקנה המפקיד לנפקד את היוקר משום

דאטרחיה בבית דין, ניחא ליה לבעל האפדנא שתחזור לו האפדנא, ורק משום "דסבירא ליה לרב נחמן בעלמא דשומא הדרא, קאמר נמי הכא דאי ניחא ליה למרי אפדנא הדרי ליה". ומפרש הרשב"א מה היה צריך לפסוק רב נחמן אילו לא היה זה רצון הנפקד, או אילו היה סובר רב נחמן ששומא לא הדר: אילו לא היה רצונו של הנפקד להחזיר לעצמו את האפדנא, כי אז היה הדין: נוטל הנפקד את הכיפי, ואת היוקר מחזיר הנפקד למפקיד, והאפדנא תישאר בידו של המפקיד ששמו אותו לו. [**תוספת**: ברשב"א מבואר כפי שנתבאר בפנים; אבל הרמב"ן שפירש אף הוא את מהלך הסוגיא כפירוש הרשב"א, כתב שם בד"ה לימא: "ואי לא בעי [הנפקד] שתחזור לו אפדנו: להדריה [הנפקד למפקיד] לפקדון [הם הכיפי שנמצאו בידו], ויהיב ליה היאך [המפקיד לנפקד] דמי אפדני, כדשמו ליה מעיקרא [היינו, כערך התשלום ששילם] "; והיינו, שהרשב"א כתב באופן זה, שהכיפי נשארים ביד הנפקד, ואת היוקר שאינו שלו נותן הנפקד למפקיד; ואילו הרמב"ן כתב באופן זה, שהמפקיד נוטל את הכיפי היקרים, ונותן מעות לנפקד כפי ערך הזול; וראה עוד ברמב"ן בד"ה אבל רש"י ז"ל [ראה שם היטב], דבאופן "דלא בעי נפקד דתיהדר ליה": "יהיב ליה היאך [המפקיד] מדמי כיפי, כמה דשמוה ניהליה בעידן שומא [היינו, כערך התשלום ששילם], ושקיל ליה [המפקיד] כיפי [והטעם]: דהא לא אקני ליה [המפקיד לנפקד] רווחא [היינו היוקר], **וכיפי הרי לא שיימינהו** בית דין **לנפקד**, עד שנאמר: שאינו יכול לתבוע את כיפיו"]. וממשיך הרשב"א: ואילו היה סובר רב נחמן דשומא לא הדרא, גם כן היה לו לומר: תישאר האפדנא בידי המפקיד, ואת יוקר הכיפי יחזיר הנפקד למפקיד. והיינו, דמאחר שכן הוא הדין בשני אופנים אלו, אם כן בהכרח שפיסקו של רב נחמן, הוא משום שכך הוא רצונו של נפקד, וזכותו לדרוש לעשות כן משום ש"שומא הדר"; ולפי פירוש זה אין ענין "שומא הדר" קשור בפיסקו של רב נחמן בענין היוקר, ו"שומא הדר" הנידון כאן הוא על תביעת הנפקד להחזיר לו את האפדנא, כשאר "שומא הדר". **השני**: ב"**חידושי הריטב"א**" חלוק על הדין ועל הפירוש, שכתב: "למימרא דסבר רב נחמן שומא הדרא לעולם, מדקאמר אהדרו כיפי למפקיד ואהדרי אפדנא לנפקד [מוכח כן], דאי סבירא ליה [לרב נחמן] דשומא לא הדר, הוה ליה למימר דתיהוי אפדנא למפקיד כיון שנתנה לו המפקיד בשומת בית דין בדמי הכיפין, והכיפין ליהוו לנפקד, והיוקר שנתייקרו ליהוו למפקיד", [כלומר: והיות שכן הוא, אם כן בהכרח לפרש את מה שפסק רב נחמן להחזיר הכל, שהוא משום דשומא הדר, והיינו כהרשב"א, שמסתמא ניחא ליה בזה]; אך הוא תמה על זה: "ותמהתי מאד על זה, אי סבירא ליה ד [שומא] לא הדרא, אמאי יחזיר לו היוקר למפקיד [ואף שהטריחו לבי דינא], דהא הוי כמכר גמור"!? [ולכאורה נראה, שזה שייך דוקא על היוקר שנתייקרו הכיפי אחר התשלום, אבל על יוקר הקודם לתשלום אין שייך זה, וקושייתו היא, משום שהוא מפרש את הסוגיא רק על יוקר הכיפי שלאחר תשלום, וכמובא משמו בהערה 13]. והוסיף ב"חידושי הריטב"א": "ולא ידעתי מי הכריחם לומר דבר זה, והא מתפרשא מילתא שפיר בלא זה, והכי פירושו": [הדברים מובאים כאן על פי לשונו]: למימרא דסבר רב נחמן ד"שומא הדרא": דכיון דחפצים נינהו ולא מעות, כל אחד היה חפץ בשלו יותר, וכל אחד כפוי היה על החילופין, דכי היכי דנפקד היה מוכרח בנתינת האפדנא, דאילו היה הכיפי בידו היה רוצה את האפדנא שלו יותר מהכיפי, כך בעל הכיפי כפוי היה בלוקחו את האפדנא, שיותר היה רוצה בכיפי דידיה; ואף על גב שעכשיו אין בעל האפדנא רוצה בהאי תקנתא ד"ועשית הישר והטוב", היות ונתייקרו הכיפי, אפילו הכי אית לן למיעבד "ועשית הישר והטוב" לזה שאבד הכיפי שהיו שלו, והיה רוצה יותר בכיפי שלו, כמו שאם היה רוצה בעל האפדנא שיחזירו לו, [ופירוש זה נרמז במאירי, שכתב בשם יש אומרים, שהוכיחו מכאן ש"שומא הדר" לא רק בקרקעות, אלא גם במטלטלין, אלא שהמאירי פירש לא כן, וכמובא בהמשך ההערה]. ויש המפרשים את דבריו, שראיית הגמרא היא ממה שפסק רב נחמן שהיוקר אינו של בעל האפדנא, שהרי הקדים הריטב"א לבאר, שאם "שומא לא הדרא" כי אז החליפין הם כמכר גמור, ואף היוקר שלו הוא, ובהכרח שהשומא אכן חוזרת, אלא שאין היא חוזרת משום רצונו של בעל האפדנא, אלא משום רצונו של בעל הכיפי, כי כשם שלבעל האפדנא זכות לבקש את שלו, כך גם לבעל הכיפי, ומשום "ועשית הטוב והישר" יש לשמוע לו, והיות וזכותו לתבוע את חזרת השומא, ממילא היוקר הוא שלו ולא של בעל האפדנא; ולפי פירוש זה, "שומא הדר" הנידון כאן אינו על חזרת האפדנא [כשאר "שומא הדר"], אלא על חזרת הכיפי לבעליהם, ודלא כהרשב"א, וכן חלוק הוא על הרשב"א, שלרשב"א אין הוכחת הגמרא קשורה בפסק לענין יוקר, ואילו לפירוש זה יש קשר ביניהם; [**וראה היטב** לשונו של רבינו חננאל בסוגייתנו]. **השלישי**: **המאירי מכריע בין שניהם**, והיינו, שהוכחת הגמרא תלויה בפסק לענין יוקר [ועל דרך "חידושי הריטב"א"], אך ענין "שומא הדר" כאן הוא כשאר "שומא הדר" שהוא מצד הנפקד התובע את אפדנו [וכפירוש הרשב"א]; וזה תוכן דברי המאירי: דהנה בסוגייתנו מבואר, שהיות ואטרחיה לבי דינא לא זכה בעל האפדנא ביוקר, והביא המאירי מחלוקת, במי שנתן מעות [ולא אפדנא כנידון שבסוגייתנו], אם בכי האי גוונא יזכה ביוקר - והמאירי הביא ראיה שהוא זוכה ביוקר, ממה שאמרו "למימרא דשומא הדר", שפירוש הסוגיא הוא [על פי לשונו של המאירי], מאחר שאמר רב נחמן "הדרא ארעא והדרא כיפי" ולא אמר שהקרקע יעמוד ביד המפקיד, והנפקד יזכה בכיפי ויחזיר לו את היוקר, הרי מוכח "שאין היוקר חוזר לבעליו, אלא מצד שהיה בידו של זה [הנפקד] לסלקו מן הקרקע,

ומשנינן: לעולם יש לומר דסבר רב נחמן שומא לא הדר, **ושאני התם** באותו מעשה, **דשומא בטעות הוה, דהא הוו כיפי מעיקרא**, שהרי בתחילת השומא היו הנזמים בידו ולא היה יודע, ואילו היה יודע לא היו שמין את הטרקלין; אבל שומא שבית דין שמין על שאין לו מעות והוא חייב לו, הרי הוא כמכר גמור ואינו חוזר. [871]

אמרי נהרדעי:

שומא הדר עד תריסר ירחי שתא [חוזר לבקשת הלוה עד שנים עשר חודש].

אמר אמימר: **אנא מנהרדעא אנא**, ובכל זאת **סבירא לי**: **שומא הדר לעולם**, ולא עד שנים עשר חודש בלבד.

והלכתא: **שומא הדר לעולם, משום שנאמר**: "**ועשית הישר והטוב**".

הגמרא מביאה כאן פסקי הלכות בדין "שומא הדר":

דינים אלו הם **פשיטא**:

א. אם **שמו ליה** בית הדין **לבעל חוב** את נכסי מי שלוה ממנו, **ואזל איהו** [והלך בעל החוב] **ושמה לבעל חוב דידיה** [פרעם לאותם נכסים לבעל חוב שלו], [872] **כי אז אמרינן**

הא כל שאינו בדרך זה [דהיינו כשנתן הנפקד מעות] אין היוקר חוזר לבעלים". **וברש"י מבואר**, שהראיה היא ממה שחזרה האפדנא למרה, ומוכח שלא כחידושי הריטב"א שהנידון הוא על החזרת הכיפי; ובפשוטו מוכח גם שלא כהמאירי, שאם היתה הראיה ממה שלא זכה הנפקד ביוקר, היה לו לרש"י להדגיש פרט זה, שההוכחה היא ממה שהיוקר אינו של בעל האפדנא, [וראה ברמב"ן, ברשב"א וב"שיטה מקובצת" עוד מדברי הראשונים בביאור סוגייתנו].

[871] א. נתבאר על פי לשון **רש"י**; ולשון **רבינו חננאל** הוא: "שומא בטעות הואי, דהא הוו כיפי ולא אבדו, דקיימא לן פקדון כל היכא דאיתיה ברשותיה דמאריה איתא". **ולמד הרמב"ן מדבריהם**, שרק בנידון דידן - שמתחילה היו הנזמים ברשותו - מיקרי "שומא בטעות", אבל אם נאבדו הנזמים ושוב מצאם, זה לא מיקרי "שומא בטעות"; **ודעת הרמב"ן אינה כן**, אלא אף על פי שאבדו ועכשיו נמצאו, הויא שומא בטעות, "דאיהו [הנפקד] לא הוה מחויב ולא מידי, כיון דהשתא הדר ליה ממונא בעיניה, ולא דמי לשומא בעלמא [שהיא חוזרת], דאילו התם ודאי חייב הוא לפורעו ממונו וכבר פורעו, אבל הכא אילו היה מחזיר לו פקדונו אינו חייב לו כלום, ועכשיו הרי הוא מחזירו לו, ואיגלאי מילתא דלא הוה ליה גביה כלום, דפקדון כל היכא דאיתיה ממונו דבעלים הוא, ואילו היו יודעים באותה שעה שימצאו הכיפין, מי נחתינן לנכסיה", [ומלשונו שם בהמשך הדברים, מתבאר בהדיא, שאין חילוק בין אם אבדו לבין נגנבו, שבכל אופן הרי זו שומא בטעות]. **וכתב עוד הרמב"ן וכן כתב הרשב"א**, שלפי הגירסאות כפי שהם בספרים שלנו: "דהא הוו כיפי מעיקרא", משמע כשיטת רש"י והר"ח, ואולם הביאו **מהרמב"ם** שכתב **כדעת הרמב"ן**. ב. **כתב הש"ך** [רצה ו]: מוכח בש"ס שם "דאפילו נמצא אחר כך בבית שומר [שהוא חשוב שומא בטעות], כל שלא ידע השומר בשעה ששילם או שאמר הריני משלם, זכה אחר כך ביוקרא", כוונתו לומר, שאם כי שומא בטעות היא, מכל מקום אין זה מפקיע את זכותו של הנפקד ששילם - בלי הטרחת המפקיד לבית דין - לזכות ביוקר; וכוונתו במה שאמר שהוא מוכח בש"ס, יש לפרש, דהיינו משום דמשמע, שאם כי שומא בטעות היא, לא חזרה בה הגמרא מהטעם שאמרה תחילה, שמשום הטרחתו לבית דין לא זכה ביוקר, ומשמע ששני ענינים הם; וראה לשון המהר"ם שיף בסוף ד"ה ואמרי ליה, וראה "אוצר מפרשי התלמוד".

[872] כתב הרש"ש, שאין לשון הגמרא "ואזל איהו ושמה לבעל חוב דידיה", בדוקא, ומשום שזה תלוי במחלוקת הגמרא לקמן כשהלווה הראשון נתן מדעתו לבעל חובו, אם "שומא הדר" ומשום שיש לומר שזה הוא כמו מכירה, ולפי סברא זו, כשנתן המלוה למלוה שלו מדעתו, זה הוא כמו מכירה שאינה חוזרת ממנו אף שחוזרת מן הראשון שבית דין הגבוה לו; אלא כוונת הגמרא לומר, שבית דין גבו ממנו את הקרקע ונתנו לבעל חובו.

ליה לבעל החוב השני: **לא עדיף את מגברא דאתית מיניה** [אינך טוב מזה שבאת מחמתו], וכשם שהראשון היה צריך להחזיר, אף אתה שבאת מכחו - תחזיר ללוה הראשון ששמו אותה ממנו.

ב. ופשיטא נמי: אם **זבנה** [מכרה המלוה] לקרקע שהגבוהו בית הדין משל הלווה, או **אורתה** [הורישה לבניו], **ויהבה במתנה** [או שנתנה במתנה], **ודאי** שאנו אומרים: **הני** - לוקח יורש ומקבל המתנה - **מעיקרא אדעתא דארעא נחות ולאו אדעתא דזוזי נחות**, [מתחילה על דעת קרקע ירדו לה, ולא על דעת מעות], ואינם צריכים להחזיר אותה ולקבל מעות תמורתם.

ג. ופשיטא נמי: אם **שמו לה לאשה** את נכסי מי שלוה ממנה, **ואינסיבא** [נישאה], **או** אם **שמו מינה דאשה** [או שהיתה היא הלווה ושמו את נכסיה], **ואינסיבא**, **ומתה**: **בעל בנכסי** מלוג [נכסים, שהבעל אוכל פירותיהם, והגוף שייך לאשה] [873] של **אשתו** שמתה, "**לוקח**" **הוי** בגוף הקרקע ולא "יורש" כשאר יורשים, ולפיכך: **לא מיהדר ולא מהדרינן ליה** [אינו מחזיר, ואינו יכול לתבוע שיחזירו לו], כשם שלוקח אינו מחזיר, ואינו יכול לתבוע להחזיר את השומא. [874]

ומשום דכך **אמר רבי יוסי ברבי חנינא**: **באושא** [כשגלו סנהדרין שהיו יושבים בלשכת הגזית, לשם] **התקינו**:

האשה שמכרה בנכסי מלוג - את הגוף השייך לה - **בחיי בעלה**, **ומתה**, **הבעל מוציא** את גוף הקרקע **מיד הלקוחות**.

הרי ש"לוקח" הוא שקדם ללקוחות, כי אילו היה "יורש" לא היה יכול להוציא מן הלקוחות, שהרי בן שהוא "יורש" אינו יכול להוציא מיד לקוחות שקנו מאביו בחייו.

דף לה:

עוד מבארת הגמרא: כל זאת שאמרנו ד"שומא הדר", היינו כשהגבו בית הדין את נכסי הלוה למלוה, אבל:

[873] בתוספות בכתובות [נ א, ד"ה הבעל מוציא], מבואר, שהבעל יש לו דין לוקח בירושת אשתו, בלי קשר לקנין הפירות שיש לבעל בנכסי אשתו, ואפילו כשקיבלה האשה מתנה על מנת שאין לבעלה רשות בה, או שכתב לה "דין ודברים אין לי בנכסייך", מכל מקום לגבי ירושת אשתו דין לוקח יש לו; וראה ברש"י בבבא קמא פח ב ד"ה באושא התקינו, שנראה מדבריו שהוא סובר לא כן.

[874] ביארו התוספות, שרק לענין "לא מהדרינן ליה" הוצרכנו לומר ש"כלוקח" הוי ולא כ"יורש", כי אילו היה "יורש" היו צריכים להחזיר לו את השומא, כשם שמחזירים לבנו של לווה הבא להחזיר את הנכסים ששמו מאביו; אבל מה ד"לא מיהדר" אינו דוקא משום שהוא כ"לוקח", שאף אילו היה "יורש" לא היה צריך להחזיר, וכמו שאמרו לעיל "זבנה **אורתה** ויהבה במתנה" אינם צריכים להחזיר.

אם **אגביה איהו בחובו** [הגבה הלוה מרצונו את נכסיו למלוה שלו], [875] **פליגי בה** בדין זה **רב אחא ורבינא**, אם יכול הוא לבקש להחזיר את הנכסים ולפרוע מעות תמורתם:
חד מהם **אמר**: אף על פי כן **הדרה**, צריך המלוה להחזיר ללוה, אם יבקש הלוה לתת לו מעות.
וחד מהם **אמר**: אם מדעתו הגבה, שוב **לא הדרה**.
ומפרשת הגמרא טעמו של כל אחד:
מאן דאמר: **לא הדרה**, משום **דסבר**: **האי זביני מעליא היא**, [פרעון נכסים אלו כמוהו כמכירה], **דהא מדעתא דנפשיה אגביה** [שהרי מדעתו נתן לו], וכשם שמכר אינו חוזר, כך זה אינו חוזר.
ומאן דאמר: **הדרה**, משום **דסבר**: **לא זביני מעליא הוא**, [אין זה מכר גמור], **והאי דאגביה מדעתיה**, **ולא אתא לדינא**, **מחמת כיסופא הוא דאגביה**, [כי מה שהגבה לו מדעתו ולא הטריחו לבוא עמו לדין, משום בושה עשה כן].
מוסיפה הגמרא לדון עוד בדין נכסי לוה שמגבים בית הדין למלוה:
ומאימת אכיל המלוה **פירי** של הקרקע שהגבוהו בית הדין לבסוף, כלומר: לאחר שהגבוהו בית דין את הקרקע, מאימתי יכול הוא למפרע לתבוע את פירות הקרקע?
רבה אמר: **מכי מטיא אדרכתא לידיה**, משהגיע ליד המלוה שטר מבית הדין המרשה לו לחפש קרקע המתאימה לחובו כדי שיגבנה.
אביי אמר: **עדיו בחתומיו זכין לו**, כלומר: הרי הוא אוכל פירות משעת חתימת השטר על ידי בית הדין, ואף קודם שהגיע השטר לידו.
ואילו **רבא אמר**: אף משהגיע שטר זה לידו אינו אוכל פירות, אלא **מכי שלימו יומי אכרזתא** [ימי ההכרזה], שכך הוא דין הגבייה, שלאחר מציאת קרקע, מכריזין עליה זמן מסויים, שכל הרוצה לקנות יבוא ויקנה כדי לשלם במעות את החוב, ואם המלוה מקבל את הקרקע ביותר ממה ששמוה אחרים, מוסרים אותה בידו; ועד שלא שלמו ימי ההכרזה אין המלוה אוכל פירות.

מתניתין:

השוכר פרה מחבירו, והשאילה לאחר, ומתה כדרכה שהשואל חייב בתשלומיה, והשוכר פטור, שהרי פטור הוא מאונסים:

[875] לשון רש"י הוא: "אם לא שמוה בית דין למלוה על כרחו של לוה, וקם ליה מעצמו, ולא הטריחו לדין, ואמר לו: טול קרקע זה בחובך", ודנו האחרונים [ראה "אוצר מפרשי התלמוד" בשם ה"בית יוסף" והש"ך], אם מה שכתב רש"י "לא שמוה בית דין למלוה על כרחו" הוא עיקר, ואפילו אם הטריחו לבוא לבית דין ונתרצה מיד ליתן לו קרקע בחובו, כי אז הרי הוא בכלל "אגביה איהו בחובו", שנחלקו בו אמוראים; או שמא "ולא הטריחו לדין" הוא עיקר, אבל הטריחו שוב לא מיקרי "אגביה איהו בחובו", ולכולי עלמא "שומא הדר".

ישבע השוכר למשכיר **שמתה כדרכה**, וייפטר, כשאר כל השומרים הנשבעים ונפטרים ; **והשואל** - ששאל מן השוכר - **ישלם לשוכר** פרה שלימה.

אמר רבי יוסי:

כיצד הלה השוכר **עושה סחורה בפרתו של חבירו** המשכיר, **אלא תחזור פרה** שמשלם השואל **לבעלים** הוא המשכיר, וביאור סברותיהם יתבאר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר, ומתה כדרכה, ישבע השוכר שמתה כדרכה, והשואל ישלם לשוכר:

ביאור המשא ומתן בגמרא הוא על פי ה"קהלות יעקב" בשיטת התוספות. [876]

אמר תמה **ליה רב אידי בר אבין**, **לאביי**:

והרי פשיטא, דלגבי כל מה שהשוכר נתחייב כלפי המשכיר [כגון בפשיעה, או בגניבה ואבידה לדעת הסובר: שוכר כשומר שכר דמי], הוא הדין שהשואל נתחייב כלפי המשכיר, כי השוכר מוסר לשואל את חיובי השמירה המוטלים עליו מחמת המשכיר, והשואל נחשב שומר של המשכיר לגבי זה; וטעמם של חכמים - שהשואל משלם לשוכר ולא למשכיר - הלוא הוא רק משום שהשוכר פטור כשמתה הבהמה כדרכה, ואילו השואל חייב, שביחס לחיוב זה, אין השואל שומרו של המשכיר אלא של השוכר בלבד.

ואם כן תיקשי:

מכדי [והרי] **שוכר במאי קני להאי פרה**, הלוא **בשבועה** שנשבע הוא קונה אותה!?

כלומר: הרי אף השוכר עצמו חייב הוא במתה כדרכה אם אינו נשבע שמתה כדרכה, ואפילו אם כלפי שמיא גליא שנאנסה; נמצא, שאם לא היה השוכר נשבע, מן הדין היה שישלם השואל למשכיר את תשלומיו על מיתת הבהמה כדרכה, היות ועד שלא נשבע השוכר הרי הוא חייב על מיתה כדרכה כשם שהוא חייב על הפשיעה, אלא שעל ידי השבועה הרי הוא נפטר מן המשכיר, ושוב ממילא "קונה" הוא את חיוב השואל, שישלם לו ולא למשכיר -

ואם כן תיקשי:

ונימא ליה משכיר לשוכר: "**דל אנת ודל שבועתך**, **ואנא מישתעי דינא בהדי שואל**", [יאמר לו המשכיר לשוכר: מוחל אני על שבועתך, ואני אתבע את השואל בדין לשלם לי]!?

[876] **וביאור אחר** על פי דברי ה"פני יהושע" ורבי עקיבא איגר [ואף הוא בשיטת התוספות], **מתבאר בהערה** 3 ; ויש שיטות נוספות בראשונים ראה ב"שיטה מקובצת" וב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן לג.

כלומר: למה לו למשכיר להשביע את השוכר, ועל ידי זה נפטר ממנו השוכר, וממילא זכאי הוא לתבוע תשלומים מן השואל!? יאמר לו: איני משביעך, והרי אתה חייב על המיתה, וממילא ייחשב השואל ביחס למיתה כשומר שלי, וישלם לי.

ולסברא זו אכן נתכוין רבי יוסי, אך מה היא סברתם של החכמים החולקים עליו!?

אמר ליה אביי לרב אידי בר אבין: סברת חכמים החלוקים על רבי יוסי כך היא: **מי סברת שוכר בשבועה הוא דקני לה** [וכי סבור אתה, שבשבועה הוא שקנה השוכר את הפרה]!? אין כן הדבר, אלא **משעת מיתה הוא דקני** לה השוכר, **ושבועה** לא נצרכה אלא **כדי להפיס** את **דעתו של בעל הבית** שלא יאמר פשעת בה.

כלומר: אין הדבר כפי שאתה סבור, שאם אין השוכר נשבע הרי הוא חייב אף אם כלפי שמיא גליא שמתה הבהמה כדרכה, וסבור אתה מכח זה, שכל זכותו של השוכר בתשלומי השואל הוא מחמת השבועה, כי עד שלא נשבע הרי הוא עצמו חייב; אין הדבר כן, כי אם מתה הבהמה כדרכה אף קודם שנשבע השוכר הרי הוא פטור מלשלם, וחיוב שבועה אינה אלא להפיס את דעתו של הבית; ואם כן, משלם השואל למשכיר, והשוכר יישבע למשכיר כדי להפיס דעתו. [877]

[877] **הרחבה בדין השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר**: א. **שיטת ה"פני יהושע" ורבי עקיבא איגר בהבנת מחלוקת רבי יוסי וחכמים** [לפי שיטת התוספות]: בפנים נתבאר על פי הבנת ה"קהלות יעקב" בשיטת התוספות; אך מדברי ה"פני יהושע" ורבי עקיבא איגר מתבאר ביאור אחר בכל ענין זה [וכמו שהעירו האחרונים]; דהנה כשנשבע שומר חינם שנאנסה ולא שילם - מבואר במשנה הראשונה - שאין הנגנב משלם כפל לשומר אלא לבעלים - ונתקשו שם האחרונים הנזכרים, למה לא ישלם את הכפל לשומר, והרי לפי המבואר בסוגייתנו [לפי התוספות], סברת חכמים שהשוכר משלם לשואל הוא משום **שקנה את הפרה** [למפרע] במיתה ואפילו בלי שבועה, ואילו רבי יוסי חולק משום שהוא סובר שאין הוא **קונה את הפרה** אלא בשבועה, [ויכול לומר לו "דל אנת ודל שבועתיך"], נמצא שלכולי עלמא כשנשבע עליה שמתה, הרי זו סיבה שיקנה השוכר את הפרה לענין שיתחייב השואל על מיתת הפרה לשוכר וכאילו מתה לו; ואם כן ממילא הוא הדין בשומר חינם שנגנבה ממנו הפרה ונשבע עליה שנגנבה, יש לנו לדון שקנה את הפרה בגניבה שהרי נשבע על כך, ואם כן אף הנגנב יתחייב לו כפל כשם שהשואל מתחייב לו את חיובי שאלתו. והמתבאר מדבריהם, שהם מפרשים את לשון הגמרא כפשוטה: "מכדי שוכר במאי **קני לה להאי פרה** בשבועה"; והיינו, שאילו לא היה השוכר **קונה** את הפרה, אי אפשר שיתחייב לו אלא מתחייב הוא למשכיר שהפרה שלו [ראה "שיעורי רבי שמואל" אות רסט, שכן נקט בפשיטות, שאינו מתחייב לשוכר, שהרי כשמתה ולא הפסיד השוכר כלום, מה שייך שיתחייב השואל לו לשלם את הפרה, שאינה שלו ואין מפסיד כלום, וראה מה שכתב לבאר שם אם לא כדברי רבי עקיבא איגר, הובאו דבריו בהערה 4]; ורק משום **שקנה** השוכר את הפרה לכן מתחייב לו השואל את חיובי שאלתו, [וסוברים האחרונים הנזכרים, שכשם שמתחייב לו השואל מדין "שואל" ומשום ש"קנה" את הפרה, כך יש לגנב להתחייב לשוכר קרן וכפל מדין גנב, שהרי שלו היא הפרה]. וכתב ב"שיעורי רבי שמואל" [אות רסט], שכפירוש זה נראה בפשטות מן הריטב"א והרשב"א, אלא שהדבר קשה להבין, מאיזה טעם יהיה לשומר קנין בבהמה ומהו המקור לחידוש זה, וכתב, שנצטרך לומר, שכיון שהטילה התורה חיובים על השומר נתנה לו גם זכויות [דומיא ד"קניני גזילה בנזלן"; וראה היטב בסוגיית הגמרא בבא קמא קו א בדברי רב שם, ובמה שהובא בהערות ב"חברותא" שם בשם ה"חזון איש"; וראה עוד בדברי רבי עקיבא איגר כאן שנסתפק, אם קנה את הפרה דוקא כשנאנסה ממנו, או שקנה את הפרה בכל אופן שפטור הוא מן הבעלים, וכגון שהיה זה "בבעלים", ראה שם; ובפשוטו, אין ספיקו שייך אלא אם כן "בעליו עמו" אינו אלא פטור מתשלומין, ואינה הפקעה מגוף דיני שומר, שהרי אם הפקעה היא מדיני שומר, אם כן ודאי לא יקנה את הפרה, שהרי אינו "שומר" כלל; וכבר העיר בזה ב"שיעורי רבי שמואל" אות רעד ד"ה ובאמת, וראה שם שהוסיף דברים בזה; וראה עוד מה שהעיר ב"אילת השחר" על שיטת רבי עקיבא איגר בביאור הגמרא]. ובביאור מחלוקת

רבי יוסי וחכמים לפי שיטתם, יש לבאר על דרך ה"קהלות יעקב", והיינו, שהקנין הוא על ידי מה שנפטר השוכר מהמשכיר, ובזה נחלקו מה הוא הפוטרו, שלדעת רבי יוסי רק השבועה פוטרתו, ואם נפטר משבועה, הרי הוא חייב עדיין למשכיר, ומשום כך כשאמר לו: "דל אנת ודל שבועתך", אין הוא קונה את הפרה, ואילו חכמים סוברים שאין הפטור תלוי בשבועה, ורק חיוב שבועה הוא שנתחייב לו, ואם פוטרו מחיוב שבועה, הרי שנפטר הוא ממנו בלי שבועה, וממילא קנה את הפרה בטענת מיתה בעלמא. ב. **דין שומר חינם שמסר לשומר שכר, ובירור דברי התוספות לקמן מב ב**: בתוספות בבבא קמא יא ב ד"ה לא, מבואר, דכשם שנחלקו רבי יוסי וחכמים בשומר שמסר לשואל, כך נחלקו בשומר חינם שמסר לשומר שכר, למי משלם שומר השכר על גניבה ואבידה; וכן מתבאר מדברי רש"י בבבא קמא יא ב לפי גירסת "ספר שינויי נוסחאות" על פי כל כתבי היד, וכן נראה מרש"י לקמן מב ב. ברם, הנה לקמן מב ב, גבי ההוא "ספסירא" [סוחר בהמות] שמכר שור ליתומים ונתברר לאחר זמן שהוא מקח טעות [ואין היתומים עליו אלא שומרי חינם], והיתומים מסרו את השור לשומר שכר ["בקרא", דהיינו רועה], והשומר לא שמרו שמירה הראויה לשומר שכר, ומת השור [וזה הוא שומר חינם שמסר לשומר שכר]; מסתפקת הגמרא [לפי ביאור התוספות שם]: האם יש לחייב את השומר לשלם לבעלים לפי רבי יוסי; ותוכן הספק הוא לדברי התוספות שם: האם נאמר: כשם שלפי רבי יוסי: "**משכיר במקום שוכר קאי** ואית ליה דינא בהדי שואל", הכא נמי ספסירא במקום יתמי קאי, ואית ליה דינא בהדי בקרא כאילו הוי שומר שלו". או נאמר: בשלמא המשכיר עומד במקום השוכר, משום "דשוכר שייך בגוף הפרה שהרי שכרה, אבל גבי יתמי, כיון דמקח טעות הוא אין להם בגוף השור מאומה, איך יעמוד הספסירא במקומם"; [וראה גם לשון רש"י שם בד"ה ומשלם על דין משנתנו: "אלמא אף על פי שאין הבעלים בעלי דברים של שואל והשוכר שהוא לו בעל דברים אינו חסר כלום שהרי פטור באונסין, אפילו הכי **הואיל ויש לו דין על השואל לגבות יעמדו הבעלים הראשונים במקומו**, וגובים"]. ומשמעות כוונתם היא, שאין המשכיר יכול לתבוע מן השואל אלא משום שהוא נעמד במקומו של השוכר שהשאיל, ולכן מתחילה צריכים אנו לדון אם שייך שיהא השואל חייב לשוכר [ואם כן יעמוד המשכיר במקומו], ולכן יש לחלק בין שוכר שמשאיל לשומר שמוסר לשומר, כי השוכר שהוא בעל זכויות השימוש בפרה הרי הוא "משאיל" שהרי מכחו קיבל השואל את זכויות השאלה, ושייך שיתחייב השואל לשוכר, ושוב ממילא נעמד המשאיל במקומו; אך שומר אינו יכול למנות שומר אחר שיתחייב לו את מה שאינו שלו או על כל פנים את מה שהוא חייב עליו בתורת שומר, שהרי לא הפסיד מאומה וגם אינו שלו, ואין לשומר שלו תורת "שואל" כלל, ואין שייך שיעמוד המפקיד הראשון במקומו. ומיהו כל זה אינו אלא, בשומר חינם שמסר לשומר שכר ולענין גניבה ואבידה, שאין השומר הראשון מפסיד כלום וגם אינו שלו, אבל כשפשע השומר השני הרי הוא חייב לשומר הראשון, היות ואף הוא חייב לשלם למפקיד שלו, וכמבואר בהמשך התוספות שם, שכתבו, שאילו היה השור מת כתוצאה מפשיעתו של הבקרא, כי אז: "ספסירא תובע ליתמי שורו שמת בפשיעה והם שומרים חינם עליו, והיתומים יחזרו על הבקרא שיפטרם מן הספסירא כי פושע הוא", **כן נראה לכאורה בביאור כוונתם**; ובפשוטו למדנו, כי מה דפשיטא להו לתוספות בבבא קמא, מספקא לה לגמרא לפי פירוש התוספות לקמן; ואספק זה לא נפשט בגמרא שם, וגם לא נתבאר בתוספות מאיזה טעם יש לומר שלא כסברא זו. [**ויש לעיין הרבה**, אם פירושיהם של האחרונים הנזכרים בדברי התוספות כאן, מתאים עם מה שנתבאר בהבנת דברי התוספות דלקמן; וראה עוד פירושים בכל ענין זה בראשונים כאן, וב"חידושי רבי שמעון", וב"שיעורי רבי שמואל", וב"חזון איש" חושן משפט ח ה, ועוד בדברי ה"קהלות יעקב" שם]. ג. **פירוש שדחו אותו התוספות**, [וקושיא על דבריהם דלקמן מב ב]: כתבו התוספות, שאין לפרש את טעמו של רבי יוסי, משום שהמשכיר אומר לשוכר: כיון ששילם השואל את תמורת הפרה הרי זה כמו ש"פרתי גבך" והחזירנה לי, [כלומר: אין מחלוקת בין רבי יוסי לחכמים, שמן הדין הוא שיתחייב השואל למשאיל, אלא שמכל מקום סובר רבי יוסי, שהיות וקיבל השוכר את תמורת הפרה, שוב אין מה שיפטרנו מן המשכיר, שהרי זה כאילו חזרה פרתו של משכיר לשוכר]. וראייתם היא, משום שבפרק השואל [צו ב] נסתפקה הגמרא אם בעל האוכל פירות בנכסי אשתו שוכר הוי מאשתו או שואל הוי, ודנה הגמרא נפקא מינה בזה באופן ששכרה האשה פרה ונישאה ומתה הפרה, שאם שואל הוא, הרי הבעל חייב באונסיה והיא פטורה; ואולם מבארת שם הגמרא, שלפי חכמים שהשוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר הרי הוא משלם לשוכר, אם כן באופן זה לא ישלם, כי האשה היא עם השואל שלה [היינו הבעל] במלאכתו; והספק הוא לפי רבי יוסי שהתשלום הוא לבעלים, אם ישלם הבעל לבעלים כשנאנסה ממנו הפרה. ומזה הוכיחו התוספות, שחיוב השואל למשכיר אינו משום ש"פרתי גבך", שהרי אם כן אפילו לרבי יוסי אין מקום להסתפק שישלם הבעל למשכיר, כי מאחר שאינו חייב לאשה שהיתה עמו במלאכתו, שוב ממילא אינו חייב לבעלים, שהרי כל יסוד חיובו למשכיר הוא משום חיובו לשוכר, שעל ידי זה "פרתי גבך", ומכח זה פירשו בטעמו של רבי יוסי שהוא משום "דל אנת ודל שבועתך", וכפי שנתבאר בפנים; [ויש לעיין לפי מה שנתבאר בדברי התוספות לקמן מב ב, שלדברי רבי יוסי המשכיר נעמד במקום השוכר, אם כן אכתי תיקשי: כיון שאין השוכר יכול להיות "משאיל" של השואל כי "בעליו עמו", אם כן האיך יעמוד המשכיר במקומו; ובפרט

אמר רבי זירא:

לפי המבואר במשנתנו: [878] **פעמים שהבעלים** - שהשכירו את פרתם לאחד, וחזר והשאיל את הפרה ששכר, וכדין משנתנו - **משלמין כמה פרות לשוכר**, חלק מהם משלמים הבעלים והם של השוכר, וחלק מהם משלמים הבעלים לשוכר שישלים בהם את ימי שכירותו! [879]

ומפרשינן: **היכי דמי**?

כגון ד**אגרה** [שכר] ראובן השוכר **מיניה** דשמעון בעלי הפרה ל**מאה יומי** [למשך זמן של מאה יום].

והדר שמעון הבעלים **ושיילה מיניה** דראובן השוכר ל**תשעין יומי** [חזר שמעון ושאל מראובן את פרתו שלו למשך זמן של תשעים יום] מתוך מאת הימים ששכר מהם ראובן.

ואילו היתה מתה בתוך ימי השאלה, היה בזה את דין משנתנו, שראובן השוכר נפטר משמעון הבעלים בשבועה שמתה כדרכה, ואילו שמעון השואל - היינו הבעלים - משלם לראובן, כי מה לי אם שאלה אחר, מה לי אם שאלוה הבעלים; ועוד צריך שמעון הבעלים

לפי לשון רש"י שם - שהובא לעיל - "**הואיל ויש לו דין על השואל לגבות יעמדו הבעלים הראשונים במקומו**", אם כן כשאין לשוכר דין על השואל לגבות ומשום ש"בעליו עמו", איך יעמדו הבעלים במקומו]. ד. **שואל שנתחייב לשלם מחמת פשיעה או גניבה ואבידה שאף השוכר חייב בהם, למי הוא משלם**: ראה שם ב"קהלות יעקב" ד"ה והנלענ"ד: "דגם רבנן מודים לרבי יוסי דלגבי כל מה שהשומר הראשון נתחייב כלפי המפקיד, כגון שומר חנם אפשיעה ושומר שכר אגניבה ואבידה, הוא הדין השומר השני מתחייב כלפי המפקיד", אך לא נתבאר בדבריו אם הוא שומר רק של המשכיר, או שהוא חייב לאחד משניהם; וראה ב"שיעורי רבי שמואל" סוף אות רעו, שהמשכיר "רצה מזה גובה רצה מזה גובה" ודבריו שם הם אליבא דרבנן; וראה עוד בתוספות מב ב שהובאו לעיל, גבי עובדא דספסירא שמסתפקת הגמרא אם חייב הבקרא לספסירא באופן שנתחייב מדין שומר שכר, וכתבו שם התוספות בסוף דבריהם, שאילו היה מת בפשיעה אצל הבקרא, כי אז: "ספסירא תובע ליתמי שורו שמת בפשיעה והם שומרים חינם עליו, והיתומים יחזרו על הבקרא שיפטרם מן הספסירא כי פושע הוא", ומשמע קצת, שהספסירא אינו תובע מן הבקרא; וראה עוד ברש"י לקמן לו א - על מה שאמרו שם שאם נגנבה [שהשוכר והשואל חייבים], ונשבעו שמתה מחמת מלאכה ליפטר הרי שניהם חייבים באשם - "כגון שנגנבה: והשוכר חייב לשלם לבעלים, **והשואל ישלם לשוכר**; ואמרו מתה מחמת מלאכה: ופטר שואל עצמו בשקר **מלשלם לשוכר**, והשוכר מלשלם לבעלים", וראה עוד בסוגיית "שומר שמסר לשומר" לקמן לו א ובראשונים שם, ואין להאריך כאן יותר.

[878] לשון רש"י הוא: "משלמין לשוכר זה כמה פרות **לפי דברי משנתנו**", ובפשוטו הכוונה היא לדברי חכמים שבמשנתנו, [ויש לעיין בזה, מאחר שהלכה כרבי יוסי]; ואולם ראה בתוספות - לפי מה שפירשו את טעמו של רבי יוסי שהוא משום "דל אנת ודל שבועתך" - שאם המשכיר עצמו ראה את המיתה, כי אז מודה רבי יוסי לחכמים, שהשואל משלם לשוכר; ולפי זה משכחת לה את דינו של רבי זירא אף לרבי יוסי.

[879] מתבאר בסוגייתנו, שיתכן לחייב אדם שתי פרות על פרה אחת שנאנסה בימי שאלתו, ובאופן שנעשה עליה שואל שתי פעמים; וב"שיעורי רבי שמואל" אות רסט, הביא בשם הגרשש"ק, דבגדרי נזיקין לא יתכן להתחייב כמה פרות להשלים הפסד פרה אחת, אלא מוכח דתשלומי שומרים אינם "תשלומי נזק" ולא באו להשלים את החסרון, אלא דמדיני השומרים הוא, שמתחייבים בקבלת השמירה לשלם את הפרה אם לא יחזירוה, ולכן שייך כמה תשלומים בפרה אחת באופן שהיו בה כמה שאילות. [ולפי זה כתב שם רבי שמואל ז"ל, שיש להבין את המבואר במשנתנו שמתחייב השואל לשוכר, אף שאינו כלל הבעלים של הפרה [אם לא שנאמר שקנה את הפרה], כי התשלומים אינם באים להשלים את חסרון הפרה, ראה שם].

לתת לראובן השוכר פרה אחרת משלו, כדי שישלים בה השוכר את עשרת ימי שכירותו העודפים על תשעים הימים שחזר השוכר והשאיל להם את הפרה.

הדר ראובן השוכר הראשון **ואגרה מיניה** דשמעון השואל - שהוא גם הבעלים - **לתמנן יומי**, [ושוב שכר ראובן משמעון את אותה הפרה לשמונים יום] מתוך תשעים הימים ששאל ממנו שמעון את פרתו שלו]. [880]

והדר שמעון הבעלים **שיילה** לפרה **מיניה** דראובן השוכר [בפעם השנית] **שבעין יומי** [ושוב חזר שמעון ושאל את פרתו מראובן לשבעים יום].

ומתה בתוך שבעים **ימי שאלתה**.

דאכל שאלה ושאלה, היינו: על כל אחת משתי השאלות ששאל שמעון הבעלים מראובן השוכר, **מיחייב** שמעון לשלם לראובן שהשאילו לו **חדא פרה**; ועוד צריך שמעון הבעלים לתת לראובן השוכר שתי פרות, האחת, כדי להשלים לשוכר את עשרת הימים העודפים בשכירות השניה, ועוד פרה נוספת כדי להשלים את עשרת הימים העודפים בשכירות הראשונה.

הרי נמצא, שהבעלים משלמים ארבע פרות לשוכר: שתים נחלטות בידו, ושתים נוספות, כדי להשלים בכל אחת מהן עשרה ימי שכירות, ומחזירן לבעלים. [881]

---

[880] א. כתב רש"י: "חזר ראובן ובא אצלו ואמר לו השכירנה לי מתשעים יום:. וכן עשה, הרי היא בחזקת שאילתו על שמעון, כאילו השכירה לאחר, שהרי נוטל שכרו וכל הנאה שלו"; והקשה ב"שיעורי רבי שמואל" [אות ערה ד"ה יעויין], דמשמע מדבריו, שמה שנשאר בחזקת השואל לאחר שהשכירה, הוא רק משום שנוטל שכרו, ורק משום הנאה זו נשאר שם השואל עליה, וצריך ביאור: שהרי גם בשוכר שהשאיל נשאר שמו [של השוכר] עליה אף על גב שאינו נוטל שכר; [אין הכוונה להקשות מכל שוכר שהשאיל, כי יש לחלק בין שוכר שהשאיל לאחר, לבין שואל שהשכיר למי שהשאילה לו וכאופן שדיבר בו רש"י, כי בזה יש לדון שהרי זה כביטול השאלה אילו לא היה נוטל שכר; והקושיא היא, מהנידון כאן כשהשוכר השאיל לבעלים, שאינו נוטל שכר, ואין אנו מתיחסים לזה כביטול השכירות], וראה שם, שיש נפקא מינה בסברתו של רש"י, שלגבי שוכר שהשאיל לבעלים אם לא שהיה משאילה לפחות ימים מאשר שכר, באמת היינו אומרים שהרי זה כביטול השכירות [ראה תוספות], אבל כשהשכירוה הבעלים למשאיל, אף אילו היה משכירה לכל ימי השאלה לא היה בזה משום ביטול השאלה, כיון שנוטל הוא שכר, ראה שם היטב. ב. עוד כתב רש"י, שאילו היתה מתה הבהמה כשהיא במצב של שכירות שניה אצל ראובן [קודם שהשאילה שוב לבעלים], כי אז "היה ראובן פטור בשבועה, ושמעון משלם לו פרה אחת ששאל ממנו והוא חייב באונסים, ופרה אחרת לעשות אצלו עשרה ימים להשלים המאה [שהשכיר שמעון לראובן בפעם הראשונה]", ולא כתב רש"י שצריך שמעון הבעלים לתת לראובן פרה להשלים את שמונים הימים. וצריך ביאור: הרי כשחזר שמעון ושאלה מראובן לשבעים יום, מבואר בגמרא ששמעון צריך לתת לראובן פרה להשלים את שמונים הימים [בניכוי שבעים הימים שחזר ושאל], ואם כן למה כשלא חזר שמעון ושאל את הפרה, ומתה הפרה, אין הוא חייב להשלים לו פרה לתשלום ימי השכירות, והרי לא מדין השאילה מתחייב הוא להשלים השכירות, שהרי נותן לו פרה שלימה בגין שאלתו, אלא מחמת ההשכרה גרידא נותן הוא לו פרה, שחייב הוא לעמוד בהשכרתו, ואם כן מה לי חזר ושאלה ממנו, מה לי לא חזר ושאלה ממנו!? וראה מה שכתב בזה המהרש"א, ומה שתמה על דבריו ב"קרני ראם"; ומה שכתב בזה רבי עקיבא איגר; וראה עוד ברש"ש מה שכתב בזה.

[881] א. נתבאר על פי לשון רש"י; ומיהו תמוה, למה נותן הוא שתי פרות, והרי באותה פרה ישלים את שמונים הימים, ואת מאת הימים!? ובריטב"א אכן כתב, שאפילו רבי זירא לא נחלק לענין שכירות, ומודה הוא שמשלם פרה אחת, ומדבריו נראה, שרש"י לא נחלק בזה. ב. ב"שיעורי רבי שמואל" [אות רעד ד"ה ונראה] העיר, לפי מה שסובר רבי עקיבא איגר [הובא בהערות לעיל], שטעם החיוב לשוכר הוא משום שהוא קונה את הפרה, ובהכרח

אמר תמה **ליה רב אחא מדיפתי לרבינא**:
וכי למה ישלם לו ארבע פרות!? **מכדי חדא פרה היא** [הרי פרה אחת בלבד היתה], אלא **שעיילה** [הכניסה משכירות לשאלה] **ואפקה** [והוציאה], **דאפקה** הבעלים בתחילה **משכירות ועיילה לשאילה**, ושוב **אפקה משאילה ועיילה לשכירות!**
והיות ומתחילה לא היתה אלא פרה אחת שהשאלה שתי פעמים, אף הבעלים לא ישלמו - משום שאלתם - אלא פרה אחת, ותעמוד במקום הראשונה תחת שתי השאלות כאחד; ועוד פרה נוספת ישלמו הבעלים לשוכר שישתמש בה עשרים יום!? [882]
אמר ליה רבינא לרב אחא מדיפתי:
ומי איתא לפרה בעינא [וכי הפרה בעין היא] **דנימא ליה הכי** [שיהיה יכול לומר לו כן]!?
מר בר רב אשי אמר:
אכן **אין לו** לשוכר **עליהן** דבעלים **אלא שתי פרות**:
חדא פרה **דשאלה**, פרה אחת בלבד משלמים הם מחמת השאלה הכפולה, **וחדא** פרה **דשכירות** משום השכירות שהם חייבים לשוכר!
כי **שום שאלה אחת היא**, **ושום שכירות אחת היא**.
ושתי פרות אלו חלוקות בדינן: חדא פרה **דשאלה קני** ליה השוכר **לגמרי**, ואילו חדא פרה **דשכירות עבד בה** השוכר עשרים **ימי שכירותיה**, **ומיהדר ליה למרה** [מסיים הוא בה את עשרים הימים הנותרים ששכר ולא השאיל לבעלים, ומשיסיים יחזירנה לבעלים].
אמר רבי ירמיה:
א. **פעמים ששניהם** - הנזכרים במשנתנו, היינו: השוכר שהשאיל לחבירו, וחבירו ששאל ממנו - מתחייבים **ב**קרבן **חטאת** עולה ויורדת [קרבן "שבועת ביטוי"] על שבועת שקר שנשבעו.

דף לו.

ב. **פעמים ששניהם** מתחייבים **ב**קרבן "**אשם** גזילות" [קרבן "שבועת הפקדון"] על שבועתם. [883]

צריך לומר לכאורה שהוא זוכה ב"קניני שמירה" כמו ב"קניני גזילה", וכמו שנתבאר בהערה לעיל; ואם כן כאן שהבעלים הם אלו שחייבים לשוכר, למה לא ימחלו לו על חיובי השמירה, ושוב אינו "שומר" ואינו זוכה ב"קניני שמירה", וראה מה שכתב בזה.

[882] כתב הריטב"א: פירוש, שאף על פי שנתחייב לו פעמים הרבה, באחריות אונסיה של פרה, אין כל החיובים אלא לשלם דמי פרה אחת, וכשם שאילו היתה בעין היתה חוזרת פרה אחת בלבד, וייפטר, אף עכשיו יחזיר את דמיה, וייפטר מכל חיובי השאלה.

[883] כתב רש"י בד"ה שניהם באשם: "אם נשבעו לשקר **והיו נשכרים בשבועתם להקל פרעון מעליהם** כפירת ממון היא זו, וקרבן שבועה שלהם, אשם איל בן שתי שנים וכו' והוא אשם גזילות", משמע מדברי רש"י, שחיוב "אשם גזילות" ["שבועת הפקדון"] הוא באופן שעל ידי שבועתם נפטרים הם מחיוב ממון, וכגון בשומרים, שבלי שבועתם חייבים הם ממון, ועל ידי שבועתם בבית דין הם נפטרים; אבל באמת אין הדבר כן, אלא כל מי שחייב

ג. **פעמים שהשוכר** מתחייב **בחטאת**, ואילו **השואל באשם**.

ד. **פעמים שהשוכר** מתחייב **באשם**, **והשואל** מתחייב **בחטאת**.

הא כיצד:

דין תורה הוא, **שכפירת ממון** בשבועה מחייבת את הנשבע ב"**אשם** גזילות", כשהודה אחר כך ששקר נשבע; ואילו שבועת **ביטוי שפתים** [שבועת שקר שאינה באה לכפירת ממון], מחייבת את הנשבע ב**חטאת** עולה ויורדת; ומאחר שכן, תמצא את כל ארבעת האופנים שנזכרו:

א. **פעמים ששניהם בחטאת**, כיצד:

כגון שמתה כדרכה [ופטור עליה השוכר, והשואל חייב], **ואמרו** שניהם בשבועה: **נאנסה** [884] על ידי לסטים [שהשוכר פטור, והשואל חייב] -

שוכר דבין כך ובין כך [הן לפי האמת, והן לפי מה שנשבע] **מיפטר פטור**, הרי הוא **חייב בחטאת** על שבועת ביטוי שאינה באה לכפירת ממון.

ואילו **שואל**, **דבין כך ובין כך חיובי מחייב**, הרי הוא חייב **בחטאת** על שבועת השקר שאינה באה לכפירת ממון.

ב. **פעמים ששניהם באשם**, כיצד:

כגון שנגנבה [ושניהם חייבים עליה], [885] **ואמרו** שניהם בשבועה: **מתה מחמת מלאכה** [ששניהם פטורים עליה], ושניהם באשם, כיון:

דתרוייהו קא כפרי ממונא [שניהם כופרים ממון בשבועתם], **דהא מיחייבי וקא פטרי נפשייהו** [שהרי חייבים הם וטוענים ונשבעים שהם פטורים]. [886]

לחבירו ממון, ונשבע לו שאינו חייב לו, הרי הוא חייב ב"אשם גזילות", ואין צריך שיהא **נשכר בשבועתו**, אלא שיכפור ממון בשבועתו בלבד, ולשון רש"י צריך תלמוד.

[884] ואם תאמר: שואל, שאף לפי טענתו ושבועתו צריך הוא לשלם למה נשבע!? ופירש רש"י, שצריך הוא לישבע משום דברי רב הונא שאמר לעיל לד ב, שאף המשלם צריך לישבע שאינה ברשותו, ונשבע זה שנאנסה ממנו ואינה ברשותו. ולכאורה, לכך הוצרך רש"י לפרש שהשביעוהו בית דין ולא שקפץ ונשבע, משום שבהמשך הגמרא מבואר, שכל עיקר חידושו של רב פפא אינו אלא שחייבים קרבן שבועת ביטוי על שבועה שבית דין משביעים עליה, ומשמע ליה לרש"י **שכל** השבועות שחייב רב פפא עליהם חטאת, הן שבועות שבית דין השביע; [אלא שיש לעיין, כי לכאורה אין הוא צריך אלא לישבע שאינה ברשותו ואינו צריך לפרט אם נאנסה או שמתה כדרכה, ואם כן מה ששיקר בשבועתו לומר שמתה ולא נאנסה, אין זו שבועה שבית הדין משביעין אותו].

[885] דברי רב פפא הם כדעת הסובר: שוכר כשומר שכר דמי, וחייב הוא על הגניבה.

[886] **הרחבה בענין חיוב השואל באשם כשנשבע השוכר כמותו**: א. **כתב המהר"ם שיף** על מה שאמרו בגמרא, שאם נגנבה, ונשבעו שניהם שמתה מחמת מלאכה, הרי הם חייבים אשם, שרבי ירמיה עוסק באופן שהשוכר תבע בתחילה לשואל, ונשבע לו, ואחר כך סומך [השוכר] עליו, ונשבע הוא גם כן; וכוונתו, שאם כבר נשבע השוכר שמתה מחמת מלאכה, אם כן הודה שפטור השואל, [ראה במוסגר שם] ; **וכעין זה כתב ב"שיעורי רבי שמואל"** אות רעח ד"ה והנה [על הרא"ש שהובא באות ד], **אך בלי מה שהוסיף המהר"ם שי"ף** שהשוכר סמך על השואל, אלא היות ואנו דנים לגבי אשם, הרי שאני חיובי ממון מחיובי קרבן, דאין הכי נמי לענין ממון שפיר מהניא הודאה שהודה השוכר אחר כך לפטור את השואל [מלשלם לו כדין שומר], אבל לענין קרבן לא ייפטר השואל על ידי זה, שהחיוב שנתחייב, לא יתבטל בגלל הודאתו שלאחר כך, ורק אם הודה קודם לכן, אזי הוא דמהניא הודאתו שאין

ג. פעמים ש**השוכר בחטאת, והשואל באשם**: **כגון שמתה כדרכה** [שהשוכר פטור והשואל חייב], **ואמרו** שניהם בשבועה: **מתה מחמת מלאכה** [ששניהם פטורים עליה], ובאופן זה השוכר בחטאת והשואל באשם, שהרי: **שוכר דבין כך ובין כך, מיפטר פטור**, הרי הוא חייב **בחטאת**.

לזה שם "כפירת ממון", שיחול על ידי זה דין שבועת הפקדון. ב. **וראה ב"שיטה מקובצת" בשם הרא"ש שהקשה כעין קושיית המהר"ם שיף**, אך על המשך הגמרא, דהיינו באופן שמתה כדרכה ונשבעו שניהם שמתה מחמת מלאכה, שהשוכר בחטאת, והשואל באשם היות ופטר עצמו, והקשה: "ותימה והלא השואל לא כפר כלום, כי הוא טוען שמתה מחמת מלאכה, והשוכר מודה לו"; ויש לעיין: למה לא העמיד את קושייתו כהמהר"ם שיף על תחילת הגמרא!? ג. והנה **רבי עקיבא איגר הקשה** אף הוא מעצמו על המשך הגמרא כקושיית הרא"ש, **וכתב עוד** לבאר, שאין לומר שחיוב האשם אינו על הכפירה לשוכר שהוא הרי הודה, אלא לבעלים, ולזה ביאר דאי אפשר לומר כן: ד"הא כיון דשוכר נשבע שמתה מחמת מלאכה קני לה להפרה" [ואם כן החיוב הוא לשוכר ולא לבעלים; ויש לעיין, שהרי שבועה זו שבועת שקר היא, כי באמת לא מתה מחמת מלאכה אלא מתה כדרכה, ואין זה בכלל שבועתו, כיון שאם לא מתה מחמת מלאכה שמא מתה בפשיעה]. והוסיף רבי עקיבא איגר, ד"אף לרבי יוסי [החיוב הוא לבעלים] לשיטת תוספות, כיון דנשבע ולא אמר "דל אנת ודל שבועתך", ואין השואל חייב כלום לבעלים", כלומר: רבי יוסי נמי מודה שקנה בשבועה, ורק שלרבי יוסי הרי הוא פוטרו משבועה, אבל כשנשבע ולא פטרו, גם רבי יוסי מודה שחיוב השואל הוא לשוכר ולא לבעלים, [ויש לעיין: דילמא פטרו, אלא שהוא נשבע מעצמו, ובכי האי גוונא לא קנה בשבועה, כי ב"קפץ ונשבע" אינו נפטר, ראה בבא קמא קו א וברמ"ה שב"שיטה מקובצת" שם]. **והרא"ש הוסיף גם הוא** על קושייתו: "תימה והלא השואל לא כפר כלום:. והשוכר מודה לו, **ומבעלים ראשונים מסולק הוא** [כלומר: השוכר אינו חייב לבעלים, עד שנאמר: יתחייב אשם משום כפירת ממון לבעלים], **דהא כדרכה מתה וגם השוכר נפטר מן המשכיר**", [יש לעיין בכוונתו, ואין להאריך יותר]. ד. **ולפי מה שהוסיפו**, ניחא, מה שלא הקשו כהמהר"ם שיף על "שניהם באשם", דראה בהערה לעיל לה ב [בשם הגרש"ש וה"קהלות יעקב"] שכשהשוכר פשע, כי אז המשכיר יכול לגבות הן מן השוכר והן מן השואל, ואם כן אף שהשוכר הודה לו, מכל מקום חייב באשם משום שכפר למשכיר, וכאן לא שייך לומר שקנה השוכר בשבועה, שהרי הודו השוכר והשואל שבשקר נשבע השוכר לפטור את עצמו, ובאמת נגנבה ואינו פטור ולא קנה את הפרה; והמהר"ם שיף שהקשה, יש לומר משום שלשון רש"י הוא: "כגון שנגנבה: והשוכר חייב לשלם לבעלים, **והשואל ישלם לשוכר**; ואמרו מתה מחמת מלאכה: ופטר שואל עצמו בשקר **מלשלם לשוכר**, והשוכר מלשלם לבעלים". הרי מבואר שהכפירה היא לשוכר ולא למשכיר. ה. **ורבי עקיבא איגר דן ליישב את הקושיא**, שמתחילה השביעו הבעלים את השואל [קודם שנשבע השוכר וקנה את הפרה כשהבעלים הם התובעים], וכשנשבע השואל שמתה מחמת מלאכה חזרו ותבעו לשוכר, ואם היה השואל מודה דמתה כדרכה היו הבעלים אומרים לשוכר "דל אנת ודל שבועתך" והיה הדין דהשואל משלם להם, ואם כן הפסיד להבעלים ממון בשבועתו; וראה מה שפקפק בזה; **ומבואר מדבריו**, שלא דן ליישב אלא שיתחייב השואל לבעלים משום כפירת ממון אם נשבע תחילה, אבל שיתחייב לשוכר משום כפירת ממון אי אפשר אף שנשבע השואל תחילה, וזה **דלא כהגר"ש שהובא באות** א. ו. **וב"שיעורי רבי שמואל"** [אות רעח] **פקפק בעצם הקושיא**, דהנה בפשוטו, מה איכפת לן שהשוכר הודה, הרי השואל הודה בהיפוך שנשבע לשקר, ולדבריו כפר ממון, ולכן מביא הוא אשם; אלא כוונתם, משום שיש כאן הודאה כנגד הודאה ובכי האי גוונא פטור השואל, [וכמו שכתב באור שמח פרק ד משאלה ופקדון, ראה שם]; ואולם הרי ב"קצות החושן" [פח ט] מבואר, שבהודאה כנגד הודאה מועילה תפיסה, ואם כן יש כאן כפירת ממון של תפיסה, וראה שם שפלפל בארוכה אם תביעת ממון שעל ידי תפיסה חשוב כפירת ממון; **וראה שם מה שכתב ליישב את כוונת הרא"ש**. **וב"אילת השחר" הקשה** אף בלי תפיסה: "מכל מקום השואל שיודע האמת שמתה כדרכה, הא חייב לשוכר, ויש כאן כפירת ממון אליבא דהאמת", וראה מה שכתב שם. ז. בעיקר מה שנתבאר, שבפשיעת השוכר יכול הבעלים לגבות הן מהשוכר והן מהשואל, לכאורה היה מקום לפקפק ולומר, שאם אכן כך הוא הדין, כי אז אין אחד מהם חייב באשם, שאין זו כפירת ממון, היות ואף לפי מה שהוא אומר שאין הוא חייב, אין זה שייך לשני, ועדיין חיובו של השני במקומו עומד, והרי הבעלים אין להם אלא או מזה או מזה; **אך ראה היטב** מה שכתבו הרא"ש הר"ן והריטב"א [והראב"ד בביאוהו הראשונים], בכעין זה, בסוף פרק שבועת הפקדון, בביאור דברי הירושלמי כשהלוה לשני שותפין, לענין חיובם בשבועת הפקדון. [ח. **על מה דמבואר** בסוגייתנו **שהשוכר חייב באשם אם נגנבה וטען שמתה מחמת מלאכה**, יש להעיר מן הסוגיא דלקמן בדין "שומר שמסר לשומר", והוא מתבאר בהערות שם].

ואילו שואל, **דמיחייב במתה כדרכה**, **וקא פטר נפשיה במתה מחמת מלאכה**, הרי הוא חייב **באשם**. [887]

ד. **שוכר באשם ושואל בחטאת**:

כגון שנגנבה [ששניהם חייבים], **ואמרו** שניהם בשבועה: **מתה כדרכה**, ובאופן זה שוכר באשם ושואל בחטאת, שהרי:

שוכר הוא דמחייב בגניבה ואבידה בלבד, **וקא פטר נפשיה במתה כדרכה**, הרי הוא **באשם**.

ואילו **שואל**, **דבין כך ובין כך חיובי מיחייב**, הרי הוא חייב **בחטאת**.

ותמהינן על רבי ירמיה: **מאי קא משמע לן** במימרא זו, והרי יסוד דינו הן משניות שלמות בשבועות!?

ומשנינן: רבי ירמיה בא **לאפוקי מדרבי אמי** [להוציא משיטתו של רבי אמי], **דאמר**:

כל שבועה שהדיינים משביעין אותה כגון שבועת השומרין שהם נשבעים כדי ליפטר מתשלומין, **אין חייבין עליה משום שבועת ביטוי**, ומשום **שנאמר** בפרשת שבועת ביטוי: "**או נפש כי תשבע לבטא בשפתים** להרע או להיטיב ... ונעלם ממנו והוא ידע ואשם ... והביא את אשמו לה'", ואמר הכתוב: "**כי תשבע**", דמשמע: **מעצמה** תשבע, ולא שבית דין השביעוהו.

לפיכך: **קא משמע לן** רבי ירמיה **דלא כרבי אמי**, שהרי השבועות שחייב עליהם רבי ירמיה חטאת, דיינים השביעוהו, שהרי נשבע כדי ליפטר מתשלומין, וגם כשבין כך ובין כך חייב הוא בתשלומין, הרי חייבוהו לישבע שאינה ברשותו, כדרב הונא לעיל לה ב.

אתמר:

שומר שמסר את פקדונו **לשומר** אחר שישמרנה - שלא מדעת הבעלים:

רב אמר: **פטור** הוא השומר הראשון, מכל מה שהיה נפטר אם היה שומרו הוא עצמו; דהיינו, שאם שומר חינם היה הראשון, והשומר השני לא פשע בפקדון ונגנב הפקדון או שנאנס, אין השומר הראשון חייב לשלם לבעלים; ואם שומר שכר היה הראשון, ונאנס הפקדון ביד השני, הרי הראשון פטור. [888] **ורבי יוחנן אמר**: **חייב** השומר הראשון - בין

[887] ראה הערה 4 אם הכפירה היא למשכיר או לשוכר, ובכל מה שנתבאר שם על בבא זו.

[888] אבל אם פשע השומר השני, או שהיה הראשון שומר שכר, ונגנבה או שאבדה ביד השני, כי אז הראשון חייב אפילו לרב, כן היא שיטת רש"י כאן, וכן כתב בבבא קמא יא ב, וכן היא שיטת התוספות שם בד"ה לא מיבעיא, וכן מוכח בדברי רבינו תם לקמן מב ב ד"ה כל, **ועל פי שיטה זו מתבארת הסוגיא בפנים**. **סיכום שיטות בביאור שיטת רב**, **שהראשון פטור**: א. בדברי הראשונים כאן **מצינו שלש שיטות** בפירוש דברי רב שאמר: "שומר שמסר לשומר, פטור", [ראה רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, מאירי ונמוקי יוסף]: **האחת**: שיטת רש"י ותוספות,

שאין השומר הראשון פטור אלא במה שהיה פטור קודם, אבל אם פשע בה השומר השני, או שומר שכר שנגנב או נאבד אצל השומר השני, הרי הראשון עומד בחיובו; ולפי דבריהם, נראה בפשוטו, שעיקר חידושו של רב הוא, שלא נאמר: "פשיעה היא זו שמסרה לאיש אחר" - כלשון רש"י בבבא קמא יא ב - ויתחייב מתוך כך גם על אונס שנארע בבית השומר השני, וכעין סברת אביי בדעת רבי יוחנן, שפשיעה היא מה שמסרה לאחר, וזה מחייבו על אונס שנארע בבית השומר השני; אך ראה היטב בדברי הגרששש"ק בסימן כה ד"ה וכן, שמדבריו נראה, שאף בלי סברת אביי היה מקום לחייבו באונס, מפני שלא הוא זה ששמר על השור אלא אחר, והוצרך רב להשמיענו שיכול אדם להעמיד אחר במקומו להשלים חוקי השמירה. **השניה**: שומר שמסר לשומר, הרי הוא **פטור** מחיובי שמירתו הקודמים משום שהעמיד שומר אחר לבעלים במקומו; וכשמסר שומר שכר לשומר חינם, הרי הראשון פטור ממה שמתחייב בו השומר השני דהיינו בפשיעה, ואם נגנב או נאבד ביד השני, שהשני אינו חייב עליו, כי אז חייב הראשון; **וכלשון הרמב"ן** [בתרגום לשונו]: פירוש לגמרי פטור הראשון, ואין הבעלים עושה אתו דין כלל, שאם שומר שכר הוא הראשון ומסר לשומר שכר, קם השני תחתיו והבעלים עושים דין עם השני, ואפילו אם הלך השני למדינת הים, או שהעני ואין לו לשלם כלום, פטור הראשון, משום שהוא אומר לו: "העמדתי לך אדם במקומי" [אוקמית לך גברא בחריקאי"]; וכן אם מסרו [שומר שכר] לשומר חינם פטור הראשון, עד שישביעו בעלים את השני שלא פשע, ואם נשבע שמתה כדרכה אף הראשון פטור, אבל אם נשבע שלא פשע בה אלא נגנבה או נאבדה, או שאינו רוצה לישבע שמתה כדרכה, הראשון חייב", [ובמה שכתב הרמב"ן בסוף דבריו בפשיטות, שאם אין השני רוצה לישבע שמתה כדרכה הרי הראשון חייב, ראה ברשב"א - ששיטתו כשיטת הרמב"ן - שכתב זה בדרך "ואפשר" והאריך בזה, ראה שם]. **השלישית**: אפילו שומר שכר שמסר לשומר חינם ונגנבה או נאבדה הרי הראשון פטור, ואף שאין הבעלים יכולים לתבוע את השני; הובאה שיטה זו בריטב"א ובמאירי. [**ויש לעיין** לשיטה שניה ושלישית: האיך אמר רבי ירמיה לעיל, שאם נגנבה הפרה וטענו הן השוכר והן השואל שמתה מחמת מלאכה, הרי שניהם חייבים אשם, והרי השוכר אינו כופר ממון, שאפילו אם נגנבה אין הוא חייב לשלם, ויכול לומר לו: "לך אצל שואל"!? ובהמשך הסוגיא בהערות יתבאר, אם אליבא דהחולקים על רב ניחא דברי רבי ירמיה]. ב. **ביאור טעם פטורו של השומר הראשון לשיטת החולקים על רש"י**, [מלוקט מדברי האחרונים, ובקיצור גדול]: **נסתפקו האחרונים**: **האם** פטורו של השומר הראשון, הוא משום ש**מסתלק הוא מחיובי שמירתו**, כי יכול הוא לחזור בו מהסכמתו לשמירה; ומה שכתבו הראשונים: "אוקי גברא בחריקאי", היינו, שודאי אין שומר יכול לחזור בו, אלא אם כן משיב הוא את הפקדון ליד הבעלים, וכשהוא נותן ביד שומר שהוא מעמיד לבעלים, הרי זה כאילו השיבו ליד הבעלים. **או שאין השומר מסתלק כלל** מחיוב שמירתו, אלא שבהעמדת שומר במקומו קיים השומר הראשון את דין שמירתו; וחקירה זו יש שתלו אותה במחלוקת האמוראים אם שומר שכר שמסר לשומר חינם נמי פטור [כשיטת סוגייתנו] או לא, [ראה חידושי רבינו חיים הלוי הלכות נזקי ממון], ויש שתלו חקירה זו במחלוקת הראשונים [ראה "שיעורי רבי שמואל" אות רעט, ועוד], אם כשמסר שומר שכר לשומר חינם אינו נפטר אלא מפשיעה שנתחייב עליה השומר השני, או שהראשון פטור רק ממה שנתחייב עליו השומר השני; ועוד הביאו אחרונים ראיות לכאן ולכאן מדברי הראשונים. ג. **ובצד שני ביארו אחרונים שני אופנים**: **האחד**: כיון ד"העמיד גברא בחריקאי, הרי עשה השומר שמירה מעולה, שמסר לבן דעת הנאמן לו, והוי כמו שמסרו לו בתיבה מסוגרת, ונפטר מצד חיוב שמירתו" [לשון ה"נתיבות המשפט" עז א], **והיינו שהראשון פטור מצד שהוא אנוס**; [ויש להסתפק: אם כוונתו לומר שהשומר השני נעשה שומר של הראשון, והבעלים גובים ממנו משום ש"פרתי גבך" או משום "שעבודא דרבי נתן"; או שכוונתו לומר, שהשומר הראשון מעמיד שומר לבעלים, והבעלים גובים מן השומר השני כדין שאר שומרים]. **השני**: אין זה פטור משום אונס, אלא **דין הוא בשומרים**, **שיכול להעמיד שומר אחר** [של הבעלים] **במקומו**, שישלים עבורו את כל חוקי השמירה, [ראה "שיעורי רבי שמואל" אות רצו]; **וראה היטב** ב"חידושי רבי שמעון" בבא מציעא סימן כה ד"ה הנה וד"ה וכן, שביאר ענין זה בארוכה על פי ביאור גדרי חיוב שומרים; ומדבריו שם מתבאר למעיין - כפי שכבר נזכר בתחילת ההערה - שסברא זו מוסכמת גם לרש"י ולתוספות, ואם לא כן לא היה נפטר הראשון אפילו כשהיה אונס אצל השני, ולא נחלקו הראשונים אלא אם העמדת שומר אחר מועלת לפטור את הראשון לגמרי, או שאינו מועלת לפוטרו אלא כשנאנס השני. ד. **הקשה הרמב"ן** לשיטתו שהיא כשיטה השניה [תרגום לשונו]: אם כן האיך שנינו במשנתנו: "השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר, ישבע השוכר שמתה כדרכה, והשואל משלם לשוכר", והרי צריך היה השואל לשלם לבעלים [וכמבואר כאן שדין הבעלים הוא עם השומר השני]. וכתב שאין זו קושיא, כי היות והראשון רוצה לעמוד בדין עם הבעלים [כדי לתבוע מן השואל], יכול הוא לעשות כן, שהרי אצל הראשון הפקידו הבעלים, וכיון שנפטר הראשון שהוא השוכר, השואל משלם לשוכר; אבל אם אומר לו הראשון: "לך ועשה דין עם השני", אין הבעלים יכולים לומר לו: "אין השני בעל דברים שלי", וכל שכן שניחא לפי רבי יוסי שהלכה כמותו שהשואל משלם לבעלים, עד כאן תוכן דבריו; וכן כתב הרשב"א. ה. וכתב **ב"שיעורי רבי שמואל"** [אות רעט], שתירוץ הרמב"ן תלוי בחקירה

שהיה שומר חינם ובין שהיה שומר שכר - אפילו אם נאנס הפקדון ביד השומר השני.
אמר פירש **אביי**: **לטעמיה דרב** הסובר "פטור": **לא מבעיא בשומר חנם שמסר לשומר שכר - דעלויי עלייה לשמירתו** [במסירתו לשני חיזק את שמירת הפקדון, כי שומר שכר מוסר את נפשו לשמור יותר מאשר שומר חינם, שהרי חייב הוא בגניבה ואבידה], [889] - שהראשון פטור, מכל מה שהיה פטור בתחילה.
אלא אפילו שומר שכר שמסר לשומר חנם, דגרועי גרעיה לשמירתו [נגרע ערך השמירה, כי שומר חינם מוסר את נפשו לשמור פחות משומר שכר, שהרי אינו חייב אלא בפשיעה], בכל זאת הרי השומר הראשון **פטור**, אם לא ניזוק הפקדון כתוצאה מגירוע השמירה, אלא שנאנס ביד השומר השני.
מאי טעמא פטור השומר הראשון כשגרועי גרעיה לשמירתו, ואין אנו מחשיבים מסירה כזאת כפשיעה? [890]
דהא מסרה השומר הראשון **לבן דעת**, ודרך בן דעת שהוא שומר שמירה מעולה. [891]

הנזכרת אם השומר הראשון נסתלק משמירתו, או **שעדיין שומר הוא**, שהרי אם נסתלק משמירתו אין שייך לומר שיכול השוכר לעשות דין עם המשאיל, היות וכבר נסתלק משמירתו. **וכתב שם ליישב את קושיית הרמב"ן, לדעת הסוברים שהראשון מסתלק משמירתו**, שעד כאן לא שייך סילוק השומר משמירתו אלא בשומרים, שחיובם לשמור הוא משום קבלתם, ויכולים הם לחזור בהם, אך שוכר או שואל שחיובם לשמור הוא משום הקניינים שיש להם בו, אין הם יכולים להסתלק כלל, כל עוד שלא פקעו קניניהם בו, ואם כן במשנתנו שהיא עוסקת בשוכר, אין שייך כלל דין "שומר שמסר לשומר, פטור", ואין מקום לקושיית הרמב"ן [והרמב"ן שהקשה, הוא משום שלדעתו אין זה סילוק של השומר הראשון, וכמו שמוכח מתירוצו. והנה לפי סברת הגר"ש, מתיישבת בפשיטות הקושיא שהוקשתה לעיל על רבי ירמיה: למה שניהם באשם אף שהשוכר יכול לשולחו אצל שני; שהרי לפי סברא זו "שוכר שמסר לשואל" אינו נפטר, אך לדעת הרמב"ן שאינו מחלק בזה, הקושיא במקומה עומדת]. ו. **ואף בלי זה יש ליישב את קושיית הרמב"ן**, לפי מה שפירש ה"קהלות יעקב" בדין המשנה - ועל פיו נתבארה הסוגיא לעיל, ראה שם - שחיובו של השואל מתחלק, שלענין מה שחייב הראשון הרי הוא שומר של הבעלים, ורק לענין האונס הרי הוא שומר של השוכר, ולפי פירוש זה לכאורה אין מקום כלל לקושייתו של הרמב"ן.

[889] נתבאר על פי רש"י בבבא קמא יא ב; וכן פירשו התוספות שם, ראה דבריהם; וראה עוד ב"אוצר מפרשי התלמוד".

[890] פירוש, אילו היתה זו פשיעה, היה מתחייב הראשון אף אם בבית השומר השני היה אונס, וכשם שלדעת הסובר "שומר שמסר לשומר חייב", הטעם הוא משום שמסירתו לשומר אחר כמוה כפשיעה, וזה מחייב אותו אפילו באונס שיארע בבית שומר שני, וכפי שיתבאר הטעם בהמשך.

[891] א. כתבו התוספות לקמן צג ב ד"ה אי, שהיה אפשר לפרש, שאם כי פשיעה היא זו, מכל מקום אין אומרים אלא "תחילתו בפשיעה וסופו באונס, חייב", אבל אין אומרים: "תחילתו בגניבה ואבידה וסופו באונס, חייב"; אך כתבו שאין להוכיח יסוד זה מכאן, כי יש לפרש את כוונת הגמרא: "דאין לנו לומר שודאי שומר חינם לא ישמור מגניבה ואבידה רק מפשיעה, והוה ליה תחילתו בכעין גניבה ואבידה; אלא סתם בן דעת רגיל לשמור הרבה אפילו מדברים שאינו חייב; ושמא אפילו מסרו לשומר חינם ופטרו מפשיעה, פטור, דלא חשיב תחילתו בפשיעה וסופו באונס בהכי". ב. בספר "שינויי נוסחאות" [בהוצאת מהדורת פרנקל בבבא קמא יא ב], הביאו, שבכל כתבי היד של רש"י שם, איתא: "**אלא אפילו שומר שכר שמסר לשומר חינם, דהשתא גרעה לשמירתו, פטור**: שומר שכר באונסין, ולא מצי אמר ליה בעל הבית פשעת שמסרת לאחר, שהרי מסרה לבן דעת, [מכאן התוספת מכתב יד]: אבל נגנבה או אבדה, אפילו בשומר חינם שמסרה לשומר שכר חייב, דכיון דשומר שכר משלם אותה, דקיימא לן הלכה כרבי יוסי דאמר בפרק המפקיד תחזור פרה לבעלים".

ולטעמיה דרבי יוחנן הסובר: חייב, **לא מבעיא שומר שכר שמסר לשומר חנם, דגרועי גרעיה לשמירתו**, ובודאי יש לומר "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" - [892]
אלא אפילו שומר חנם שמסר לשומר שכר, דעלויי עלייה לשמירתו, בכל זאת הרי השומר **חייב** ואפילו באונסין.
ומשום **דאמר** ליה המפקיד לנפקד: "**אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר**", והרי זה כאילו התנה עמו: שאם ימסרנה לאחר, יהא זה כמי שפשע בה במסירתה לאחר, וסובר אביי, שאם פשע אדם בבהמה והביאה לביתו של חבירו שאינו משומר, כי אז אפילו אם בסופו של דבר מתה הבהמה כדרכה, הרי הוא חייב, משום שאנו אומרים: שמא אם היתה בביתו של השומר הראשון שם היא אמורה להיות, כי אז לא היתה הבהמה מתה, כי בריא בית אחד יותר מחבירו. [893]
אמר רב חסדא: **הא** דאמרינן משמיה **דרב**: "שומר שמסר לשומר, פטור", **לאו בפירוש אתמר** משמו: "שומר שמסר לשומר, פטור" ! **אלא מכללא** [מתוך מעשה] למדו התלמידים שרב סובר: "שומר שמסר לשומר, פטור".
דמעשה **בהנהו גינאי** [גננים], **דכל יומא הוו מפקדי מרייהו גבה דההיא סבתא** [דרכם היה בכל יום להפקיד את אתי החפירה אצל זקנה אחת].

[892] בפשוטו היה משמע מלשון הגמרא שלא כפי שנתפרש בפנים, אלא שמסירת שומר שכר לשומר חינם היא פשיעה מצד עצמה - ואף במקום שאין שייך לומר: אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, וכגון שרגיל המפקיד להפקיד בידיו - משום שגרועי גרעיה לשמירתו, אך העיר רבי עקיבא איגר על פירוש זה: מהיכי תיתי ליה לאביי שנחלקו רב ורבי יוחנן גם בסברא זו, שהרי לדעת רב אינה פשיעה; ולכן פירש רבי עקיבא איגר כפי שנתבאר בפנים; אלא שכתב על זה שהוא דוחק, ומתוך כך פירש פירוש אחר, וראה שם שפירושו השני הוא שלא כדעת התוספות.

[893] **תוספת ביאור**: א. אביי הולך כאן לשיטתו, שהוא סובר בעמוד ב', שאם פשע אדם בבהמה ויצאה לאגם שהוא מקום שאינו משומר מפני גנבים וזאבים, ולבסוף מתה כדרכה, שהשומר חייב, כי אף שהאגם מרעה שמן וטוב הוא, מכל מקום אנו אומרים **שמא** "הבלא דאגמא קטלה", וזה מחייבו לסברת אביי לכולי עלמא, ואינו תלוי בנידון "תחלתו בפשיעה וסופו באונס" חייב או פטור; וכן הוא הדין כשמסרה לאחר, הרי אנו דנים במסירת הבהמה לשומר אחר, כאילו פשיעה היא ליתנה לו שיביאנה לביתו, וזאת משום ש"אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", ומאחר שדנים על זה כעל פשיעה, שוב ממילא מחייבים אנו את השומר הראשון אפילו במתה כדרכה, משום שבאופן זה הרי יש לומר: שמא הבלו של אותו בית אינו טוב בשביל בהמה זו, ואילו היתה בבית שומר ראשון לא היתה מתה, וכן באונסים כיוצא בהם, שיש מקום לתלות שמא מחמת מסירתו לשומר שני נאנסה. ב. הביאור שנתבאר הוא על פי שיטת התוספות; ואולם ראה ב"שיטה מקובצת" בעמוד ב בד"ה וז"ל הרא"ש, שכתב בשם רש"י, דרש"י סבירא ליה בדעת רבי יוחנן ש"תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב", וכפי הנראה מן הדברים שם, רבי יוחנן סובר ש"תחלתו בפשיעה וסופו באונס" הרי הוא חייב, אפילו כשאין האונס קשור לפשיעה כלל, ואין צריך לומר שהבל שבבית השומר השני הרגו; ולפי זה לדעת רש"י, סברת רבי יוחנן היא: כיון שאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, הרי זה כאילו פשע בה [וכמו להתוספות], וכיון שפשע בה שוב חייב הוא על כל אונס שיארע בה. ג. והרשב"א בד"ה הא, ביאר את מחלוקת רב ואביי אליבא דרבי יוחנן בדרך אחרת: "בהא פליגי, דרב סבר: דלכתחילה הוא דלא [ימסור פקדונו ביד אחר] הא דיעבד לאו פושע הוא ולא מחייב, שלא קיימא לן כרבי מאיר דאמר כל המעביר על דעתו של בעל הבית נקרא גזלן, ורבי יוחנן סבר: דאפילו דיעבד נמי הוה ליה כגזלן וברשותיה קיימא, ואפילו לרבנן דאמרי המעביר על דעתו של בעל הבית לא נקרא גזלן, הני מילי [במשנה] ברשותו, אבל במפקיד אצל אחר, משעה שנכנסה לרשותו יצאת מרשות הראשון והרי היא אבודה אצלו", וראה גם ברמב"ן [סוף עמוד ב], ובחידושי הר"ן שמפרשים כן.

יומא חד אפקדונהו [894] **לגבי חד מנייהו** [באחד הימים הפקידו הגננים את אתיהם ביד אחד מחבריהם] בחינם, **שמע** אותו שומר **קלא בי הלולא** [קול מצהלות חתנים], **נפק, אזל אפקדונהו לגבה דההיא סבתא** [יצא השומר לראות בשמחה, והפקיד את אתי חבריו ביד אותה סבתא], **אדאזל ואתא אגנוב מרייהו** [עד שהלך וחזר, נגנבו האתים].

אתא אותו שומר **לקמיה דרב** [בא אותו גנן לפני רב לשאול בדינו], **ופטריה רב** [ופטרו רב] מלשלם.

ומוסיף רב חסדא ואומר: **מאן דחזא, סבר** [מי שראה מעשה זה היה סבור]: **משום** שסובר רב: "**שומר שמסר לשומר, פטור**", והיות ולא פשעה הסבתא בשמירה, אף השומר הראשון אינו חייב, שהרי שומר חינם היה.

ואולם לא היא, אין הדבר כן, ולעולם יש לומר שסובר רב: "שומר שמסר לשומר, חייב", ומשום ש"אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", **ושאני התם** באותו מעשה שפטרו רב, משום **דכל יומא, נמי אינהו גופייהו גבה דההיא סבתא הוו מפקדי להו** [כי בכל יום, אף הם עצמם היו מפקידים אצל אותה סבתא], ושוב אין יכולים הם לומר: אין רצוננו שיהא פקדוננו ביד אותה סבתא.

יתיב רבי אמי, וקאמר להא שמעתא [ישב רבי אמי ואמר שמועה זו של רבי יוחנן רבו], שהיה אומר: שומר שמסר לשומר, חייב, משום ש"אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר"!

איתיביה רבי אבא בר ממל לרבי אמי לשיטת רבי יוחנן, מהא דשנינו במשנתנו: **השוכר פרה מחבירו, והשאילה לאחר, ומתה כדרכה, ישבע השוכר שמתה כדרכה, והשואל משלם לשוכר**.

ואם איתא לדברי רבי יוחנן האומר: יכול המפקיד לומר: "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", ומטעם זה חייב השומר אפילו באונסין שיארעו, אם כן:

לימא ליה [יאמרו לו] הבעלים לשוכר: "**אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר**", ומאחר שעברת על רצוני, חייב אתה אפילו באונס מיתה כדרכה.

אמר תירץ **ליה** רבי אמי לרבי אבא מר ממל:

הכא - במשנתנו - **במאי עסקינן**: בכגון **שנתנו לו הבעלים** לשוכר **רשות להשאיל** לאחר, ושוב אינו יכול לחייבו, משום: "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר".

ומקשינן: **אי הכי** - שמדעת הבעלים השאיל השוכר את פרתו לאחר - **לבעלים בעי** השואל **לשלומי** [לבעלים היה על השואל לשלם על מיתת הפרה], ואילו במשנתנו שנינו: "והשואל משלם לשוכר"!?

[894] כן גרס היעב"ץ, כי הנידון הוא על אתים רבים.

ומשנינן: משנתנו עוסקת בכגון **דאמרו ליה** הבעלים לשוכר: אם כי מרשים אנו לך להשאילו לאחר בימי שכירותך, ברם **לדעתך** [כרצונך] אתה משאיל, ולפיכך נחשב השוכר כמשאיל, ואילו הבעלים אין יכולים לומר "אין רצוננו שיהא פקדוננו ביד אחר".[895]

מתיב רמי בר חמא לרבי יוחנן מהא דשנינו במשנה לקמן מב א:
המפקיד מעות אצל חבירו, צררן חבירו בסודרו, **והפשילן לאחוריו**, או **שמסרן** הנפקד **לבנו ובתו הקטנים, ונעל** אביהם **בפניהם** של הקטנים [שלא יצאו לחוץ ויאבדו המעות] **שלא כראוי**, הרי זה **חייב**, אפילו אם שמרו הקטנים כראוי ונאנסו המעות מהם, ומשום **שלא שמר כדרך השומרים**.
הרי משמע: **טעמא** דמסרן ל**קטנים**, **הא** אם מסרן ל**גדולים** ושמרום כראוי ונאנסו מהם, הרי הוא **פטור** -
ולדעת רבי יוחנן תיקשי: **אמאי** פטור השומר, **נימא ליה** המפקיד לנפקד: "**אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר**", ומאחר שמסרת לבניך - תתחייב!?

דף לו:
אמר רבא: לפיכך פטור הנפקד כשמסרן לבנו ולבתו הגדולים, משום ש**כל המפקיד** (תחילת העמוד) **על דעת** שהנפקד מוסרו ל**אשתו ולבניו הוא מפקיד**.
אמרי נהרדעי:
דיקא נמי מאותה משנה, שהפטור אינו אלא משום ש"כל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד", ואילו היה הוא מוסר את הפקדון לאחרים, אכן היה חייב אפילו נאנסו מהם -
דהא **קתני** באותה משנה: "**או שמסרן לבנו ובתו הקטנים, חייב**", ומשמע: **הא לבנו ולבתו הגדולים, פטור** -
מכלל, דאם מסרן **לאחרים** שאינם מבני משפחתו, **לא שנא** מסרן ל**גדולים**, **ולא שנא** מסרן ל**קטנים** הרי הוא **חייב** אפילו אם נאנסו המעות בידיהם -

[895] [לעיל בהערה 6 אות א, הובאה דעת הרמב"ן, שהשומר הראשון פטור לדעת רב אפילו אם פשע השומר השני, ונתבאר שם, שלפי זה לא ייתכנו לכאורה דברי רבי ירמיה שחייב את השוכר והשואל באשם, כשפטרו עצמם בטענת מתה מחמת מלאכה; שהרי השוכר הראשון אינו כופר ממון כלל, כיון שיכול לשולחו אצל שואל; ולפי המבואר בסוגיא כאן, לא יתבארו דברי רבי ירמיה אף לדעת אביי אליבא דרבי יוחנן החולק ומחייב את השומר הראשון; ומשום שכל עיקר מחלוקתו של רבי יוחנן הוא משום שאומר לו "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", אבל במשנתנו ובדברי רבי ירמיה, שאין יכול הוא לומר: "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" ומשום שאמר לו השאילהו לדעתך, אם כן חזר הדין כמו לרב, שהיה לו לשוכר ליפטר אפילו אם באמת נגנבה או נאבדה, ואילו רבי ירמיה מחייבו באשם משום שכפר ממון].

והראיה: **דאם** [לא] **כן**, ואף אם מסרן לגדולים אחרים הרי הוא פטור, **ליתני** במשנה: "או שמסרן לקטנים" **סתמא**, ולמה הזכיר: "לבנו ובתו הקטנים", ובהכרח שהוא כדי להשמיענו: רק לבנו ובתו אינו חייב אלא אם מסרן לקטנים ולא לגדולים, אבל אם מסרן לאחרים, לא שנא קטנים ולא שנא גדולים, הרי הוא חייב.

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**

אמר רבא: **הלכתא** כרבי יוחנן שאמר: **שומר שמסר לשומר, חייב** אפילו באונסים שאירעו אצל השומר השני, **ולא מבעיא שומר שכר שמסר לשומר חנם דגרועי גרעה לשמירתו, אלא אפילו שומר חנם שמסר לשומר שכר, חייב.**

ומיהו טעמו של רבי יוחנן [896] אינו משום שאומר המפקיד לנפקד: "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", אלא **מאי טעמא** דרבי יוחנן? משום **דאמר ליה** המפקיד לנפקד: "**את מהימנת לי בשבועה** כשאתה אומר שנאנס, אבל **האיך** [השומר השני] **לא מהימן לי בשבועה** כשהוא אומר שנאנס, ואני אומר: שישנה בידו או אכלה או פשע בה". [897]

א. בגמרא לקמן מב א, מביאה הגמרא מעשה באדם שהפקיד את מעותיו ביד שומר, ואותו שומר שם את המעות בבית העשוי מענפי ערבה [צריפא דאורבני], והוא מקום

[896] **תוספת ביאור**: כתב רבי עקיבא איגר לבאר, את מה שאמר רבא "לא מיבעיא בשומר שכר שמסר לשומר חינם": אין כוונתו לומר, שבאופן זה חייב הוא משום שפשע, אלא אף רבא מודה שאין זו פשיעה, וכדעת רב, וכוונה אחרת לו בזה. והיינו, כי בסברא יש מקום לחלק - לענין נאמנות שבועתו של השני לגבי הראשון - בין שומר חינם שמסר לשומר חינם או לשומר שכר, וטוען השני ונשבע שלא פשע בה, לבין שומר שכר שמסר לשומר חינם וטוען שומר החינם שמתה כדרכה; כי באופן הראשון, אין השומר הראשון צריך אלא שבועה שלא פשע בה השני, והיות ושבועה זו נשבע השני והוא מחוייב בשבועה זו על פי דין, יש לומר שתועיל ממילא שבועתו גם ביחס לראשון; אבל בשומר שכר שמסר לשומר חינם, שהראשון אינו נפטר אלא בשבועה שמתה כדרכה, ולא די לו בשבועה שלא פשע בה [כי שמא נגנבה או נאבדה], אם כן אפילו אם נשבע השני שמתה כדרכה, אין זו שבועה שהוא מחוייב בה על פי דין, ושבועה שלא חייבה תורה אין לה נאמנות של שבועה. והיינו דאמר רבא: "לא מיבעיא שומר שכר שמסר לשומר חינם", שודאי יכול המפקיד לטעון: "אנת מהימנת לי בשבועה", כי אין אני צריך להאמין את השני שלא נגנבה או נאבדה, היות והוא אינו מחוייב בה; אלא אפילו בשומר חינם שמסר לשומר שכר, ששבועת השני שמתה כדרכה מחוייב הוא בה על פי דין, מכל מקום יכול המפקיד לומר, שאין הוא מאמין את השני בשבועה; [וראה שם שיש נפקא מינה בסברא זו אף לדינא; ויש לעיין לפירושו, למה הזכירה הגמרא "אלא אפילו שומר חינם **שמסר לשומר שכר**", כי מה לי מסר לשומר חינם מה לי מסר לשומר שכר]. ב. ובזה ביאר רבי עקיבא איגר את דברי הרא"ש בפרק ראשון סימן ג, שהקשה: למה יכול הוא לטעון "אנת מהימנת לי בשבועה", והרי השומר השני מעיד שלא פשע בה, ועד המסייע פוטר מן השבועה, וראה מה שתירץ שם; ולכאורה דבריו תמוהים, וכאשר תירץ הרמב"ן, שאין לקבל את השני כעד, כי נוגע הוא בעדות שאת עצמו הוא בא לפטור!? ולפי זה מבואר, שכוונת הרא"ש היא לענין מה שאמרו: "לא מיבעיא", ועל זה שפיר יקשה: מה הפרש יש בין שומר שכר שמסר לשומר חינם לבין שומר חינם שמסר לשומר חינם או שכר, והרי ביחס לשבועה שלא פשע, הרי מועילה שבועתו לפטור את הראשון, ואילו מה שהוסיף שמתה כדרכה, הרי על זה נאמן הוא משום עד המסייע הפוטר מן השבועה.

[897] ביארו התוספות בבבא קמא יא ב, שאם כי בודאי מודה רבא שאנו אומרים "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", שהרי משנה היא בגיטין כט א, מכל מקום סובר רבא שמשום כך אין לחייבו; וכעין זה כתבו התוספות כאן בעמוד א ליישב שיטת רב מאותה משנה.

השמור מפני גנבים, אך אינו שמור מפני אש, ולבסוף קרתה שם גניבה, שכלפיה אנוס היה השומר.

ונחלקו שם שתי לשונות בשיטת רב יוסף: לחד לישנא: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס" הרי הוא חייב, והיות ונתינת המעות באותו בית, פשיעה היא ביחס לאש, הרי שאם כי בסופו של דבר קרה שם אונס, הרי השומר חייב. ולאידך לישנא: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס", פטור.

---

[898] **הרחבה בביאור שיטתו של רבא**: א. כתבו התוספות, שלפי טעם זה, אם השומר הראשון יודע בעצמו שנאנסה ביד שומר שיכול בעצמו להשבע על האונס שהיה בידי השומר השני, או אם היו עדים בדבר הרי הוא פטור. ב. הנה בכל המחויב שבועה, כגון: אם בא עד אחד והעיד שהוא חייב ממון, או שהודה הנתבע במקצת, אם טען הנתבע "איני יודע", הדין תלוי במחלוקת [ראה שבועות מז ב] אם פטור הוא משום שאינו יכול לישבע, או שאומרים: "כל המחוייב שבועה שאינו יכול לישבע, משלם", וקיימא לן שמשלם. **ובפשוטו**, אף כאן מה **שהראשון מחוייב לשלם** כשאינו יודע בעצמו שנאנסה, הוא **משום** שמחויב שבועה הוא שנאנסה והוא אינו יודע, **ומתוך שאינו יכול לישבע משלם**, וכן מבואר באמת בשאילתות ובבה"ג, הביאם הרמב"ן במלחמות תחילת בבא מציעא, וכן היא דעת הרמב"ן שם, כמובא כל זה ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח תחילת סימן לז, וראה שם גם בשם הרא"ש בתחילת בבא מציעא סימן ג; [וראה ב"שער המשפט" [רצא ו], שביאר למה הוא חייב לשלם אף שלא היה לו לדעת ["לא הוה ליה למידע"], וראה עוד בזה ב"חזון איש" חושן משפט סימן ה סק"ו]. **ואולם ב**"**קצות החושן**" [סימן שמ סק"ג, הובא ב"קהלות יעקב" שם], **כתב**, שלפי משמעות הרמב"ם [תחילת פרק ד משאלה], ושולחן ערוך סימן רצד, נראה, שעיקר חיוב שבועת התורה בשומרים אינה אלא שאינו ברשותו, ומה שנשבע השומר שלא פשעתי בה ושלא שלחתי בה יד, אינו אלא משום "גלגול שבועה" דאינו ברשותו, ואם כן בנידון דידן שהשוכר יכול לישבע שאינו ברשותו, אי אפשר לחייבו לשלם על מה שאינו נשבע שלא פשעתי בה מדין "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", **שאין אומרים** "**מתוך**" **על גלגול שבועה**; ואם כן צריך ביאור: למה צריך הראשון לשלם, מאחר שטוען "איני יודע אם פשע בה"!? **וביאר ב**"**קצות החושן**", שכשהשומר טוען "איני יודע" אם פשע בה השני או נאנסה, **יש לחייבו אף בלי דין** "**מתוך**", שהרי כשתובע אדם לחבירו שהוא חייב לו ממון והוא אומר "איני יודע אם נתחייבתי לך" הרי הוא פטור, וכשמתחייב שבועה צריך הוא לישבע מדין "מתוך"; אבל כשתובע אדם לחבירו ממון שודאי נתחייב לו, והוא טוען "איני יודע אם פרעתיך" הרי הוא חייב לשלם [אפילו בלי שנתחייב שבועה]. והביא שם בשם ה"נמוקי יוסף", שכתב גבי שואל שהשאיל לאחר ומתה, ויש ספק אם מתה מחמת מלאכה או לא, שהשואל חייב לשלם, ומשום שהיות ואין השואל רשאי להשאיל אם כן כשמסרו לו הוי פשיעה, ושומר מתחייב **משעת פשיעה** [ולא משעת מיתה], ונמצא שסיבת החיוב כבר קיימת, אלא שאם לבסוף מתה מחמת מלאכה, הרי הוא **נפטר** מחיובו, וזה הוי כמו "איני יודע אם פרעתיך", וצריך לשלם; ואם כן הוא הדין בסוגיין, כיון שלכולי עלמא אמרינן: "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", הוה ליה פשיעה מה שמסרו לאחר, וממילא כשטוען שאינו יודע אם מתה כדרכה, **הרי זה כאילו טוען** "**איני יודע אם פרעתיך**" שהוא חייב. וראה עוד שם, שאם כי כשמסר לאחר אינו נקרא פשיעה לדעת רבא, "מכל מקום מתחייב משעת התחלת הפשיעה שמסרו לאחר, וכי מתה באונסין אחר כך הוה ליה חזרה דידיה". **וראה עוד** במערכת רבי עקיבא איגר בדין "שומר שמסר לשומר" [אות יא ואות יב], שדבריו שם הם כעין דברי ה"קצות החושן"; **וראה ב**"**אילת השחר**" ד"ה לדידכו, שתמה על הסברא: איך יתכן שיהיה חשוב כ"איני יודע אם פרעתיך" מאחר שקיימא לן שאין זו פשיעה, וראה מה שכתב שם בזה. **וכל זה הוא לשיטת ה**"**קצות החושן**" שרק שבועת אינו ברשותו הוא עיקר השבועה והשאר הוא משום גלגול, **אבל לשיטת ה**"**נתיבות המשפט**" [סימן רצד, הובא ב"קהלות יעקב" שם] לא נחלק אדם בדבר, ששבועת לא פשעתי בה אינה משום גלגול, והביא לזה כמה ראיות, ואם כן באמת **חיובו של הראשון בתשלום הוא משום** "**מתוך**". [ג. הנה בהערות שבעמוד א נתבאר, שדברי רבי ירמיה האומר שהשוכר והשואל באשם כשנגנבה ופטרו עצמם בטענת מתה מחמת מלאכה, לא ייתכנו לכאורה - לפי שיטת הרמב"ן - אליבא דרב הפוטר את הראשון מלשלם אפילו כשפשע, שהרי אם כן אין זו כפירת ממון של השוכר, כי אינו חייב לשלם; ונתבאר עוד שם, שגם לפי אביי בדעת רבי יוחנן - שהוא חייב משום אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר - לא ייתכנו לכאורה דברי רבי ירמיה, שהרי לפי אביי מתפרשת משנתנו דשוכר ושואל ודברי רבי ירמיה, באופן שאין שייך "אין רצוני", כי אמר לו: "השאילהו

וביארו התוספות, [898] שאף הסובר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב", אין זה אלא כשיש לומר שהאונס בא מתוך הפשיעה, כלומר: אם לא היה פושע, אף אונס לא היה קורה, וכדוגמת מקרה זה, שאם לא היה פושע לתתו באותו בית, הרי אפשר שלא היו הגנבים גונבים את הכסף, כי הגנבים לאותו בית באו, ובמקום אחר שמא לא היו גונבים; אבל כשהאונס אינו בא מתוך הפשיעה, ואף אילו לא היה פושע היה קורה האונס, כי אז אין עצם הפשיעה מחייבתו באונס שקרה לפקדון.

ב. סוגיית הגמרא כאן מתבארת על פי דברי התוספות. [899]

אתמר: **פשע בה** השומר בבהמה שנמסרה לו לשומרה, **ויצאת** הבהמה **לאגם** שהוא מקום שאינו שמור מפני זאבים ומפני גנבים, **ואולם מתה** הבהמה שם **כדרכה** ולא מחמת זאבים או גנבים; נחלקו בדינו של השומר, שני אמוראים אליבא דרבה:

אביי משמיה דרבה, אמר: **חייב**, וכדמפרש טעמא ואזיל. **רבא משמיה דרבה, אמר**: **פטור**, וכדמפרש טעמא ואזיל.

אביי משמיה דרבה, אמר: **חייב**, **וכל דיינא דלא דאין כי האי דינא לאו דיינא הוא** [כל דיין שאינו דן כן, אינו דיין], **ולא מבעיא** - שהשומר חייב - **למאן דאמר**: "**תחלתו בפשיעה וסופו באונס**, הרי הוא **חייב**", דודאי שהוא **חייב** במקרה זה. [900]

אלא אפילו למאן דאמר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, **פטור**", **הכא** במקרה זה **חייב** השומר! **ומאי טעמא**? משום **דאמרינן**: שמא **הבלא דאגמא קטלה** לבהמה [הבל המצוי באגם הוא זה שהרג את הבהמה], ונמצא שעל ידי הבאת הבהמה לאגם מתה הבהמה, ולכן הוא **חייב**. [901]

לדעתך", [שאם לא כן חייב השוכר אפילו באונס, וכפי שנתבאר בגמרא לעיל], ובאופן זה הדין הוא כמו לרב, שהראשון פטור אפילו בפשיעה; ומיהו אם דעת רבי ירמיה כרבי יוחנן וכרבא ניחא דבריו; אלא שדוחק גדול הוא לומר שדברי רבי ירמיה שנשנו בסתם ובלי חולק, אין הם מתקיימים אלא לפי שיטה אחת בסוגיא הסמוכה לה, וביותר צריך ביאור, למה לא אמרה הגמרא דזה הוא חידוש של רבי ירמיה, ולא היתה צריכה לידחק שהוא בא להשמיענו חידוש בשבועת ביטוי, **וצריך תלמוד**]. **וראה עוד** תוספת דברים בביאור דברי רבא, ב"חברותא" שעל התוספות בהערות שם.

[899] לעיל בעמוד א בד"ה אין רצוני; ושיטת רש"י בזה תתבאר בסוף הענין בהערות.

[900] משמע, שלמאן דאמר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, חייב", אין צריך לטעם "הבלא דאגמא קטלה", וזה אינו, שהרי אין האונס בא מתוך הפשיעה, וכל שאין האונס בא מתוך הפשיעה, הרי כולי עלמא לא פליגי, שאין הפשיעה מחייבתו על האונס שקרה לבסוף!? וכתב ב"שיטה מקובצת" בשם תלמיד הר"ף [וראה גם בריטב"א]: ד"הכי קאמר במילתיה דאביי, לא מיבעיא למאן דאמר תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב בצריפא דאורבני, דהכא חייב כדמסיק דהבלא דאגמא קטלה והוי האונס בא מחמת הפשיעה, **דהאי טעמא דהבלא דאגמא קטלה דקאמר תלמודא, קאי אכולה מילתא**, אלא דהמתין עד שסיים דבריו, דקאמר תלמודא אפילו למאן דאמר פטור הכא חייב", [וכעין זה פירש רבי עקיבא איגר את הלשון "לא מיבעיא" בעמוד א בדברי אביי, ולשון זו שבעמוד זה בדברי רבא]; ואולם לשיטת רש"י מתבאר הלשון כפשוטו, כפי שיתבאר בהערות בהמשך הסוגיא.

[901] מדברי התוספות נראה בהדיא, שאין זו תליה מסתברת שהבל האגם הוא שהרגה, אלא די בזה שיתכן הדבר שהבל האגם הוא שהרגה, כדי לחייבו; וזה הוא שכתבו שם: **שאם פשע** בבהמה ומסרה לאחר, והביאה הלז

רבא משמיה דרבה, אמר: פטור, וכל דיינא דלא דאין כי האי דינא, לאו דיינא הוא; ולא מבעיא - שהשומר פטור - **למאן דאמר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, פטור"**, דודאי שהוא **פטור** במקרה זה.

אלא אפילו למאן דאמר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, **חייב**", **הכא** במקרה זה **פטור** השומר! **ומאי טעמא**? משום **דאמרינן: מלאך המות מה לי הכא ומה לי התם** [מה איכפת לו למלאך המות היכן הבהמה, בין כך ובין כך היה הורגה], כלומר: אין האונס בא מתוך הפשיעה, שהרי אף אם לא היה מביאה לאגם היתה מתה, וכל שאין האונס בא מתוך הפשיעה אינו חייב.[902]

ומודי אביי - הסובר: חייב - **דאי הדרה לבי מרה** [אם חזרה הבהמה לבית הבעלים או השומר] **ואחר כך מתה, דפטור** השומר! **ומאי טעמא**? משום **דהא הדרא לה** [הרי חזרה מן האגם], **ושוב ליכא למימר: הבלא דאגמא קטלה.**

ומודי רבא - הסובר: "מלאך המות מה לי הכא מה לי התם" - **דכל היכא דאיגנבא גנב באגם** [אם גנבה גנב באגם, שביחס לכך פשיעה היא], **ומתה כדרכה בי גנב** [ומתה אצל הגנב], **דחייב** השומר! ואין אומרים: הרי בין כך ובין כך היתה מתה כדרכה!

ומאי טעמא אין אומרים כן: משום דהרי אף **אי שבקה מלאך המות, בביתיה דגנבא הוה קיימא**, [אף לו היה מלאך המות מניחה לנפשה, הלוא היתה אצל גנב], כלומר: משעת גניבה חשובה היא כאבודה מן הבעלים, הילכך החיוב בא לו על שעת הגניבה.[903]

לביתו, מחייבים אנו את השומר הראשון ב"כל אונסין שיארעו לה, **שנוכל לתלות** שאם לא מסרה לאחר, שלא היו נארעים, כגון אם מתה בבית שומר שני, דיש לתלות דהבלא דאותו בית קטלה, **ושמא אם היתה בבית שומר ראשון לא היתה מתה**, שבריא בית אחד יותר מאחר, והוה כפשע בה ויצאת לאגם, **שהוא מרעה שמן וטוב** ומתה, דחייב לאביי, דאמר דהבלא דאגמא קטלה". אלא שצריך ביאור: הרי כל עיקר המחלוקת ב"תחלתו בפשיעה וסופו באונס", אינו אלא באופן כעין זה, ובכל זאת יש מי שסובר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור", והאיך אמר אביי שכשמסרה לשומר, הרי הוא חייב אפילו למאן דאמר "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, פטור"!? ועמדו על כך התוספות שם בסוף דבריהם [לגבי מסירה לשומר אחר, שהוא אותו דין כמו פשע בה ויצאת לאגם], וכתבו: "דהתם בצריפא דאורבני, לא היה האונס ראוי להיות נארע עד שבאו גנבים, אבל הכא אגלאי מילתא שאותו הבל ואותו מקום היה מסוכן יותר להמית בהמה זו, דמיד שבאת שם התחיל החולי, וכן קאמר אביי לקמן דאפילו למאן דאמר פטור, הכא חייב".

[902] נתבאר על פי התוספות לקמן מב א בד"ה ה"ג; וכתב הראב"ד [הובא ב"שיטה מקובצת"], שרב סובר: שאין האויר מזיק אלא לעניין חליי הגוף, אבל לעניין מיתה לא מעלה ולא מוריד; אי נמי: דרך הבהמות לרעות באגם, ואין אוירו רע להם.

[903] הסוגיא נתבארה כפי דעת התוספות. אך ראה ב"שיטה מקובצת" בד"ה וז"ל הרא"ש, שנראה מדבריו בדעת רש"י, שלדעת אביי משמיה דרבה המחייב, אין צריך להגיע לטעם "הבלא דאגמא קטלה" אלא לפי דעת הסובר: "תחלתו בפשיעה בסופו באונס פטור", אבל לדעת הסובר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב", **סובר אביי** שאין צריך כלל לטעמא ד"הבלא דאגמא קטלה", אלא כל שפשע ולבסוף אירע אונס הרי הוא חייב, והוא כדעת רבי יוחנן גבי "שומר שמסר לשומר" [לפי פירושו של אביי], שהוא חייב בלי טעם "הבלא דאותו בית קטלה", וכפי שנתבאר לעיל בהערה בדעת רש"י. ובפירוש זה יתבארו דברי רש"י בהמשך הסוגיא, וכפי שיתבאר בהערות.

אמר ליה אביי לרבא: **לדידך דאמרת: מלאך המות מה לי הכא מה לי התם**, אם כן תיקשי: **האי דאותביה** [זו שהקשה] **רבי אבא בר ממל לרבי אמי** [לעיל בעמוד א] - לדעת הסובר: שומר שמסר לשומר חייב, משום שאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר - ממשנתנו ששנינו: "השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר, ומתה כדרכה, ישבע השוכר שמתה כדרכה", הרי שאין אומרים: "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" -

ושני ליה [והוצרך ליישב לו] רבי אמי, שמשנתנו עוסקת **בשנתנו לו הבעלים** לשוכר **רשות להשאיל**, ושוב אין יכול לומר: "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר".

והרי לדבריך: **לימא ליה** רבי אמי לרב אבא בר ממל ישוב אחר: **מלאך המות מה לי הכא מה לי התם**! כלומר: הרי כל עיקר הטעם שמשום סברת "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", השומר הראשון חייב אפילו באונס, אינו אלא משום, שהוא כאילו התנה המפקיד עם השומר שהעברת הפקדון לידי אחר תיחשב כפשיעה, ושוב אנו אומרים: "הבלא דאותו בית קטלא", ואילו לדבריך, שאנו אומרים: "מלאך המות מה לי הכא מה לי התם", למה יתחייב השוכר באחריות המיתה!?

ומאחר שלא ענה רבי אמי תשובה זאת, הרי בהכרח שהוא סובר: "הבלא דאותו בית קטלה"; ותיקשי לרבא שאינו סובר כן. [904]

אמר תירץ **ליה** רבא לאביי: **לדידכו** לשיטתכם [אתה אביי, ורב אבא ורבי אמי] **דמתניתו**, שמפרשים אתם בטעמו של רבי יוחנן הסובר: שומר שמסר לשומר, חייב, שהוא משום שאומר המפקיד לנפקד: "**אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר**" - אכן **איכא לאותבה להה'א** [יש מקום להקשות ממשנתנו לשיטת רבי יוחנן].

אבל **לדידי** [לשיטתי אני לעיל בתחלת העמוד] **דאמינא** בטעמו של רבי יוחנן שהוא חייב, מטעם שאומר המפקיד לנפקד: "**אנת מהימן לי בשבועה, והאיך לא מהימן לי בשבועה**", **ליכא לאותבה כלל**, הרי בלאו הכי אין מקום לקושיא כלל מן המשנה, כי השוכר הוא שנשבע שמתה כדרכה, כמפורש במשנה. [905] **מתיב רמי בר חמא** לדעת

---

[904] נתבאר על פי שיטת התוספות. ואולם לשון רש"י הוא: "ומדלא שני ליה הכי, שמעינן: **למאן דאמר תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב** לא שנא אונס מלאך המות משאר אונסין", הרי מבואר, שלא הביא אביי ראיה, אלא למאן דאמר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, חייב", שהוא חייב כשפשע בה ויצאת לאנס. והיינו על פי מה שנתבאר בסוגיית "שומר שמסר לשומר" ובסוגייתנו, לשיטת רש"י [על פי הרא"ש בביאור שיטתו], שהוא חולק על תוספות, וסובר, שאין אומרים גבי "שומר שמסר לשומר": "הבלא דאותו בית קטלא", ואף רבי יוחנן המחייב, אינו מחייב אלא משום שהוא סובר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב", ולא איכפת לנו אם האונס נגרם מחמת הפשיעה, ועוד חלוק רש"י על תוספות, וסובר, שלדעת אביי נמי, לפי הסובר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, חייב", אין צריך לטעם "הבלא דאגמא קטלא" [וכאשר משמע לשון הגמרא "לא מיבעיא וכו'"]; והיינו שהוכיח אביי כפרט הזה מדברי רבי אמי, שהרי גבי "שומר שמסר לשומר" מוכח כסברא זו.

[905] ביאר רש"י: "לדידכו דאמריתו טעמא דשומר שמסר לשומר חייב, משום "אין רצוני", איכא לאותבה להה'א, **ומאי דניחא ליה לרבי אמי שני ליה**, אנא לא סבירא לי לא אתקפתא ולא שנויא, דלדידי דאמרי לעיל טעמא משום

אביי משמיה דרבה הסובר: פשע בה ויצאה לאגם, חייב, ומשום שאנו אומרים: הבלא דאגמא קטלה, ממשנה ששנינו לקמן צג ב: **העלה** השומר את הבהמה **לראשי צוקין** [ראשי הרים חדים ומשופעים], **ונפלה** הבהמה מהם, **אין זה אונס** אלא פשיעה, כי דרכה ליפול מהם, **וחייב** השומר. ויש ללנו ללמוד: **הא** אם לא נפלה הבהמה, אלא **מתה כדרכה** בראש הצוק - **הרי זה אונס**, **ופטור** השומר.

דלא מהימן ליה בשבועה, ליכא לאותבה כלל, שהרי שוכר עצמו נשבע לו, כדתנן: ישבע השוכר שמתה כדרכה", וראה ברייטב"א שכתב על דבריו שיפה פירש. אבל הרשב"א כתב על דברי רש"י: "ואינו מחוור בעיני כלל, דאם כן למה ליה לרבא לאורוכי כולי האי, לימא: אין ודאי כוותך סבירא ליה, ואנא לא סבירא לי כוותייהו, ועוד, דאביי מדידהו קא מייתי ראיה, ואכתי ראייתו במקומה עומדת". והיינו: הלוא כל עיקר הקושיא היתה ממה שרבי אמי לא תירץ, ואם כן מה בכך שלדעת רבא אין מקום לקושיא, אבל רבי אמי לפי מה שהוא סבור שקושיא היא, היה לו לומר "מלאך המות מה לי הכא מה לי התם", וממה שלא ענה יש לנו להוכיח שהוא אינו סובר כשיטת רבא כאן, [מלבד שהוא חלוק עליו בטעמו של רבי יוחנן]!? ואם כוונת רבא היתה לומר, שאינו חושש לדברי רבי אמי וחולק עליו, יאמר כן, ולא היה צריך להאריך כל כך!? והרשב"א פירש את דחיית הגמרא באופן אחר, מובאים דבריו באות ב. ב. קושיית הגמרא נתבארה בפנים על פי שיטת התוספות בביאור טעמו של אביי: "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר"; ומכאן הוכיחו התוספות לעיל כשיטתם, שסברת "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" אין עושה אותו לגזלן, אלא מחייבת אותו על אונס שיש לתלות שהוא בא מחמת הפשיעה; כי אם גזלן הוא לחייב באונסים, תיקשי: מה מקשה הגמרא כאן שיאמר לו "מלאך המות מה לי הכא ומה לי התם", והרי סברא זו אינה מועילה אלא כשבאים אנו לחייבו מחמת פשיעה, וכגון "פשע בה ויצאת לאגם", אבל "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" אם תאמר שנעשה עליו גזלן, הרי הוא חייב בכל אונסים, ואין שייך לומר: "מלאך המות מה לי הכא מה לי התם". ואולם כבר נזכר בהערות בעמוד א, ששיטת הרשב"א בדעת אביי היא: "דאפילו דיעבד [כשעבר, ומסר את פקדונו ליד אחר] נמי הוה ליה כגזלן וברשותיה קיימא, ואפילו לרבנן דאמרי המעביר על דעתו של בעל הבית לא נקרא גזלן, הני מילי [במשנה] ברשותו, אבל במפקיד אצל אחר משעה שנכנסה לרשותו יצאת מרשות הראשון והרי היא אבודה אצלו"; ואם כן צריך ביאור קושיית הגמרא כאן!? ומתוך דברי הרשב"א בביאור קושיית הגמרא כאן ודחייתה, מתבאר ענין זה לפי שיטתו - וזה לשון הרשב"א כאן בקושיית הגמרא: "כלומר: דהא שומר שפשע בבהמה ויצאה לאגם, הרי הוא כשומר שפשע ומסר לשומר אחר, וכיון שפשע בה קמה ליה ברשותיה דשומר ואפילו לאונסין, דכל שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, ואפילו הכי קסברת דלאונסי מיתה לא קמה ליה ברשותיה; [ואם כן] בשומר שמסר לשומר נמי, אף על גב דחשבינן ליה פושע למיקם ברשותיה אפילו לאונסין, באונס מיתה מיהא הוה לן למימר דלא קמה ברשותיה, אלא מדלא שני ליה הכין רב אמי, שמע מינה לא שניא ליה מיתה משאר אונסין", [בפשוטו הדברים צריכים ביאור, כי מה שייך לומר במי שהוא כגזלן "מלאך המות מה לי הכא מה לי התם", והרי אינו חייב על האונס, אלא שחייב להשיב, וכשאינו יכול להשיב מאיזה טעם שיהיה, הרי הוא חייב בתשלומי הגזילה]. ובדחיית הגמרא פירש: "רבא דחויי קא דחי ליה לאביי, דמהא לא תשמע דסבירא ליה בהא כוותיה, אלא למאי דסבירא להו בטעמא דשומר שמסר לשומר, על כרחין איצטריכו לאקשויי ולפרוקי הכין, דלא דמי פשיעה דשומר שמסר לשומר כפשיעה זו, דאילו למאי דס"ל דטעמא דהתם משום שאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, פושע גמור הוא, ומדאפקה מרשותיה ומסרה לשומר אחר הוה ליה כגזלן או כגנב, וקמה ליה בהמה ברשותיה לגמרי, ואפילו לאונסי מיתה; ולמאן דאית ליה ההוא טעמא, על כרחך ליכא לשנויי אלא כדשני רבי אמי כשנתנו לו בעלים רשות, הא לאו הכי בהמה דידיה קטל מלאך המות ולא בהמת מפקיד, וכדרך שחייבה תורה בשואל משום דאוקמה ברשותיה, [יש להעיר, שהשוואת חיוב גזלן לשואל, מחודשת היא מאד], ומשום הכי לא שני ליה הכין רבי אמי; אבל פשע בהוצאה לאגם, פשיעה בשמירה היא, ולאו דידיה היא למיקם ברשותיה לכולהו אונסין, אלא לאונסין שבאו מחמת אותה פשיעה אבל לא לאונסי מיתה דמה לי הכא מה לי התם, ובהא אפשר דכוותי סבירא לי, ואילו בההיא הוה סבירא להו כטעמא דידי דאמינא את מהימנת לי בשבועה איהו לא מהימן לי בשבועה, לא הוו מותבי מיניה כלל"; **וראה גם ברמב"ן** שלפי ביאורו בדחיית הגמרא, עיקר הדחייה היא באמת ש"אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" הוא חיוב מטעם גזלן, ואין שייך לומר "מה לי הכא ומה לי התם", [וכמו שתמהו התוספות על הקושיא].

ולשיטת אביי תיקשי: **ואמאי** פטור השומר, והרי כיון שיכולה היא ליפול, נמצא שפשע בהעלאתה לראשי הצוקין, ואם כן **לימא ליה** הבעלים לשומר: מאחר שפשעת בהעלאתה להר, יש לי לומר: שמא **אוירא דהר קטלה** [צינת ההר הרגה], **אי נמי אובצנא דהר קטלה** [או שיאמר לו: עייפות טורח מעלה ההר, הוא שהרג את הבהמה], וכשם שאומרים לדעת אביי כשפשע ויצאה לאגם: "שמא הבלא דאגמא קטלה". [906]

ומשנינן: **הכא** - במשנה דלקמן - **במאי עסקינן**: בכגון **שהעלה** השומר **למרעה שמן וטוב** שבראש הצוק, ודרך הרועים להעלות את בהמותיהם לשם לרעות, ולא פשע בהעלאתה לראש הצוק, והרי לא חייב רבא אלא כש"פשע בה ויצאה לאגם".

ותמהינן עלה: **אי הכי** - שהעלה למרעה שמן וטוב - **נפלה נמי** יש לו ליפטר, כי לא פשע כלל בהעלותו אותה לראשי צוקין!?

ומשנינן: אין חיוב השומר משום פשיעה בהעלאה, אלא משום **שהיה לו לתוקפה** שלא תיפול, **ולא תקפה**.

אי הכי - שהמשנה עוסקת באופן שהיה בידו לתוקפה ולא תקפה - **אימא רישא** של אותה משנה: **עלתה** הבהמה מאליה **לראשי צוקין**, **ונפלה** מהם, **הרי זה אונס**, ופטור השומר.

ולדבריך תיקשי: למה ייפטר השומר, והרי היות ובידו היה לתוקפה שלא תפול, אם כן **איבעי ליה למיתקפה** [היה לו לתוקפה]!? כלומר: הניחא אם נפרש את המשנה כאשר סברנו בתחילה, שחיובו הוא על ההעלאה, אם כן יש לומר שלא היה יכול לתוקפה אלא שחייב משום ההעלאה, וברישא עוסקת המשנה שלא העלה אותה מדעתו, אלא תקפתו ועלתה, ולכן אין לחייבו; אבל לפי מה שאתה מפרש את הסיפא, שהיא עוסקת באופן שנפלה כשהיה יכול לתוקפה, אם כן מן הסתם אף "נפלה" שברישא באופן זה אנו עוסקים, שהיה יכול לתוקפה בשעת נפילה שלא תיפול, ואם כן למה ייפטר!?

ומשנינן: **לא צריכא**, כלומר: הרישא של המשנה עוסקת, בכגון **שתקפתו** הבהמה **ועלתה** לראשי צוקין, ואף **תקפתו** הבהמה **וירדה**, דהיינו: הרישא של המשנה אינה עוסקת באופן שנפלה כשהיה יכול לתוקפה, אלא כשם ש"תקפתו ועלתה" שלא מדעתו, שלא היה יכול לעמוד כנגדה שחזקה היתה ממנו, כך גם בנפילתה, ואכן אינו דומה "נפלה" שבסיפא ל"נפלה" שברישא. [907]

---

[906] [יש לעיין: לפי מה שכתב הראב"ד שהובא בהערה 7, בטעמו של רבא שאין אומרים "הבלא דאגמא קטלה", שהוא משום שאין האויר מזיק אלא לענין חליי הגוף, אבל לענין מיתה לא מעלה ולא מוריד, שאם כן מה ענין זה ל"אובצנא דהר"!?].

[907] נתבאר על פי התוספות; והוסיפו התוספות ביאור, שלפי תירוץ הגמרא, עיקר חילוק הדין בין הרישא העוסקת ב"עלתה", לבין הסיפא העוסקת ב"העלה", אינו תלוי בעלייה עצמה אלא בנפילה, אלא שלכך נקט התנא "עלתה"

שנינו במשנה: **אמר רבי יוסי: כיצד הלה עושה סחורה בפרתו** של חבירו:
אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי!

דף לז.

אמר ליה רב שמואל בר יהודה לרב יהודה: אמרת לן משמיה דשמואל [אמרת לנו משמו של שמואל] **שחלוק היה רבי יוסי** (תחילת העמוד) **אף בדין** המשנה **הראשונה** שבפרק זה, דהיינו בדין "שילם ולא רצה לישבע", שלדעת תנא קמא זכה בכפל, ואילו לדעת רבי יוסי, אנו אומרים: כיצד זה הנפקד נותן לתוך כיסו את כפילו של זה המפקיד!? אלא ישולם הכפל למפקיד![908]

ואם כן: **הלכה כמותו** בשני דינים אלו, **או אין הלכה כמותו**?

אמר ליה רב יהודה לרב שמואל בנו: אכן, **חלוק היה רבי יוסי אף בראשונה, והלכה כמותו אף בראשונה.**

אתמר נמי: אמר רבי אלעזר: חלוק היה רבי יוסי אף בראשונה, והלכה כמותו אף בראשונה.

ואילו רבי יוחנן אמר: מודה היה רבי יוסי בראשונה, שכבר שילם!

ותמהינן: וכי אטו **בשילם אין** אכן זוכה הוא בכפל, ואילו **לא שילם, לא**!?

והאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן עצמו: **לא "שילם" שילם ממש, אלא כיון שאמר: "הריני משלם" אף על פי שעדיין לא שילם** בכל זאת זכה בכפל!?

ומשנינן: **אימא** כך: **מודה היה רבי יוסי בראשונה**, היות **שכבר אמר: "הריני משלם "**.

ברישא, כדי ללמדך שאף הנפילה היתה נגד רצונו, והסיפא עוסקת ב"העלה", כדי ללמדך שהנפילה אף היא תלויה בו, שאילו היה רוצה היה מונעה מנפילה. וביארו עוד התוספות, שאף לפי תירוץ הגמרא שההחיוב בסיפא הוא משום שהיה לו לשומרה מנפילה, מכל מקום עדיין עומדת הגמרא בתירוצה "שהעלה למרעה שמן וטוב", אבל אילו לא היה זה מרעה שמן וטוב, אף שבידו לשומרה מנפילה הרי זו פשיעה, כי היה לו לחוש שמא ישכח ולא ישמרנה מליפול, והיה חייב אפילו אם מתה כדרכה.

[908] הנה מלשון הגמרא נראה בהדיא, שיש קשר בין שיטת רבי יוסי שבמשנתנו, לדין המשנה הראשונה; ולפי מה שנתבארה מחלוקת רבי יוסי וחכמים על פי דברי ה"קהלות יעקב" בשיטת התוספות, אין מובן כלל מה ענין זה לזה!? וכבר עמד על כך ב"חזון איש" חושן משפט [ח ה], דמהסוגיא "מבואר דב' משניות בני [חדא] ביקתא נינהו", וביאר שם, שמעיקר הדין ודאי שאין אדם יכול למנות שומר על חפץ שאינו שלו, [והביא לזה ראיה מדין קדשים שהוא חייב באחריותן, שאין השומר חייב באחריותן כלפי הבעלים שהפקידוהו אצלו; ורק לדעת רבי שמעון הסובר "דבר הגורם לממון כממון דמי" הרי הוא חייב לבעלים, הרי שאין אדם יכול למנות שומר על דבר שאינו שלו], ומה שהשואל משלם לשוכר, הוא משום שזה הוא בכלל שימוש השכירות, ונותן לו הבעלים רשות להשתמש בבהמתו למוסרה לשואל ושיזכה בתשלומיו, והוא כעין בהמה לכפילא שבמשנה הראשונה, ורבי יוסי סובר שהוא אינו מקנה לו, ואת זה מדמה הגמרא להקנאת הכפל שבמשנה ראשונה. ומיהו ודאי אי אפשר להעמיס את זה בשיטת התוספות; וגם מרש"י בבבא קמא יא ב לפי "ספר שינויי נוסחאות" שהובא בהערה לעיל בסוגיית "שומר שמסר לשומר", מבואר, שנחלקו רבי יוסי וחכמים גם בשומר חנם שמסר לשומר שכר, ובזה הרי ודאי שאין מקום לומר שהשומר הראשון מקנה לשני את זכויות התשלומין, כי מהיכי תיתי יקנה לו, ואינו דומה כלל לשוכר, שהוא שוכר את הזכויות בחפץ, ויש לומר שהוא מזכה לו אף את תשלומיו.

מתניתין:

אמר לשנים: "גזלתי לאחד מכם מנה, ואיני יודע לאיזה מכם".

או שאמר לשנים: "**אביו של אחד מכם הפקיד לי מנה, ואיני יודע איזה הוא** [כלומר: אביו של מי הוא שהפקיד בידי] " -

הרי זה **נותן לזה מנה, ולזה מנה**, כיון **שהודה מפי עצמו**, ויתבאר בגמרא. [909] **שנים שהפקידו אצל אחד, זה** הפקיד בידו **מנה, וזה** הפקיד בידו **מאתים** זוז; וכשבאו ליטול את פקדונם:

זה אומר: שלי הם **מאתים** הזוז, שאני הפקדתים.

וזה אומר: שלי הם **מאתים** הזוז, שאני הפקדתים.

הרי הנפקד **נותן לזה מנה, ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו** ויאמר: מי הוא המפקיד, אך הוא אינו חייב לתת מספק מאתים לזה ומאתים לזה. [910]

אמר רבי יוסי: אם כן - שאתה נותן לכל אחד מנה - **מה הפסיד הרמאי**, והרי נטל את כל אשר הפקיד, ולא יודה לעולם על האמת!? [911]

אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו, כי אז יפסיד הרמאי את המנה שיש לו, וסופו שיודה.

וכן שנים שהפקידו **שני כלים, אחד יפה מנה, ואחד יפה אלף זוז.**

זה אומר: יפה שלי, ואף זה אומר: יפה שלי.

נותן את הקטן לאחד מהן, ומתוך הגדול לאחר שבירתו, [912] **נותן דמי קטן, לשני; והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו.**

---

[909] במסקנת הגמרא מתבאר, שכוונת התנא לומר, שאין הדין האמור במשנתנו דין גמור, אלא שאם בא לצאת ידי שמים, כי אז יתן מנה לכל אחד ואחד, וזו היא ששנינו: "שהודה מפי עצמו"; אך סוגיית הגמרא בתחילתה, לא סברה כן, אלא דין גמור הוא.

[910] א. הטעם שפוסקים בספק זה "יהא מונח" ולא פסק אחר הנפסק בדיני הספיקות, מתבאר בגמרא לעיל ג א, ובראשונים שם ובתחילת המסכת. ב. הגמרא מתקשה בדין זה, כי מאי שנא שברישא כשיש ספק על מנה, הרי הוא נותן מספק מנה לכל אחד ואחד, ואילו כאן, שיש ספק על המנה השלישי מי הפקידו, אין הוא נותן מנה לכל אחד ואחד, אלא יהא מונח המנה השלישי עד שיבוא אליהו; ואף שלכאורה היה נראה לפרש, שהחילוק בין הרישא לבין הסיפא הוא, כי ברישא הודה מפי עצמו, וכדי לצאת ידי שמים הוא נותן לכל אחד, ואילו בסיפא לא הודה מפי עצמו ואנו דנים בדין זה בידי אדם, אין הגמרא מפרשת כן, וכפי שיתבאר בסוגיית הגמרא ובהערות. ג. הקשו הראשונים: והרי האומר לחבירו: "מנה לי בידך", והלה אומר: "אין לך בידי אלא חמשים והשאר איני יודע", הדין הוא, שהיות ואילו היה כופר את החמשים הנוספים היה מחוייב שבועה, זה שאמר: "איני יודע" צריך לשלם, ומשום דקיימא לן: "כל המחוייב שבועה ואינו יכול לישבע, משלם"; ואם כן, הרי כל אחד מהמפקידים תובע אותו במאתים, והוא אומר: "מאה אני חייב לך, ומאה איני יודע", ואם כן נאמר: "מתוך שאינו יכול לישבע משלם"!? ראה בדבריהם שהובאו ב"שיטה מקובצת", ועוד ב"אוצר מפרשי התלמוד".

[911] ביאור טעמו של רבי יוסי, מתבאר בגמרא לעיל ג א, וראה שם בתוספות ד"ה אלא מחוורתא, ובתוספות בגיטין מד ב, ובמה שהקשה על דבריהם רבי עקיבא איגר בתוספותיו למשניות כאן.

[912] נתבאר על פי רש"י, שכתב: "מתוך הגדול: ישברנו", וכן מבואר בפשוטו בגמרא [בעמוד ב], שאמרו, דבגדול וקטן יש פסידא כשעושים כפי שכתוב במשנתנו. אבל הרשב"א פירש: שמוכרים את הכלי הגדול, ומתוך דמיו

אמר רבי יוסי: אם כן, מה הפסיד הרמאי!? אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו.

גמרא:

שנינו במשנה: אמר לשנים, גזלתי לאחד מכם מנה, ואיני יודע איזה מכם; או אביו של אחד מכם הפקיד לי מנה, ואיני יודע איזה הוא, נותן לזה מנה ולזה מנה:

אלמא, הרי מוכח ממשנתנו - "אמר לשנים גזלתי ... נותן לזה מנה ולזה מנה" - שכאשר האחד תובע, ואילו השני אינו יודע אם הוא חייב לו או לחבירו, כי אז **מספיקא מפקינן ממונא** [מוציאים מן הנתבע ממון מספק], **ולא אמרינן**: "**אוקי ממונא בחזקת מריה** [העמד ממון בחזקת בעליו] "![913]

ורמינהי מדין פקדון האמור בהמשך משנתנו:

נותנים כערך דמי קטן לשני; ומה שאמרו בגמרא שיש פסידא, אין הכונה פסידא לכלי, אלא פסידא לבעל הכלי הגדול, שאינו מקבל את הכלי שהפקיד, אלא את דמיו.

[913]א. ברי"ף וברמב"ן מבואר, שכוונת הגמרא היא: אלמא מספיקא מפקינן ממונא כשהתובע אומר ברי והנתבע אומר שמא, ושלא כמו דקיימא לן שאין אומרים "ברי ושמא ברי עדיף", להוציא ממון; וקושיית הגמרא היא, שמן הרישא משמע שברי ושמא ברי עדיף, ואילו מן הסיפא משמע, שברי ושמא לאו ברי עדיף, [ובכלל קושיית הגמרא, גם הקושיא מדין משנתנו על מה דקיימא לן: ברי ושמא לאו ברי עדיף להוציא ממון]. ומבואר מדבריהם, שלפי סברת הגמרא בקושייתה, עוסקת המשנה באופן שהתובע אומר ברי, אף שלשון המשנה משמע שהתובע אינו תובע כלום, ושנינו גם: "שהודה מפי עצמו"; וכן מבואר גם בלשון רש"י, שכתב: "ולא אמרינן: **כשזה תובע** וכו'", [ונוקטת עכשיו הגמרא, שלא כפי שנוקטת הגמרא בעמוד ב, שאמרה על משנתנו: "וממאי דשמא ושמא הוא, חדא: דלא קתני: תובעין אותו"]. ב. כתב ב"ברכת אברהם", לדקדק מלשון רש"י - שכתב: "ולא אמרינן, כשזה תובע, וזה אומר: "איני יודע **אם לך אם לחברך**", אוקי ממונא בחזקת נתבע זה שלא נפסידנו ממונו, ויהא מונח עד שיבא אליהו" - שהוא אינו סובר כהרי"ף והרמב"ן שסתירת הגמרא מרישא לסיפא היא בדין "ברי ושמא ברי עדיף" שבכל הש"ס. אלא נראה מדבריו על דרך שכתבו התוספות ד"ה גזל מחמשה [ודבריהם שם אינם על הגמרא כאן, אלא על מחלוקת רבי טרפון ורבי עקיבא שהובאה לקמן], "דבמקום שיודע בודאי שלא גזל לכולם רק לאחד", אין זה כשאר ברי ושמא, ואפילו אם בכל מקום ברי ושמא לאו ברי עדיף, בשמא כי האי גוונא, לא; ומאידך גיסא יש מקום לומר, שאפילו אם בכל מקום ברי ושמא לאו ברי עדיף, מכל מקום כאן יש לומר דברי עדיף, משום שהוא הרי מודה שהוא חייב בודאי לאחד מהם; ולפי שיטת רש"י, הנידון בסוגייתנו הוא, אם ברי ושמא כעין זה עדיף או לא. ג. **תוספת ביאור**: הנה לדעת הרי"ף והרמב"ן צריך לפרש מה שהזכירה הגמרא את חזקת הממון, שהוא משום שבמקום שאין חזקת ממון הרי לכולי עלמא ברי ושמא ברי עדיף, והנידון בכל מקום הוא רק כנגד חזקת ממון, והיינו דאמרינן: "אלמא מספיקא - במקום ברי ושמא - מפקינן ממונא, ולא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מריה". אבל לשיטת רש"י יש מקום לבאר - על פי האחרונים - את לשון הגמרא ביתר ניחותא, והוא על פי מה שביארו בשם הגר"ח את סברת התוספות, שברי ושמא דידן עדיף משאר ברי ושמא משום שהוא הרי יודע שלאחד מיהא חייב הוא, שאין הכוונה ד"**שמא** זה גרוע" הוא, אלא ש"**חזקת הממון** גרועה", שהיות וחייב הוא בודאי ממון לאחד, אין אנו יכולים לומר על ידי חזקת הממון שאינו של התובע, שהרי גם לגבי השני יש חזקת ממון שאינו שלו, וזה הרי ודאי אינו שלאחד הרי הוא חייב, ובכי האי גוונא אי אפשר להכריע על ידי חזקת הממון כלום. ולפי זה ניחא טפי מה שתלתה הגמרא את הנידון בחזקת הממון, ומשום שזה הוא עיקר הנידון והסתירה מרישא לסיפא, האם אמרינן: "אוקי ממונא - **כי האי** - בחזקת מריה", או לא. ומיהו כל זה אינו אם נאמר שלדעת סוגייתנו בכל מקום ברי ושמא לאו ברי עדיף, אבל אם סוברת סוגייתנו שבכל מקום ברי ושמא ברי עדיף, אין מקום לכל זה; וביותר, שלפי שיטה זו לשון הגמרא תמוה לכאורה: שהרי בפשוטו הנידון אם כשטוען הנתבע בודאי שלאחד מהם אינו חייב מיקרי "שמא", הוא ספק גם במקום שאין חזקת ממון כלל, דזה לא מיקרי שמא, שנעדיף עליו את הברי, ואם כן למה הזכירה הגמרא את חזקת הממון!? אך אין זו קושיא על הסוגיא, משום דהא קיימא לן: "ברי ושמא לאו ברי עדיף" נגד חזקת ממון, ואין תימא לפרש את סוגייתנו כשיטה זו.

שנים שהפקידו אצל אחד, זה מנה וזה מאתים, זה אומר שלי מאתים, וזה אומר שלי מאתים, נותן לזה מנה, ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו; ואין אנו אומרים: יתן לכל אחד מאתים, הרי מוכח, שבאופן זה אנו אומרים: "העמד ממון על חזקתו", וקשיא רישא לסיפא!? כלומר: מאי שנא פקדון מגזל, שבגזל אנו אומרים: נותן לזה ולזה, ואילו בפקדון אנו אומרים: יהא מונח עד שיבא אליהו!?

אמר ליה[914]:

וכי **פקדון אגזל קא רמית** [מדין פקדון לדין גזל אתה מקשה]!? והרי חילוק רב יש ביניהם: **גזל דעבד** הגזלן **איסורא**, לפיכך, אף שמן הדין לא היה צריך ליתן כלל, אלא יהא מונח עד שיבוא אליהו, ומשום שמספק אין לנו להוציא ממון, מכל מקום **קנסוהו רבנן** שיתן לכל אחד מנה, כדי לצאת מידי ספק.

אבל **פקדון דלא עבד** הנפקד **איסורא**, **לא קנסוהו רבנן**, והעמידוהו על דין תורה שלא ישלם לכל אחד אלא מנה, שהוא חייב להם בודאי, ואילו השאר יהא מונח עד שיבא אליהו ויברר ספיקותינו.

ואכתי רמי פקדון אפקדון [והרי יש להקשות אף מדין פקדון על דין פקדון], [915] **ואכתי רמי גזל אגזל** [ואף מדין גזל על דין גזל], ואין שייך לתרץ כפי החילוק שחילקה הגמרא! ובתחילה מבארת הגמרא את הקושיא מפקדון על פקדון, ומיישבת, ושוב מבארת הגמרא את הקושיא מגזל על גזל, ומיישבת!

רמי **פקדון אפקדון**:

דקתני רישא של משנתנו: "**או אביו של אחד מכם הפקיד אצלי מנה, ואיני יודע איזה מהן, נותן לזה מנה ולזה מנה**".

ורמינהי מדין פקדון שבסיפא: "**שנים שהפקידו** אצל אחד, זה מנה וזה מאתים, זה אומר שלי מאתים, וזה אומר שלי מאתים, נותן לזה מנה ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו"!?

אמר רבא: לא קשיא פקדון אפקדון, כי:

---

[914] לא פירשה הגמרא מי הוא האומר, שהרי קושיית הגמרא נשאלה בסתם, ולא בשם אומרה, ומצינו כעין זה בכמה מקומות בש"ס.

[915] לכאורה דברי הגמרא תמוהים, כי מאי סלקא דעתין להקשות ולתרץ מגזל על פקדון, כאשר את אותה הקושיא עצמה דהיינו מרישא לסיפא, יש להקשות גם מפקדון על פקדון, ושם הרי לא שייך לתרץ כפי שתירצה הגמרא. וראה היטב מה שכתב כאן ה"פני יהושע", ומה שכתב ב"נתיבות המשפט" בהקדמה לסימן עו. [והנה, לפי הסוברים - רשב"א ורא"ש שהובאו בהערה הבאה, ומהרש"א בדעת התוספות - שתירוץ הגמרא מפקדון על פקדון אינו מיישב את הקושיא מגזל על פקדון, ועדיין צריכים אנו לחלק בין גזל לפקדון כפי שתירצה הגמרא, ושני התירוצים משלימים זה את זה, אם כן לא קשה כל כך; ועיקר הקושיא היא לדעת הסוברים - "פני יהושע" בדעת התוספות - שמכח הקושיא מפקדון על פקדון חוזרת בה הגמרא, ומתרצת תירוץ אחר העולה על שניהם, כי לפי זה תמוה מאי סלקא דעתין, והרי כשם ששנינו גזל ברישא, כן שנינו פקדון ברישא].

רישא העוסקת במפקיד יחיד שהפקיד בידו, אלא שאין הוא זוכר מי הוא המפקיד, **נעשה** הנפקד **כמי שהפקידו לו** שני אנשים, זה מנה וזה מאתים **בשני כריכות** [בשני כיסים נפרדים], **דהוה ליה למידק** [היה לו לדייק וליתן לבו מי הוא שהפקיד בידו את המאתים], ואף כאן היה לו לזכור מי הוא זה שהפקיד בידו.

ואילו **סיפא** העוסקת בשני אנשים שהפקידו בידו, זה מנה והשני מאתים, **נעשה כמי שהפקידו לו** אותם שני אנשים זה מנה וזה מאתים, ונתנום **בכרך אחד, דלא הוה ליה למידק** [לא מוטל עליו לדעת, מי בעל המנה ומי בעל המאתים] -

כי הסיפא עוסקת **בכגון דאפקידו תרוייהו בהדי הדדי בחד זימנא** [בכגון שהפקידו שניהם בבת אחת, וזה בפני זה]!

ומשום **דאמר להו** הנפקד למפקידים: **את גופייכו לא קפדיתו אהדדי** [אתם אינכם מקפידים ונשמרים זה מזה], **וכי אנא קפידנא** [וכי עלי מוטל להקפיד]!?

כלומר: הרי ראיתי שאין אתם חוששים, שמא לבסוף יאמר בעל המנה - הרואה את חבירו מפקיד מאתים - אני הוא זה שהפקדתי מאתים, כי נאמנים אתם זה לזה; ואם כן, וכי עלי היה מוטל לחשוש שמא ישקר האחד, ולכן לא דקדקתי, ומספק לא אתן, ש"העמד ממון על חזקתו". [916]

ואכתי רמי גזל אגזל:

דקתני הכא במשנתנו: "**אמר לשנים גזלתי לאחד מכם מנה, ואיני יודע איזה מכם, או אביו של אחד מכם הפקיד לי מנה, ואיני יודע איזהו, נותן לזה מנה ולזה מנה!**

[916] כתב הרשב"א, שהיות ולא אמרה הגמרא בישובו של רבא מפקדון על פקדון: "**אלא** אמר רבא", משמע, שרבא אינו בא אלא ליישב את הקושיא מפקדון על פקדון, אבל קושיית הגמרא הקודמת מגזל על פקדון עדיין במקומה עומדת, וצריכים אנו לישוב הקודם של הגמרא, שבגזל קנסוהו רבנן. וביאר הרשב"א, שבגזל אין לחייבו משום ד"הוה ליה למידק", כי הנגזל אומר: הרי ודאי שמיד יבוא הנגזל ויתבעני, ובשעה קלה לא אשכח; והרא"ש ב"שיטה מקובצת" כתב טעם אחר, כי הנגזל לא היה בדעתו להחזיר, ולא היה לו לדקדק; והוסיף, שאף כי יש לומר, אדרבה לא היה לו לגזול כלל, אין אומרים כן, דכיון דעושה תשובה אין לנו להחזיקו בפושע במה שלא דייק בשעת גזילה. והמהרש"א [בדעת התוספות] כתב סברא אחרת, דבפקדון נמי מה ד"הוה ליה למידק" היינו שמשום סברא זו קונסים אותו, ואם כן סברא זו היא המשך למה שחילקה הגמרא בין גזל לפקדון מטעם קנס; וב"פני יהושע" נחלק על המהרש"א, ולדעתו בדעת התוספות, חוזרת בה הגמרא מהתירוץ הקודם; והנה לכאורה היה נראה מדברי הרשב"א שלא תירץ כהמהרש"א, שלדעתו, סברת "הוה ליה למידק", אינה מטעם קנס. וראה ב"שיעורי רבי שמואל" [אות רפא, מכתב יד], שמדברי הרמב"ן הביא, שסברת "הוה ליה למידק" הוא משום קנסא, וכן הביא שם מדברי הר"ן שכתב לבאר מה שכתב הרמב"ם שאם כי צריך לשלם לכל אחד ואחד, מכל מקום - בין בגזל ובין בפקדון - הרי הם נשבעים תחילה ואחר כך נוטלים, וכתב הר"ן, שהטעם הוא משום שאינם נוטלים מן הדין, אלא מטעם קנס; אך מדברי הרשב"א כתב להוכיח שם, שאינו מטעם קנס, **ראה שם**, וראה היטב גם ב"אוצר מפרשי התלמוד" הערה 26, שלמדו מדברי הרשב"א ש"הוה ליה למידק" אינו מטעם קנס, ראה שם; והגר"ש שם כתב, שגם מלשון הרמב"ם משמע כן, כי גבי גזילה כתב הרמב"ם שהוא משום קנס, ואילו גבי פקדון כתב הרמב"ם שהוא משום שפשע; וכתב שם לבאר: "דכיון דפשע, הוי דין בהלכות טוען ונטען דצריך לטעון ברי, ואי לאו הכי, ברי דהתובע עדיף, כיון שנתחייב מיהת לאחד משניהם". אך ראה את לשון הרשב"א בהמשך הסוגיא בד"ה התם, שכתב: "**דקנסינן** ליה [בגזל] כיון דודאי עבד איסורא, אי נמי [בפקדון] דפשע ולא דק".

ורמינהי ממשנה ביבמות [קיח ב] ששנינו בה:
גזל מאחד מחמשה, ואינו יודע מאיזה מהן גזל, זה אומר: "אותי גזל", וזה אומר "אותי גזל", הרי זה **מניח גזילה ביניהם** של השנים **ומסתלק, דברי רבי טרפון**. [רבי עקיבא אומר: אין זו דרך מוציא מידי עבירה, עד שישלם לכל אחד ואחד].
אלמא, הרי מוכח שלרבי טרפון **מספיקא לא מפקינן ממונא**, [917] **ואמרינן: "אוקים ממונא בחזקת מריה"**!?
ומבארת הגמרא את הקושיא, שהרי במשנה ביבמות נשנה דין זה בשם רבי טרפון, **וממאי דאף מתניתין דהכא רבי טרפון היא**, עד שאתה מקשה ממשנתנו לאותה ברייתא!?
ומפרשינן: משום **דקתני** בברייתא **עלה דההיא** משנה כדין משנתנו: דקתני התם: **מודה רבי טרפון, באומר לשנים: גזלתי לאחד מכם מנה, ואיני יודע איזה מכם, שנותן לזה מנה ולזה מנה!** [918] ומשנינן: **התם** - במשנה ביבמות - בכגון **דקא תבעי ליה** [שתובעים הם אותו], כלומר: אין הוא מעונין אלא ליפטר בדין מתביעתם, ואינו חפץ לצאת ידי שמים, ואנו אכן אין לנו לחייבו מן הדין לתת לשניהם.

[917] **תוספת ביאור**: א. לעיל בתחילת הסוגיא בהערות, נתבאר, שהנידון אם "מספיקא לא מפקינן ממונא" או מפקינן" היינו באופן שהיה ברי ושמא לדעת הרמב"ן, ולדעת רש"י בברי ושמא מסוים שהנתבע אומר: "איני יודע אם שלך אם של חבירך". והנה בפשוטו מתבאר לשון הגמרא כאן "מספיקא לא מפקינן ממונא" כשם שהוא מתפרש לעיל, וכוונת הגמרא להוכיח מדברי רבי טרפון שברי ושמא לאו ברי עדיף לשיטת הרמב"ן, ולשיטת רש"י כוונת הגמרא להוכיח שברי כנגד "איני יודע אם לך אם לחבירך" אינו מועיל לרבי טרפון. ואולם הדבר תלוי במחלוקת הרמב"ן ורש"י לעיל, אם הנידון הוא בכל ברי ושמא, או דוקא בברי ושמא כעין זה שבמשנתנו שאומר: "איני יודע אם לך אם לחבירך"; ומשום, שהרי הגמרא אומרת "וממאי דמתניתין רבי טרפון היא", והיינו דילמא רבי עקיבא היא, ומבואר שהגמרא תולה את הנידון אם "מספיקא מפקינן ממונא או לא", במחלוקת רבי טרפון ורבי עקיבא. ואם כן: הניחא לרש"י אכן יש לפרש כן, כיון שאין מחלוקת זו שייכת במחלוקת שנחלקו האמוראים אם ברי ושמא ברי עדיף, ויש לפרש באמת שנחלקו התנאים אם בברי ושמא כעין זה שבמשנתנו ברי עדיף. אבל לשיטת הרמב"ן, הרי ודאי אי אפשר לומר שהגמרא תולה את מחלוקת רבי טרפון ורבי עקיבא במחלוקת האמוראים; ולשיטתו, בהכרח שאין כוונת הגמרא בלשונה כאן, ככוונתה לעיל; וכן מבואר בעמוד ב, שאמרה הגמרא את אותו הלשון, ושם אין הנידון כלל בטענת ברי אלא בטענת שמא; [אך צריך ביאור, אם כן מה הכריחו לרמב"ן לעיל לפרש את הלשון באופן שונה מכפי שהוא מתפרש כאן]; **וראה ב"ברכת אברהם"** שהאריך בפירוש כוונת הגמרא: "אלמא מספיקא וכו'". ב. ראה בתוספות, שביארו: למה אין האופן שנחלקו בו רבי עקיבא ורבי טרפון שייך למחלוקת האמוראים בשאר ברי ושמא; וביארו, שהוא משום שכשאומר "איני יודע אם לך אם לחבירך", יש בזה מעלה על שאר ברי ושמא, וחסרון משאר ברי ושמא, [ראה שם, וב"חברותא" שעל התוספות], ולכן אין שייך ענין זה למחלוקת האמוראים. ומיהו לדעת הרמב"ן הרי בהכרח שאין לחלק בזה, שאם כן, למה סברה הגמרא בתחילה לדמות את ענין משנתנו לדין "ברי ושמא ברי עדיף", שבכל הש"ס; ואם כן יש לעיין לשיטתו, למה אין תלוי הענין שנחלקו בו רבי עקיבא ורבי טרפון במחלוקתם של האמוראים בשאר "ברי ושמא", וכמו שהוקשה לתוספות.

[918] תמהו התוספות והרשב"א, היות ובהכרח ידע המקשה מן הברייתא המחלקת בדברי רבי טרפון, אם כן היה לו להקשות על הברייתא עצמה, מאי שנא מדין המשנה שאמר רבי טרפון מניח גזילה ביניהם ומסתלק, ולמה הקשה ממשנתנו על הברייתא!? וראה בדבריהם מה שתירצו.

ואילו **הכא** - במשנתנו, ובברייתא שעל המשנה ביבמות - **בבא לצאת ידי שמים**, ואינו יוצא ידי שמים עד שיתן לכל אחד ואחד, שהרי אם תהא הגזילה מונחת עד שיבא אליהו נמצא הנגזל מפסיד על ידו.[919]

ומסייעת הגמרא לתירוץ זה: **דיקא נמי** כאשר פירשנו את טעם משנתנו, דהא **קתני** במשנתנו בטעם חיובו לכל אחד ואחד: "**שהודה מפי עצמו**" - **שמע מינה!**

אמר מר:

התם - במשנה ביבמות, ששנינו, גבי גזל מאחד מחמשה ואינו יודע ממי גזל, שמניח גזילה ביניהן ומסתלק - **דקא תבעי ליה** [הנגזלים]! ומפרשינן: **והלה** - הגזלן - **מה טוען** הוא לכל אחד? ונחלקו אמוראים בשם רב בזה:

רב יהודה אמר רב: אפילו **הלה שותק**.

---

[919] כתבו התוספות [על פי פירוש המהרש"א], שבישוב זה לא מתכוונת הגמרא לחזור כלל מהתירוצים הקודמים, שהרי לא אמרה הגמרא כאן "אלא", וכן דקדקו מהמשך הסוגיא; ואף כי לכאורה היה נראה בפשיטות, ששוב אין צורך לישוב זה, שהרי יש לומר שהרישא בלבד [בין בגזל ובין בפקדון] עוסקת בבא לצאת ידי שמים, ואילו הסיפא של המשנה עוסקת בפקדון מן הדין [וכאשר כן היה נראה מלשון המשנה, שהסיפא עוסקת כשתבעוהו ולא הודה מעצמו], ולכן אין הוא חייב לתת מנה לכל אחד, כשם שבגזל אינו חייב לתת מן הדין לכל אחד ואחד וכמבואר במשנה ביבמות. אלא, בין הרישא של המשנה, ובין הסיפא של המשנה עוסקים בבא לצאת ידי שמים, אלא, שאף לצאת ידי שמים אינו חייב אלא בגזל ומשום קנס, ובפקדון בשתי כריכות דהוה ליה למידק, אבל הסיפא עוסקת בכרך אחד, ובזה, אינו חייב אפילו לצאת ידי שמים; וכן כתב הרשב"א, שכל תירוצי הגמרא דלעיל, הן החילוק שבין גזל לפקדון, והן החילוק בין כרך אחד לשתי כריכות, הכל קיים גם לפי תירוץ הגמרא. **ביאור טעמו של רבי עקיבא**: א. ראה בתוספות בכל הסוגיא, שלדעת רבי עקיבא המחייב מדינא לשלם לכל אחד ואחד בברי ושמא, היינו בגזל, ובפקדון במקום דהוה ליה למידק בלבד. ונמצא, שכשם דלרבי טרפון החיוב לצאת ידי שמים הוא בגזל ובפקדון דהוה ליה למידק, כך לרבי עקיבא החיוב מן הדין הוא באופנים אלו עצמם אם טען התובע ברי [וכמבואר בהמשך הסוגיא, שלא אמר רבי עקיבא אלא בברי]; ואם כן משמע בפשיטות שטעם אחד להם, וכשם שלרבי טרפון, בגזל דעבד איסורא הוא מטעם קנס, ואף בהוה ליה למידק הוא מטעם קנס לדעת רוב הראשונים ולמהרש"א בדעת התוספות; כך לרבי עקיבא, החיוב בברי ושמא - שאף הוא אינו אלא באופנים אלו - הוא מטעם קנס, אלא שקנס זה הוא מן הדין בברי ושמא, ולצאת ידי שמים בשמא ושמא; וכן משמע נמי מהגמרא בסוף הסוגיא - לפירוש התוספות שם, ראה לשונם - שהכל הוא מטעם קנס, כי הגמרא מפלפלת שם, אם אמר רבי עקיבא רק בגזל **דעבד איסורא**, או אף בפקדון משום דהוה ליה למידק, ומדתלי לה באיסורא משמע שחיובו הוא משום קנס, [וראה בדברי הראשונים ב"שיטה מקובצת" שיטות לכאן ולכאן אם דברי רבי עקיבא הם משום קנס, ואנו באים כאן לבאר אליבא דהתוספות, שעל פיהם ביארנו את סוגייתנו]. ב. אך יש לעיין בזה, מדברי התוספות כאן בד"ה גזל אחד מחמשה, שם ביארו, שמחלוקת רבי עקיבא ורבי טרפון אינה ענין למחלוקת האמוראים אם ברי ושמא ברי עדיף, ומשום שאף אם בכל התורה ברי ושמא ברי עדיף, הכא גרע משום שהוא אומר בודאי שאינו חייב אלא לאחד; ובאופן זה לא שמענו שברי עדיף; וכן לאידך גיסא, אף אם ברי ושמא לאו ברי עדיף, הכא עדיף משום שהוא מודה שהוא חייב לאחד מהם. והנה מה שהוצרכו לומר שאפילו למאן דאמר ברי ושמא ברי עדיף הכא גרע, יש לפרש שהוקשה להם, מה יענה הסובר ברי ושמא ברי עדיף לדברי רבי טרפון שאינו מחייבו; אך למה הוצרכו לומר שלמאן דאמר לאו ברי עדיף, הכא עדיף; והרי מחלוקת האמוראים היא בזה אומר מנה לי בידך וזה אומר איני יודע, ושם אין שייך לומר קנס כלל, ואם כן אפילו אם ברי ושמא זה הוא כשאר ברי ושמא, מכל מקום הכא גרע משום קנס; ולכאורה משמע מדבריהם שטעמו של רבי עקיבא הוא משום דברי ושמא ברי עדיף. ומיהו בכל אופן דבריהם צריכים ביאור: כי מאחר שרבי עקיבא לא אמר אלא בגזל דעבד איסורא ובפקדון משום דהוה ליה למידק, אם כן מה ענין כל זה לאומר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע; ושמא אף שם שייך לומר: "הוה ליה למידק" דהיינו לזכור את חובו; **וראה ב"ברכת אברהם"** שהאריך הרבה בביאור טעמו של רבי עקיבא, וביסוד מחלוקתם של רבי טרפון ורבי עקיבא; **וראה עוד** מה שיתבאר בעמוד ב בהערות שעל הגמרא גבי נפל הבית.

דף לז:

רב מתנה אמר רב: **הלה** (תחילת העמוד) **צווח**, שאומר לכל אחד "איני מכירך"!

ומבארת הגמרא: **מאן דאמר**: **הלה צווח**, **אבל** אם שתק, כי אז נותן הוא לכל אחד מאתים, ומשום **דשתיקה כהודאה**.[920]

ואילו מאן דאמר: אפילו **הלה שותק**, משום שהוא סובר:

שתיקה דהכא לאו כהודאה הוא, משום **דמצי אמר** הגזלן **ליה**: **האי דשתיקי לכל חד וחד**, **דאמינא**, **דלמא האי הוא** [מה ששתקתי לכל אחד, הוא משום שאכן איני יודע ממי גזלתי מאתים, ושמא אכן הוא הנגזל].

אמר מר: גזל מאחד מחמשה, ואינו יודע איזה מהן גזל, זה אומר אותי גזל, וזה אומר אותי גזל, **מניח גזילה ביניהם ומסתלק**:

ומקשינן: **וכי** אטו **שקלי לה כולהו ואזלי** [יכול כל אחד מהם לקחת את הגזילה ולהסתלק]!? ונמצא, שהגזלן מוציא את הגזילה מידו, ונפסד על ידי זה הנגזל עולמית.

והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב:

כל המוצא דבר שהוא **ספק הינוח** [ספק הניחוהו שם הבעלים מדעתם], וכגון שמצא דבר שאין בו סימן בצד מקום המשתמר קצת, שהוא מקום שאין הולכי דרכים באים שם, ולכן יש להסתפק, שמא הניחו אדם שם:

לכתחילה לא יטול אותו המוצא, היות שלא ימצאהו בעליו, ואילו הוא אינו יכול להכריז עליו, שהרי אין בו סימן, [וכל שכן, בודאי הינוח] -

ומכל מקום **אם נטל**, שוב **לא יחזיר** לאף אדם הטוען שלי היא, ואינו נותן בה סימן, כי שמא אינו שלו, והבעלים סופם שיבואו, ויביאו עדים שהניחוה שם; אלא יניחהו בידו עד שיבא אליהו.

הרי למדנו, שאם יש ספק של מי הוא, צריך להניחו ביד מי שהוא עד שיתברר למי החפץ שייך; ואם כן איך מוציא הגזלן את החפץ מתחת ידו, בלא שיתברר של מי החפץ!?

אמר תירץ **רב ספרא**:

זו שאמרנו: "מניח גזילה ביניהם ומסתלק", לא שיוציאנה מידו, אלא תהא הגזילה מונחת בידו עד שיתברר הדבר של מי הוא; ומה שאמרו "ומסתלק", היינו, שהוא מסתלק מן הדין, ויניח את הגזילה בפניהם בבית דין, ויאמר: בררו הדבר של מי הוא כדי שיטלנו, **ויניח** את הגזילה בידו עד שיבא אליהו.

---

[920] כתב הראב"ד הובא ב"שיטה מקובצת", פירוש, שכשתבעו הראשון האמינו, וכשתבעו השני, הניח הראשון כשתבעו, וכן כולם, נמצאו כולם היו באמונה שהאמינם, וכבר נתחייב להם; ומאן דאמר אפילו שותק הוא פטור, כי שתיקה זו אינה אמנה שהוא מאמין להם, אלא כדבר המסופק.

אמר תמה **ליה אביי לרבא**:

מי אמר רבי עקיבא: גזל אחד מחמשה ואינו יודע איזה מהן גזל, זה אומר אותי גזל וזה אומר אותי גזל, **לא זו הדרך** - שיניח גזילה ביניהם ויסתלק - **מוציאתו מידי עבירה עד שישלם גזילה לכל חד וחד**.

אלמא הרי מוכח, שסובר רבי עקיבא: **מספיקא מפקינן ממונא, ולא אמרינן אוקים ממונא בחזקת מריה** [921] [מספק מחייבים אותו להוציא ממון, ואין מעמידים את הממון בחזקת בעליו].

ורמינהי ממשנה בבבא בתרא:

נפל הבית עליו ועל אמו, והיו לאמו נכסים, ואין ידוע מי מהם מת ראשון - **יורשי הבן** - קרוביו מצד אביו, כגון אחיו מן האב - **אומרים**: "**האם** היא זו **שמתה ראשונה**, ואת נכסיה ירש בנה, שהוא קודם לכל קרובי האם, והרי אנו יורשים את בנה". ואילו **יורשי האם אומרים**: "**הבן** הוא זה **שמת ראשון**, וכשמתה אמו כבר לא היה הבן בעולם כדי שיירשנה, [922] וזכינו אנו בנכסים, שאנו יורשיה".

אלו ואלו - בית שמאי ובית הלל [923] - **מודים, שיחלוקו** יורשי הבן ויורשי האם בנכסי האם.

ואמר רבי עקיבא: **מודה אני** - שמבית שמאי אני, [924] ובשאר נפילות שנזכרו במשניות שם סבור אני כבית שמאי, שיחלוקו - **בזו, שהנכסים בחזקתן**, ושם בבבא בתרא בגמרא [קנח ב] מתבאר, בחזקת מי. [925]

---

[921] לשון הגמרא: "אלמא מספיקא מפקינן ממונא, ולא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מריה", מתפרש כאן בהכרח שלא כמו שביארו רש"י והרמב"ן לשון זו עצמה בתחילת הסוגיא, שהנידון הוא ברי ושמא נגד חזקת ממון, שהרי אביי דימה זה לנפל הבית שהוא שמא ושמא; **וראה הערה 6**.

[922] כי קרובים אלו אינם בני הבן ואינם כלל קרובי האם, אלא קרובים הם לבן מצד אביו, כגון אחיו מן האב, ולכן אם מת הבן קודם לאמו, אין הם יורשים אותו, כי "אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחים מן האב".

[923] שנחלקו בנפילות אחרות בפרק מי שמת בבבא בתרא, שבית שמאי אומרים: יחלוקו, ובית הלל אומרים הנכסים בחזקתן.

[924] כן פירש רש"י; אבל התוספות כתבו, שאף על גב דקאמר **מודה אני**, אין זה משום שהוא מתלמידי בית שמאי, והביאו הוכחה שרבי עקיבא אינו מתלמידי בית שמאי, אלא אגב דשנה לעיל "אלו ואלו מודים", לכך תנא הכא "מודה אני"; ותלמיד הר"פ ב"שיטה מקובצת" ביאר את הלשון "מודה אני", דהכי קאמר: "אף על גב דמהך מילתא דנפילה אני תלמיד בית שמאי". והרא"ש ב"שיטה מקובצת" תמה על רש"י, שאם היה רבי עקיבא מתלמידי בית שמאי, אם כן לא הוה קיימא לן: "הלכה כרבי עקיבא מחבירו", וכעין שמצינו: אין הלכה כרבי אליעזר משום ד"שמותי הוא", והיינו שהיה מתלמידי בית שמאי; והוסיף הרא"ש, שאף על גב שהיה רבי עקיבא תלמידו של רבי אליעזר [שהיה מתלמידי בית שמאי], הרי היה גם תלמידו של רבי יהושע שהיה מתלמידי בית הלל.

[925] נחלקו בדבר אמוראים, יש אומרים בחזקת יורשי הבן, ויש אומרים בחזקת יורשי האם. **הרחבה בקושיית הגמרא מ"נפל הבית"**, **ובתירוצה**: א. הנה בתחילת הסוגיא בהערה 6 בעמוד א, נתבאר מדברי הרי"ף הרמב"ן ורש"י, שמתחילה כשרצתה הגמרא להוכיח מהרישא של משנתנו שנותן מן הדין לכל אחד ואחד ואף שיש חזקת ממון, היינו משום שהגמרא סברה שמשנתנו בטוען ברי, ומשום דברי ושמא ברי עדיף [אם בכל ברי ושמא, אם דוקא בברי ושמא שאומר: איני יודע אם לך אם לחבירך, ראה שם]; ומבואר מזה שודאי לא יעלה על הדעת בלי

שום טעם להוציא ממון מספק, כי הלכה רווחת היא ש"המוציא מחבירו עליו הראיה". **ולפי זה צריך ביאור**: איך עלתה על דעתו של מקשה להקשות מ"נפל הבית", שהרי בהכרח צריכים אנו לומר שטעמו של רבי עקיבא הוא משום ברי ושמא, או משום קנס דעבד איסורא, ואולי אף בפקדון משום ד"הוה ליה למידק", אבל גבי נפל הבית שלא שייך כלל אחד מטעמים אלו, מהיכי תיתי יסבור רבי עקיבא שלא להעמיד נכסים בחזקתן; [ואף שבעיקר טעמו של רבי עקיבא היה מקום לטעות שטעמו הוא על פי סברת הגר"ח בדברי התוספות בעמוד א ד"ה גזל מחמשה, שבאופן שהוא ודאי חייב לזה או לזה, אי אפשר לדון משום "חזקת ממון" כיון שכלפי כל אחד יש חזקת ממון שאינו שלו, וזה ודאי אינו, ומשום כך כלפי אף אחד אין דנים חזקת ממון, ראה "ברכת שמואל" משמו; מכל מקום עדיין אינו מובן מה ענין זה לנפל הבית, **על פי** "ברכת אברהם"]. ב. גם **יש לתמוה על תירוץ הגמרא**, דמשני: "התם ברי ושמא, הכא שמא ושמא", ומשמע: אילו היה זה ברי ושמא, אכן היה הדין שיתן לשניהם, והרי כתבו התוספות בכל הסוגיא שלא אמר רבי עקיבא אלא בברי ושמא ובגזל דעבד איסורא או בפקדון משום שהוה ליה למידק, ואם כן גבי נפל הבית אפילו ברי ושמא לא מהני; ומיהו ראה במהרש"א שכתב, דהוא הדין שיכולה היתה הגמרא לומר: לא אמר רבי עקיבא אלא בגזל דעבד איסורא, והיינו שגם תירוץ הגמרא אמת, שלא אמר רבי עקיבא אלא בברי ושמא, ויכולה היתה הגמרא להוסיף חילוק נוסף; [אלא שהוסיף שם: דהמקשה לא העלה כן על דעתו, וזה צריך ביאור: הרי בהכרח שיש איזה טעם בדברי רבי עקיבא, ומה הוא הטעם שיתכן בדברי רבי עקיבא, עד שנאמר: הוא הדין בנפל הבית, וכמו שנתבאר באות א]. ג. **וב"שיטה מקובצת" בשם הרא"ש הקשה כך**: "אמאי לא משני כדמשני לעיל, שאני גזל דעבד איסורא וגבי פקדון הוה ליה למידק!?. ויש לומר, דלרבה [נראה שהיה גורס בקושיית הגמרא: אמר ליה אביי **לרבה**, ולא **לרבא**, כפי שהוא בספרים שלפנינו] לית ליה שינויא דרבא דלעיל, דמפליג בין כרך אחד לשתי כריכות, [וכן לית ליה שינויא דגזל אפקדון קרמית גזל עבד איסורא וכו'], וקושיא דלעיל מתרץ רישא בבא לצאת ידי שמים". **ביאור דבריו** הוא, על פי מה שכתבו התוספות לעיל בעמוד א, שהיה מקום לפרש, שלאחר ביאור הגמרא שמשנתנו היא לצאת ידי שמים, אם כן שוב אין צורך לתירוצי הגמרא הראשונים המחלקת בין גזל לפקדון ובין רישא שהיא כמו שתי כריכות לסיפא שהיא בכרך אחד, אלא הכל מיושב בתירוץ הגמרא שמשנתנו היא לצאת ידי שמים, אלא שהתוספות **הוכיחו מן הסוגיא** לא כן, ולזה קאמר הרא"ש שרבה באמת סבור כן. **ונראה מדבריו**, שסגנון הקושיא שבאות א לא קשה לו, ושפיר יש לומר, שאף בלי ברי ושמא ובלי עבד איסורא ובלי הוה ליה למידק אכן חייב הוא לצאת ידי שמים, אם כן שוב אין צורך לתירוצי הגמרא ממה שבגמרא מבואר שצריך "הוה ליה למידק" או גזל דעבד איסורא, ומשום שסבר בקושייתו כהתוספות שאף לפי מסקנת הגמרא שמשנתנו היא לצאת ידי שמים, מכל מקום צריך עוד שיהיה או גזל דעבד איסורא או פקדון דהוה ליה למידק. **ולכאורה צריך ביאור** - מלבד המבואר באות א, שמן הסברא קשה, מה הוא המיחד ספק זה משאר ספיקות - מה ענין אותה סוגיא לכאן, שהרי הסוגיא דלעיל היא על משנתנו שהיא עוסקת בחובת יציאה ידי שמים, ומה ענין אותה סוגיא לדברי רבי עקיבא שהוא עוסק בחיוב מן הדין!? **ומבואר מדבריו**, דהא פשיטא אף לפי מסקנת הגמרא דבעי ברי ושמא, שעיקר טעמו של רבי עקיבא אינו משום "ברי ושמא ברי עדיף", אלא שמאותו טעם שמחייב רבי טרפון לצאת ידי שמים ואפילו בשמא ושמא, מאותו טעם עצמו מחייב רבי עקיבא מן הדין כשהיה ברי ושמא; ומשום כך פשיטא ליה לרא"ש, שלפי סברת הגמרא שדברי רבי עקיבא נאמרו אפילו בשמא ושמא, הרי בהכרח שרבי טרפון מחייב באותו אופן עצמו לצאת ידי שמים, ומחלוקתם היא אם אותו טעם מועיל לצאת ידי שמים בלבד, או שהוא מועיל מעיקר הדין, ולכן הקשה: הרי אף רבי טרפון לא חייב לצאת ידי שמים אלא בגזל ובהוה ליה למידק, ואם כן אף רבי עקיבא לא יחייב מן הדין אלא באופנים אלו; ועל זה תירץ, שסברת רבה היתה שאף רבי טרפון חייב לצאת ידי שמים אפילו כשלא עשה איסור, ולא הוה ליה למידק, ואם כן שפיר יש לומר, שלרבי עקיבא חייב מן הדין בלי טעמים אלו; [וכן מדברי המהר"ם כאן נראה שלא הוקשה לו אלא מכח הסוגיא דלעיל, ראה דבריו]. ד. **והרשב"א כתב כאן**: "מדאקשיה אביי ממתניתין ד"נפל הבית", ומדמשני ליה רבא: "הכא בברי ושמא הכא שמא ושמא", ולא שני ליה: "גזל אירושה קא רמית, גזל דעבד איסורא, קנסינן", משמע, דסבירא ליה לאביי דרבי עקיבא דינא קתני [כלומר: ולא משום קנס]:. והאי סוגיא אתיא כתנא קמא דרבי שמעון בן אלעזר, דאמר התם ביבמות: דאפילו [בלקח מחמשה בני אדם] נמי [דלא שייך קנס] פליגי, ואליביה שקלינן וטרינן הכא בכולה סוגיין; ואנן לא קיימא לן כוותיה אלא כרבי שמעון בן אלעזר [שלא נחלקו בלקח] ", והנה ב"לקח" - לדעת הרשב"א, שלא כדעת התוספות בסוגייתנו - אין שייך "הוה ליה למידק" כמבואר ברשב"א שם בהמשך הדברים. ומבואר מדברי הרשב"א שקושיא ראשונה לא היתה קשה לו, ושפיר יש לומר שאביי היה סבור לחייב כשלא פשע ולא הוה ליה למידק ואפילו בשמא ושמא, ודלא כמבואר באות א; וקושיא שניה נמי לא קשה לו, משום שלדעתו סוגייתנו סוברת שרבי עקיבא מחייב בברי ושמא לבד, בלי טעם נוסף; ואם כן לדעת תוספות בסוגייתנו אכתי תיקשי קושיא שניה, שהרי הם סוברים בהדיא, שלדעת סוגייתנו לא חייב רבי עקיבא אלא או בגזל או בפקדון דהוה ליה למידק [ולשיטתם גם במקח היה לו לדקדק, כדמוכח מכמה מקומות בדבריהם, כמו

אמר תירץ **ליה** רבא לאביי:

התם - במשנה בבבא בתרא - **שמא ושמא**, כל אחד מהספיקות אינו טוען ברי אלא שמא, ולכן הנכסים בחזקתן.

ואילו גבי "**גזל מאחד מחמשה** בני אדם", **ברי ושמא** הוא, שכל אחד מהחמשה טוען "אותי גזלת", ואילו הנגזל המחזיק בממון אינו יודע את מי גזל, ולכן סובר רבי עקיבא, שהוא משלם לכל אחד ואחד.

ואכתי מקשינן: **והא מתניתין דהכא** [והרי משנתנו] ששנינו: "**אמר לשנים גזלתי לאחד מכם מנה** ואיני יודע איזה הוא", **דשמא ושמא הוא** [התובעים והנתבע אינם יודעים את מי גזל], וכפי שמוכיחה הגמרא בהמשך הענין - ומכל מקום **קתני**: **נותן לזה מנה ולזה מנה**, הרי שאף בשמא ושמא מוציאים ממון מחזקת בעליו, ותיקשי ממשנתנו למשנה בבבא בתרא. ומבארת הגמרא את הקושיא ממשנתנו: **וממאי דמשנתנו** אף **רבי עקיבא היא**, עד שאתה שואל ממשנתנו על המשנה בבבא בתרא שהיא שיטת רבי עקיבא!? [926] משום **דקתני** בברייתא **עלה דההיא** משנה ביבמות, בגזל אחד מחמשה, שנחלקו בה רבי טרפון ורבי עקיבא אם משלם לכל אחד ואחד:

מודה רבי טרפון הסובר בגזל אחד מחמשה שאינו נותן לכל אחד ואחד: **באומר לשנים**: "**גזלתי לאחד מכם מנה**, **ואיני יודע איזה מכם**", שנותן לזה מנה ולזה מנה -

והרי **למאן מודה** רבי טרפון, וכי **לאו לרבי עקיבא בר פלוגתיה** [וכי לא לרבי עקיבא בר הפלוגתא שלו]!? הרי שרבי עקיבא סובר אף בשמא ושמא, שנותן לכל אחד ואחד, [927] עוד מבארת הגמרא: **וממאי דמשנתנו** וההיא ברייתא דיבמות, **שמא ושמא הוא**!? **חדא**: דהא **לא קתני** "**תובעין אותו**".

שכתבו אחרונים]. ה. **וראה עוד ברשב"א** בדיבור קודם בד"ה אמר, שהקשה על אביי "ודקארי לה מאי קארי לה", ויתכן שכוונתו היא, כפי שנתבאר, שלא יתכן לחייב אליבא דרבי עקיבא בלי שום טעם, ולכל הפחות טעמו משום ברי ושמא, ואם כן מה היה קשה לאביי; וראה שם מה שתירץ. ו. **וראה עוד** בסוגיא עמומה זו, מה שכתב ב"שיטה מקובצת" בעמוד א ד"ה גזל מה' בשם גליון; **וראה עוד** ב"שיטה מקובצת" כאן, בד"ה וזה לשון שיטה, ובמהר"ם שיף ובמהר"ם. וב"ברכת אברהם" על סוגייתנו [אות ד] דקדק, דמשמע מלשון הגמרא, שהקושיא היתה למה אמר רבי עקיבא שם שיעמדו הנכסים בחזקתן, היה לו לומר יחלוקו; ותמה: וכי סלקא דעתיה דהגמרא לומר שלעולם אין מעמידים על חזקת ממון אלא אומרים יחלוקו, ומה היתה סברת המקשה!? וראה שם שהאריך הרבה בזה.

[926] תמהו התוספות, והרי לו יהא שמשנתנו אינה דעת רבי עקיבא, אלא דעת רבי טרפון, הרי כל שכן הוא שלרבי עקיבא נותן לזה מנה ולזה מנה!? ולכן פירשו התוספות, שכוונת הגמרא היא: וממאי דמשנתנו רבי עקיבא היא ו"מן הדין" צריך לשלם לכל אחד ואחד, והרי שמא אינה אלא לצאת ידי שמים!? ביאור דבריהם: אכן ודאי משמע שאף רבי עקיבא מודה בדין משנתנו, אך הרי רבי טרפון אמר כן לצאת ידי שמים, ואם כן אין לך להוכיח אלא שרבי עקיבא סובר כן לצאת ידי שמים, אך מנין לך שרבי עקיבא עצמו סובר את דין משנתנו אפילו "מן הדין".

[927] ביארו התוספות על פי דרכם שבהערה 7, דהכי קאמר: כיון ששנינו: "מודה רבי טרפון", והיינו לרבי עקיבא, אם כן משמע דהכי קאמר: מה שאתה רבי עקיבא אומר מן הדין חלוק אני עליך, אלא שמודה אני לך בבא לצאת ידי שמים, והיות והאופן בו מודה רבי טרפון לרבי עקיבא הוא בשמא ושמא, אם כן משמע שלרבי עקיבא אף בשמא ושמא סובר הוא שמן הדין משלם לכל אחד ואחד, ורבי טרפון מודה לו בבא לצאת ידי שמים.

ועוד: **הא תני רבי חייא** בברייתא במפורש: "מודה רבי טרפון באומר לשנים גזלתי לאחד מכם מנה, **זה אומר איני יודע, וזה אומר איני יודע**, שנותן לזה מנה ולזה מנה".
ומשנינן על סתירת המשנה בבבא בתרא, עם משנתנו והברייתא דיבמות:
הא אוקימנא לה למשנתנו ולאותה ברייתא [הרי כבר העמדנו את משנתנו והברייתא, לעיל בעמוד א] **בבא לצאת ידי שמים**, ושוב לא תיקשי ממשנה דיבמות ב"נפל הבית", שהנידון שם אינו אלא מן הדין. [928]
כאן שבה הגמרא למה שאמר רבא לעיל בעמוד א, לבאר את משנתנו שהיא מחייבת לתת לכל אחד ואחד כשהפקיד האחד בידו, ופוטרת כשהפקידו שנים בידו [זה אחד וזה מאתים], שהחילוק הוא משום שבהפקדת האחד הרי זה כמי שהפקידו לו שנים בשני כריכות זה האחד וזה מאתים, שהיה לו לדקדק וליתן אל לבו מי הוא זה שנתן לו את המאתים, וכשנתן לו האחד היה לו לדקדק מי הנותן, ולפיכך צריך הוא לשלם לכל אחד ואחד; ואילו כאשר נתנו לו שנים עוסקת המשנה באופן שנתנו לו שניהם זה בפני זה, ומשום כך לא היה לו לדקדק מי הוא זה שנתן את המאתים.
להבנת קושיית הגמרא כפי שהסבירוה התוספות כאן, יש להקדים:
א. מתבאר מכל סוגיית הגמרא לעיל, שמשנתנו עוסקת במי שהוא בא לצאת ידי שמים, ובשמא ושמא, ודין משנתנו הוא בין לרבי טרפון ובין לרבי עקיבא.
ב. הנה רבי עקיבא לא מצינו לו שיאמר את דינו אלא בגזילה שעשה איסור, ובזה מצינו שהוא מחייב בברי ושמא לתת לכל אחד ואחד; אך כיצד יהיה הדין בפקדון שלא עשה איסור - אליבא דרבי עקיבא - זו לא שמענו.
ג. ואולם, יש ללמוד דין זה מדקדוק לשון משנתנו שהיא גם אליבא דרבי עקיבא, ואף שמשנתנו אינה עוסקת בחיוב מן הדין אלא לצאת ידי שמים, וגם היא עוסקת בברי ושמא; והיינו:
הרי ברישא כשהפקיד האחד בידו, שנינו במשנה: "אביו של אחד מכם" הפקיד, וכוונת התנא - שדיבר על אב שהפקיד ולא על המפקיד עצמו - לומר, שבדוקא דין זה אמור כשאין התובע טוען ברי [כדרך בני המפקיד, שאין הם טוענים ברי על הפקדת אביהם]; ופירוש דיוק זה מתפרש לרבי טרפון [שמשנתנו היא גם לשיטתו] בדרך אחת, ולרבי עקיבא בדרך שניה:

[928] ביארו התוספות על פי דרכם [שנתבארה בהערות הקודמות], דהכי קאמר: "הא אוקימנא בבא לצאת ידי שמים, ו"מודה" דקאמר רבי טרפון, הכי פירושו, כי היכי דאמרת בשמא ושמא משלם לכל אחד ואחד לצאת ידי שמים הכי מודינא לך הכא". [והדברים צריכים ביאור, היכן שמענו מרבי עקיבא, שהוא מחייב לצאת ידי שמים בשמא ושמא, עד שנאמר "ומודה רבי טרפון"!?].

לרבי טרפון באה המשנה לומר: אפילו בשמא ושמא, מכל מקום חייב הוא לצאת ידי שמים, באופן של הרישא דהוה ליה למידק. [929]

לרבי עקיבא [930] באה המשנה לומר: זו שאנו אומרים שהוא חייב משום "שהודה מפי עצמו" דהיינו דוקא משום שהוא בא לצאת ידי שמים, היינו דוקא משום שאנו עוסקים בשמא ושמא, אבל אילו היינו עוסקים בברי ושמא, כי אז היה חייב לתת מן הדין אליבא דרבי עקיבא.

הרי למדנו, שאף בפקדון שלא עשה איסור, מכל מקום אליבא דרבי עקיבא אילו היה זה ברי ושמא כי אז היינו מחייבים אותו לתת לכל אחד ואחד; ומיהו דקדוק זה שהוא מן הרישא העוסקת כשמסר לו אדם אחד, והיה לו לדקדק, מלמדנו רק שבפקדון כשהיה לו לדקדק אז הוא חייב מן הדין אליבא דרבי עקיבא, אבל אם לא היה לו לדקדק, זו לו למדנו שיהיה חייב בברי ושמא מן הדין, אליבא דרבי עקיבא; ואדרבה ממה שבסיפא נקט התנא שהם עצמם הפקידו, ולא אביהם, משמע שבא התנא לומר - אליבא דרבי עקיבא - שאפילו כשהם טוענים ברי, מכל מקום כיון שהפקידו זה בפני זה, ולא היה לו לדקדק, אינו חייב אפילו לצאת ידי שמים, וכל שכן מן הדין. [931]

קושיית הגמרא הבאה - לפי פירוש התוספות - סובבת הולכת על המשתמע ממשנתנו שאילו היה זה ברי ושמא היה חייב לרבי עקיבא, ואף שלא עשה איסור, כיון שהיה לו לדקדק.

אמר תמה **ליה רבינא לרב אשי**:

ומי אמר רבא [לעיל בעמוד א]: **כל** שהפקידו לו שני אנשים **בשתי כריכות** זה מנה וזה מאתים **הוה ליה למידק**!?

כלומר: לפי פירושו של רבא ברישא של משנתנו - שהיא גם אליבא דרבי עקיבא - המפרש, שהיות והפקיד לו אדם אחד בלבד, הרי זה כמי שהפקידו לו שנים בשתי כריכות שהיה לו לדקדק, למדנו:

בכל מקום שיש לו לדקדק, אם היה המפקיד טוען ברי, כי אז היה חייב לשלם לכל אחד ואחד - אליבא דרבי עקיבא - מן הדין, ולא רק משום "שהודה מפי עצמו" ולצאת ידי שמים; שהרי משמעות לשון המשנה שנקטה את הציור ב"אביו של אחד מכם", והיינו שבניו טוענים שמא, הרי משמע: אילו היה המפקיד עצמו לפנינו, ומסתמא טוען

[929] פרט זה הוא מדברי התוספות בעמוד א ד"ה התם.

[930] ואם תאמר: מנין לנו לחלק את דיוק המשנה בין רבי טרפון לרבי עקיבא, והרי אף לרבי עקיבא יש לנו לומר כמו לרבי טרפון!? כתבו על זה התוספות, שלרבי עקיבא אין זה חידוש; וראה מה שנתבאר בזה ב"חברותא" שעל התוספות, על דיבור המתחיל ומי, ובהערות שם.

[931] פרט זה האחרון הוא מדברי התוספות בעמוד א ד"ה התם.

ברי, כי אז היה הדין שהוא חייב מן הדין ולא רק לצאת ידי שמים, והטעם משום שהיה לו לדקדק.

והאמר רבא, **ואיתימא רב פפא** [ויש אומרים, רב פפא הוא שאמרה]:

הכל - רבי טרפון ורבי עקיבא - **מודים**, **בשנים שהפקידו אצל רועה** זה טלה אחד וזה שנים, זה אומר בברי: שנים שלי, ואף זה אומר בברי: שנים שלי, **ש**מעיקר הדין - כשלא בא לצאת ידי שמים - [932] **מניח רועה ביניהן** את הטלה השני, **ומסתלק**, ואין אנו אומרים: ישלם לכל אחד ואחד ואפילו לרבי עקיבא המחייב בגזילה לתת לכל אחד ואחד מן הדין בברי ושמא; והטעם [לפי הבנת הגמרא בקושייתה]:

משום שעד כאן לא נחלק רבי עקיבא לומר בברי ושמא שהוא חייב מן הדין לשלם לכל אחד, אלא בגזילה שעבד איסורא, אבל לא בפקדון שלא עשה איסור -

הרי משמע: אם כי היה לו לדקדק [933] ולידע מי הפקיד בידו שנים ומי אחד, מכל מקום אין הוא חייב אליבא דרבי עקיבא, וזה שלא כמדוקדק ממשנתנו לפי מה שפירשה רבא עצמו!?

אמר תירץ **ליה** רב אשי לרבינא: **התם** - גבי רועה - עסקינן: **כשהפקידו בעדרו של רועה שלא מדעתו**, כלומר: שלא בראייתו של רועה, ולכך לא היה לו לדקדק. [934]

שנינו במשנה: **וכן שני כלים אחד יפה מנה ואחד יפה אלף זוז**, זה אומר: יפה שלי, וזה אומר: יפה שלי, נותן את הקטן לאחד מהן, ומתוך הגדול נותן דמי קטן לשני; והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו. אמר רבי יוסי: אם כן, מה הפסיד הרמאי!? אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו:

וצריכא משנתנו להשמיענו את מחלוקת חכמים ורבי יוסי הן בשנים שהפקידו מעות זה מנה וזה מאתים, והן בשנים שהפקידו כלים זה קטן וזה גדול:

דאי אשמועינן משנתנו רק **הך קמייתא** [רק את הרישא] העוסקת בהפקדת מעות, הייתי אומר: רק **בההיא** - במעות - הוא ד**קאמרי רבנן** שיתנו לזה מנה ולזה מנה, **ומשום דליכא**

---

[932] כי אם בא הוא לצאת ידי שמים צריך הוא ליתן לכל אחד ואחד אפילו לרבי טרפון, לפי מה שסוברת הגמרא שהיה לו לדקדק.

[933] הנה לעיל בעמוד א נתבאר, שבהפקדת מעות על ידי שנים זה שלא בפני זה, היה לו לדקדק, ואילו כשהפקידו זה בפני זה לא היה לו לדקדק; ולפי זה צריך ביאור, מנין שרבא עוסק באופן שהפקידו זה שלא בפני זה והיה לו לדקדק, שמא עוסק רבא כשהפקידו זה שלא בפני זה ולא היה לו לדקדק!? בישוב קושיא זו נחלקו רש"י והתוספות: דעת רש"י: "בשלמא גבי כריכות מעות, הואיל דאלו ואלו צרורין, הוא שוכח מי הפקיד אצלו צרור גדול ומי צרור קטן הואיל והפקידו אצלו יחד, אבל גבי טלאים מילתא מוכחא טפי", שהרי יש כאן שנים ואחד ולא צרור גדול וקטן; והתוספות תמהו עליו, וכי משנתנו אינה עוסקת במאתים המונחים בשני כיסים!? דעת התוספות: על פי המבואר לעיל, שבהפקידו זה בפני זה אינו מדקדק משום שרואה הוא שאין הם מקפידים זה על זה, וזה אין שייך בטלאים, שלא יועיל לו מה שיפקיד שלא בפניו, היות ויראה אחר כך השני את בהמותיו במרעהו הגלוי של השני.

[934] ולשון "שלא מדעתו" לאו דוקא, **תוספות**.

פסידא [אין הפסד על ידי חלוקה זו], **אבל בהא** - בשני כלים - **דאיכא פסידא דגדול** [שכשיבוא אליהו נמצא בעל הכלי הגדול נפסד על ידי שבירת הכלי], [935] **אימא מודו ליה** חכמים **לרבי יוסי**, שיהא הכל מונח עד שיבוא אליהו.

ואי אתמר במשנתנו את מחלוקתם רק **בהא** היינו בכלים, הייתי אומר: רק **בהא** - בכלים - **קאמר רבי יוסי** שיהא הכל מונח עד שיבא אליהו, ומשום הפסד הכלי, **אבל בהא** - במעות - **אימא מודה להו** רבי יוסי **לרבנן**, שיתן לזה מנה ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבוא אליהו.

לפיכך **צריכא** משנתנו להשמיענו את מחלוקתם הן במעות והן בכלים!

דף לח.

תמהה הגמרא, על מה שאמרנו, שלפי רבי יוסי הייתי אומר שלא נחלק אלא בכלים ומשום פסידא דגדול, ואילו במעות מודה הוא לחכמים:

והא טעמא דרבי יוסי הוא: **משום הפסד הרמאי הוא**, והיות ומטעם זה סובר רבי יוסי שיש להניח עד שיבוא אליהו ולא משום הפסד הגדול, אם כן אכתי תיקשי: ישנה התנא את מחלוקתם בכלים ולא במעות!?

אלא מיישבת הגמרא באופן אחר:

תרווייהו - דין מעות ודין הכלים - **לרבנן** הוא **דאיצטריך**, ואף שהיה די להשמיענו את שיטתם בכלים, וכל שכן במעות שאין בהם הפסד, מכל מקום "**לא זו אף זו**" **קתני** במשנתנו.

מתניתין:

המפקיד פירות אצל חבירו, **אפילו הן אבודין** על ידי עכברים או ריקבון, הרי זה הנפקד **לא יגע בהן** למוכרן, וכדמפרש טעמא בגמרא.

רבן שמעון בן גמליאל חולק **ואומר**: **מוכרן** הנפקד **בפני בית דין**, **מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים**, שלא יפסיד את פירותיו. [936]

---

[935] כן הוא לפירוש רש"י; וראה בהערה במשנה, שהרשב"א סובר שאין שוברים את הכלי אלא מוכרים אותו, ומפרש שיש פסידא לבעל הגדול **מיד**, שאינו מקבל את הכלי אלא את מעותיו.

[936] **הרחבה בגדר חיוב השומר למכור את הפירות**: ב"**מחנה אפרים**" [שומרים, סימן לח], **נסתפק**, **אם החיוב למכור הוא מחמת דין שמירה**, **ואם לא מכר חייב לשלם את ההפסד**, או שאינו אלא מטעם "השבת אבידה" וכלשון המשנה, וצדדי הספק שלו הם: "מי אמרינן, כיון דהפסד זה אתי ממילא בלי שום פשיעת הנפקד, הרי הוא פטור, ואף על פי שהיה מוטל עליו לתקנו כדי שלא יבוא לידי הפסד זה, מכל מקום אין זה בכלל חיוב שמירתו, **שלא קיבל עליו אלא פשיעה דאתי מחמתיה**, אבל פסידא דאתי ממילא לא קביל, אלא שחכמים הצריכוהו לעשות להם תיקון, משום דדמי לרואה אבידת חבירו, או שרואה נכסי חבירו שהולכים ליאבד, דחייב להצילם ולהחזיר אבידה:. או דילמא זיל לאידך גיסא, ונימא: כיון דקיבל עליה הנפקד שמירה, הרי זה חייב בכל מידי שיכול להציל ופשע ולא הציל, ואפילו במידי דאתי ממילא, על דרך שאמרו בפרק השוכר את הפועלים [לקמן צג ב], רועה שהיה יכול לקדם ברועים ובמקלות, ולא קידם חייב, הכי נמי הכא כי לא קדם ותיקן חייב, משום דישנה בכלל

גמרא:

שנינו במשנה: המפקיד פירות אצל חבירו, אפילו הן אבודין לא יגע בהן:

חייוב שמירתו". **וב"מגן אברהם"** [אורח חיים סימן תמג], כתב בענין שומר שלא מכר את החמץ שהפקד בידו, שהוא חייב לשלם, ודימה את זה לרועה שהיה צריך לקדם ברועים ובמקלות. **וב"אבן האזל"** [גזילה ואבידה יג יא, ראה שם בכל דבריו] כתב להסביר את לשון המשנה דמשמע שאינו חייב מטעם שומר אלא מטעם השבת אבידה, שהוא משום: "**דשומר אינו חייב אלא לשמור מסיבה חיצונית**, אבל מה שהחפץ מתקלקל מצד עצמו אין בזה חיוב שומר"; [ונראה מדבריו, שהנידון במשנתנו הוא על הרקבון בלבד, אך הנה רש"י כתב: אפילו הן אבודין על ידי **עכברים** או רקבון, וכן הוא מוכח בסוגיא שהרי "כדי חסרונן" היינו על ידי עכברים, ראה לקמן מ א]; ולדבריו אין מקום לדמות כלל לרועה שהיה צריך לקדם ברועים ובמקלות. **וה"מחנה אפרים" הביא ראיה לספיקו ממה שכתבו התוספות** לעיל ל א ד"ה לצורכו, שצריך הנפקד להשתמש בכלים שהפקדו בידו, כדי שלא יתעפשו ויתקלקלו; [**וכן הביא ב"אבן האזל" שם את דברי התוספות**, שמדבריהם מבואר שלא כדבריו, והביא את לשון הרמב"ם [שם]: "וצריך לבקר את האבידה ולבודקה כדי שלא תיפסד ותאבד מאליה, שנאמר "והשבותו לו" ראה היאך תשיבנו לו", הרי שאין זה אלא משום השבת אבידה, ודלא כהתוספות; וראה עוד שם שהביא מהרא"ש, שכתב בענין שימוש בכלים, שאם הבעלים בעיר אינו חייב להשתמש, אלא יבואו הבעלים וישתמשו, ולכאורה היה נראה שזה ראיה שאינו בכלל חיובי שמירה, אך ב"אבן האזל" שם לא משמע שהבין כן]. **וכתב ה"מחנה אפרים"**, שלפי המוכח מתוספות צריך לפרש את מה ששנינו: "מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים", וכן כתב הרמב"ם: "שזה חובה עליו משום השבת אבידה", שאין הכוונה שרק מחמת זה חייב הוא למוכרם, אלא שחכמים הלוא סוברים, שלא ימכרם משום שאדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו, לזה אמר להם רבן שמעון בן גמליאל דאדרבה הרי זה כמשיב אבידה. **אך הביא ראיה מדברי הגמרא כאן**, שאמרו: "להפסד מועט - של הקנקנים - לא חששו", כי הניחא אם אין חיובו אלא משום השבת אבידה, לכן לא חששו להפסד מועט [וציין לדברי הרמב"ן במלחמות], אבל אם חיובו הוא מחמת קבלת שמירה, אין טעם לחלק בין הפסד מועט להפסד מרובה; ומטעם זה כתב לדון שם שלא כהתוספות גבי כלים, ראה שם. [**וראה לקמן מב ב, גבי ספסירא** [סוחר] שמכר שור ליתומים, והיתומים מסרו את השור לרועה [בקרא] שלהם שחייב בשמירה, ומת השור ברשות השומר משום שלא היו לו "כיכי ושיני", ומבואר שם שהספסירא יכול לתבוע את השומר של היתומים שישלמו לו את דמי השור על שלא הודיעו לו על כך; [וראה שם בתוספות, שפירשו את מסקנת הגמרא שהשומר משלם דמי בשר בזול, משום שאילו היה מודיע לספסירא היה הוא מוכרו קודם יום השוק, והיה לו דמי בשר בזול]; ולכאורה נידון זה דומה לנידון שדנו בו ה"מחנה אפרים" ו"אבן האזל"]. **וב"אילת השחר" כתב לחלק בין נידון דידן לדין התוספות**, ומשום שיש לומר דדין חיובי שמירה אינם אלא לשמור את עצם החפץ, אבל לשמור שלא יצא הפסד לבעלים, היכא דעצם החפץ אינו יכול להציל, זה אינו מחיובי השמירה, אלא השבת אבידה שלא יפסידו ממונם; ואם כן גבי פירות המתרקבים, כיון שאינו יכול להציל את עצם הפירות, לכן אינו אלא כמשיב אבידה, מה שאין כן בנידון התוספות, הרי יכול להציל את הכלים עצמם שלא יתעפשו, ובזה יש לומר שהוא מדיני שמירתו. [**ובהמשך דבריו הביא** בשם הגהות אשר"י על ה**סוגיא דספסירא**, שכתב: "וכן הדין באדם המפקיד דבר לחבירו, ונתנו לאשר על ביתו, ונרקב, מחוייב לשלם, דהיה לו להודיע שמתקלקל, כמו בכאן שהיה לו להודיע שאינו אוכל"; וכתב ב"אילת השחר" שזה אינו דומה לנידון דידן: דשאני התם שהיה מודיעו, והיה מציל באיזה אופן או שהיה אוכל או שהיה מוכר, אבל הכא שאין מה להודיע להבעלים, אין לחייב השומר על מה שאינו מוכר, כי זה לא שייך לשמירת החפץ, ראה שם; וכנראה כוונתו, שבהכרח משנתנו עוסקת שאין הבעלים לפנינו כדי להודיעם, שאם לא כן ימכרו הם את הפירות, וגם אין שייך לדון אם אדם רוצה בקב שלו, כי ילך וישאלם; ומכל מקום צריך ביאור: מה בין החיוב להודיע לבעלים, לבין החיוב למכור]. **אך ב"אבן האזל"** שם, כתב: "ודוחק לומר, דכיון דאינו יכול לתקן עיקר הפקדון, אינו בדין שומר, דמסתבר דעל הדמים נמי שייך שומר, כמו אם יבוא גזלן שאינו נותן דמים, וחמסן שנותן דמים, והשומר יכול לעשות שהחמסן יקח ויתן דמים, והניח לגזלן שיקח בלי דמים, בודאי מסתבר שחייב"; וראה מה שכתב עליו ב"אילת השחר". **וב"ברכת אברהם" צידד לומר**, שאפילו אם נאמר **דמצד עיקר חיוב שמירה אין כלול בזה חיוב מכירה**, מכל מקום היכא דחייב מטעם השבת אבידה, שוב גם זה בכלל קבלתו, ואדעתא דהכא קיבל שיעשה מה שמוטל עליו, גם אם המחייב הוא מצות השבה, ראה עוד שם. **וראה במאירי** שכתב "מכל מקום אף לתנא קמא אם הגיעו לידי חסרונן ומתירא להוסיף בחסרונן, יתבאר בגמרא שאף תנא קמא מודה בה, שראוי לו למוכרו בבית דין, רצה לומר ברשות בית דין, **ומצוה בכך**, **אלא שאם לא עשה לא נתחייב**, **שכל שפירות הפקדון מיוחדות במקום**, **אומר לו הרי שלך לפניך**, אלא שמצוה בכך".

ומפרשינן: **מאי טעמא**!?

אמר רב כהנא לפרש את טעמם של חכמים:

כי אדם רוצה בקב שלו שעמל וטרח עליו, [937] **יותר מתשעה קבים של חבירו**, כלומר: לא איכפת לו שיופסדו הרבה מפירותיו, ובלבד שישאר בידו ולו קב אחד, ועדיף לו זה מאשר לקנות בדמיו הרבה פירות של אחרים.

ורב נחמן בר יצחק אמר טעם אחר: כי **חיישינן שמא עשאן המפקיד תרומה ומעשר על מקום אחר**, ואסור למוכרן לזרים שיאכלו מהם. [938]

מיתיבי לרב נחמן בר יצחק מהא דתניא: **המפקיד פירות אצל חבירו, הרי זה** הנפקד **לא יגע בהן** למוכרן.

ומאחר שלא ימכרם המפקיד, **לפיכך: בעל הבית עושה אותן** - את הפירות שבבית הנפקד - **תרומה ומעשר על מקום אחר**, כלומר: על פירות שיש לו בביתו, כי הם בחזקת קיימין בידי הנפקד.

ומקשינן: **בשלמא לרב כהנא** - הסובר בטעם הדין שאסור למוכרן, שאינו משום חשש תרומה ומעשר - **היינו דקתני** בברייתא: היות וודאי לא מכרן הנפקד, "**לפיכך**" בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר.

אלא לרב נחמן בר יצחק - הסובר בטעם הדין שאסור למוכרן שהוא משום שאנו חוששים שמא עשאן תרומה ומעשר על מקום אחר - אם כן **מאי** "**לפיכך**"!? והרי טעם הדין שאסור למכור הוא משום החשש שעשאן תרומה ומעשר, ואילו בברייתא מבואר בהיפוך.

ומשנינן: **הכי קאמר: השתא דאמור רבנן לא נזבין** [היות ואמרו חכמים שלא ימכור] ומשום **דחיישינן** שמא עשאן בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר שלא כדין, **לפיכך בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר**, שהרי אין לו לחוש שמכרן הנפקד.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

---

[937] ב"ברכת אברהם" הביא מ"חידושי הריטב"א", שכתב להסתפק: כיצד יהא הדין כשלא עמל בעצמו על גידול הפירות אלא קנאם, האם נאמר, שמכל מקום רוצה הוא בקב שלו, מפני שעמל לקנותם; ועל כל פנים מבואר מדברי שניהם, שבירושה ומתנה לא אמרינן סברא זו. אך הוכיח מדברי התוספות ד"ה מזבנינן שלא כדבריהם, שהרי כתבו שם, שטעמו של רב נחמן בר יצחק שהוא משום חשש תרומה ומעשר, לכאורה מיותר, כיון שאף הוא מודה לטעם זה ש"אדם רוצה בקב שלו", כי אם לא כן, אם קיבל לשמור פשתן או פירות מתוקנים יהא חייב למכור, וראה מה שהוכיחו מכח זה; ואם תימצי לומר שהם מפרשים כרש"י ו"חידושי הריטב"א", אם כן צריך את טעמו של רב נחמן בר יצחק כדי שלא ימכור פירות שקיבלו אותם הבעלים בירושה או במתנה.

[938] א. נתבאר על פי רש"י; ולשון "מעשר" לכאורה אין לו הבנה, שהרי קיימא לן כחכמים, שמעשר ראשון מותר לזרים; והמאירי כתב: "שמא עשו אותן הבעלים תרומה או תרומת מעשר על פירות אחרות, אבל לא מחשש מעשר שהרי מותר הוא לזרים, ואף על פי שגירסת הגמרא: תרומה ומעשר, אפשר שלדעת רבי מאיר נשנית, שהיה אומר מעשר אסור לזרים, אבל לענין פסק אין לחוש בו". ב. בעמוד ב בסוגיא של "מורידין קרוב לנכסי שבוי" מתבאר עוד טעם במשנתנו, וכפי שיתבאר שם בהערות.

מחלוקת - שנחלקו חכמים ורבן שמעון בן גמליאל במשנתנו אם ימכרם הנפקד כשהן אבודין - היינו דוקא כשלא נחסרו אלא **בכדי חסרונן**, דהיינו השיעור שהם רגילים להתחסר, ושיעור זה מפורש במשנה לקמן מ א. [939]

אבל אם חסרו הפירות **יותר מכדי חסרונן**, **דברי הכל מוכרן בבית דין**.

ומבארת הגמרא: **אדרב נחמן בר יצחק** - שטעם חכמים הוא משום שמא עשאן תרומה ומעשר על מקום אחר - **ודאי פליגא** הלכה זו שאמר רבי יוחנן, כי לפי רב נחמן בר יצחק, אפילו כשחסרו יותר מכדי חסרונן אין לו למוכרם, כי שמא עשאן בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר.

אך **אדרב כהנא** - שאמר: אדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו - **מי לימא פליגא** הלכה זו של רבי יוחנן, שהרי השיעור שאמר רב כהנא הוא יותר מכדי חסרונן!?

ומבארת הגמרא שאין הם חלוקים: **וכי קאמר רב כהנא** נמי שלא ימכרם מטעם שרוצה אדם בקב שלו, בכגון שחסרו **בכדי חסרונן** בלבד הוא דקאמר.

ותמהינן: **והא** - רב כהנא - **רוצה** אדם **בקב שלו מתשעה קבין של חבירו קאמר**, וזה הוא הרבה יותר משיעור כדי חסרונן!?

ומשנינן: **גוזמא בעלמא** נקט רב כהנא.

מיתיבי לרבי יוחנן הסובר: ביותר מכדי חסרונן לכולי עלמא מוכרן, מהא דתניא בברייתא שהובאה לעיל: היות ואסור לנפקד למוכרן, **לפיכך בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר**.

ואם כדברי רבי יוחנן שביותר מכדי חסרונן מותר למוכרן, אם כן למה עושה אותן בעל הבית תרומה ומעשר!? **ליחוש דילמא הוו להו יותר מכדי חסרונן**, **וזבנינהו** [נחוש שמא הגיעו ליותר מכדי חסרונן, וכבר מכרן] **וקא אכיל** בעל הבית **טבלים**.

ומשנינן: **יותר מכדי חסרונן לא שכיח**, ואין צריך לחשוש לזה.

ואכתי מקשינן: והרי **אי משתכחי** [אם נמצא שחסרו יותר מכדי חסרונן] **מאי** הוא הדין לדעת רבי יוחנן, **דמזבנינן להו** [מוכרים אותם]!?

וליחוש דילמא עשאן בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר, ונמצא הנפקד מאכילם

[939] כן פירש רש"י; והתוספות תמהו על זה, שהרי אם לא חסרו אלא כפי דרכם, אם כן מה טעמו של רשב"ג שימכור!? והתוספות ועוד ראשונים פירשו: שאם היה החסרון בקצב יותר מהיר, שנחסר בחודש או בחצי שנה יותר משיעור החסרון היחסי לזמן זה, אך עדיין לא היה החסרון יותר מאשר לשנה שלימה, זה נקרא "כדי חסרונן", ומשנחסר יותר מאשר השיעור של שנה שלימה, זה נקרא "יותר מכדי חסרונן"; וביאר הריטב"א את מחלוקתם, שסברת תנא קמא היא, שכבר חסרו את כל החסרון של שנה שלימה, ושוב לא יחסרו יותר; ואילו רבן שמעון בן גמליאל סובר: שמא כמו שחסרו בחצי שנה זו, כך יחסרו בחצי השנה האחרת.

לזרים. [940] ומשנינן: אף כשחסרו יותר מכדי חסרונן לא אמר רבי יוחנן שימכור אותם לכל, אלא **כי מזבנינן נמי, לכהנים בדמי תרומה מזבנינן להו**, [אכן אין מוכרים אותם לזרים מפני חשש זה, אלא מוכרים את הפירות לכהן בדמי תרומה].

ומקשינן: **ולרב נחמן בר יצחק נמי**, למה אין מוכרין אותן כשחסרו יותר מכדי חסרונן, [941] ומשום חשש תרומה ומעשר!? **נזבנינהו לכהנים בדמי תרומה** [ימכרם הנפקד לכהן בדמי תרומה].

ומשנינן: **בהא פליגי** רבה בר בר חנה משם רבי יוחנן, ורב נחמן בר יצחק:

דרבה בר בר חנה משמו של רבי יוחנן **סבר: יותר מכדי חסרונן לא שכיח מידי**, [אינו דבר מצוי כלל], **וכי משתכח** [וכאשר כבר קורה כן] **לקמיה הוא דהויא יותר מכדי חסרונן** [אין הוא מגיע לשיעור יתר מכדי חסרונן אלא באיחור זמן] - ואם כן **אי עביד להו בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר** [אילו היה עושה אותם בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר] מן הסתם **מקמיה דהוו להו יותר מכדי חסרונן עביד להו** [מן הסתם כבר עשאן קודם שהגיעו לשיעור יתר מכדי חסרונן] -

הלכך, כי הוו להו יותר מכדי חסרונן, נזבנינהו לכהנים בדמי תרומה, ולפיכך, כאשר הגיע לשיעור זה, יכול הנפקד למוכרם לכהנים בדמי תרומה, ואין לחוש שמא סומך בעל הבית עליהם להפריש אותם כתרומה על מקום אחר, ואם ימכרם, נמצא בעל הבית אוכל טבלים; שהרי כבר לא יעשם תרומה ומעשר.

ואילו רב נחמן בר יצחק סבר: אף **יתר מכדי חסרונן משכח שכיח, וכי הוו להו לאלתר הוא דהוו להו** [ופעמים שמגיעים הם לשיעור זה מידית] -

---

[940] מדברי הגמרא בהמשך הענין, נראה, שאין כוונת הגמרא להוכיח שרבי יוחנן חולק על רב נחמן בר יצחק, ומשום שאילו היה מודה לסברתו, הרי היה צריך לאסור למכור מחשש זה; אלא כוונת הגמרא להקשות קושיא על רבי יוחנן, למה באמת מוכרים, והרי באמת יש לחוש שמא עשאן תרומה ומעשר על מקום אחר.

[941] נתבאר על פי התוספות, שכתבו לפרש, שאין כוונת הגמרא להקשות על רב נחמן: למה אין מוכרן כשחסרו כדי חסרונן, והרי יכול למוכרם לכהנים, כי אין זו קושיא: שהרי בכדי חסרונן שכיח, ואם כן יש לחוש שמא יעשם **אחר המכירה** תרומה ומעשר, ונמצא הוא אוכל טבלים, ולכן לא ימכרם; אלא ביותר מכדי חסרונן פריך הגמרא: דאף לרב נחמן לזבנינהו, שהרי אין לחוש לכלום; והוסיפו: וכי תימא הכי נמי שאף רב נחמן מודה בכך, והא אמרת דרב נחמן ודאי פליג וסובר שאפילו ביותר מכדי חסרונן לא ימכור; ומתרצת הגמרא: דלרב נחמן יותר מכדי חסרונן שכיח, ולכן לפי רב נחמן לא ימכרם, שמא יעשה אותם תרומה ומעשר לאחר המכירה, ונמצא אוכל טבלים. וראה בדבריהם שהקשה ריב"ם: כיון שהקושיא היא על רב נחמן ביותר מכדי חסרונן, אם כן תיקשי: מי דחק להגמרא לומר, שרב נחמן סובר שביותר מכדי חסרונן לא ימכור, לימא: דבאמת ביתר מכדי חסרונן לדברי הכל - ואפילו לרב נחמן - מוכרן, ואף לרב נחמן אין חוששין בזה **ל"שמא יעשם"**, דיותר מכדי חסרונן לא שכיח כמו לרב כהנא, והיכן מצינו רמז בדברי רב נחמן שהוא סובר דיותר מכדי חסרונן שכיח, עד שפשוט לגמרא שמטעם זה סובר רב נחמן שלא ימכרם אפילו ביותר מכדי חסרונן!? וראה שם מה שתירץ רבינו תם, וראה שם בהערות, שלפי שיטת רש"י יש מקום לפקפק בתירוצם ; **וראה עוד** ברמב"ן, רשב"א וריטב"א כאן.

ולכן **אי אמרת נזבנינהו** לכהנים בדמי תרומה, יש לחוש דזימנין **דקדים ומזבין להו** [פעמים שמכירה זו מוקדמת], **וכי עביד להו בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר לא ידע דזבנא** [ויש לחוש שיעשם בעל הבית תרומה ומעשר להתיר טבל שבמקום אחר, משום שהוא אינו יודע שכבר מכרן], ונמצא דקא **אכיל** בעל הבית **טבלים**.

מיתיבי לרבי יוחנן, מהא דתניא:

המפקיד פירות אצל חבירו, והרקיבו; או שהפקיד אצלו **יין והחמיץ**, או **שמן והבאיש**, או **דבש והדביש** [יצא טעם דובשנו והחמיץ], **הרי זה** הנפקד **לא יגע בהן, דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: **עושה להן תקנה, ומוכרן בבית דין**.

וכשהוא הנפקד **מוכרן** לפירות שהפקדו אצלו, הרי הוא **מוכרן לאחרים**,[942] **ואינו מוכרן לעצמו**, שלא יאמרו: קנה אותם בזול.

כיוצא בו:

א. **גבאי צדקה בזמן שאין להם עניים לחלק** את מעות הצדקה שבידם, **פורטין** [מחליפין פרוטות נחושת למטבעות כסף, כי הנחושת מתעפשת ונפסלת] **לאחרים**,[943] **ואינם פורטין לעצמן**, שלא יאמרו: פרטו לעצמן בזול.

ב. וכן **גבאי תמחוי** [אוכל שנאסף מבתי העיר ומתחלק לעניים], **בזמן שאין להם עניים לחלק** להם אוכל, **מוכרין** את השאריות **לאחרים**, **ואין מוכרין לעצמן**, שלא יאמרו: קנו בזול.

קתני מיהת: **פירות והרקיבו** הרי זה לא יגע בהן, **ומאי לאו** שהברייתא עוסקת **אפילו** כשהגיעו לשיעור **יתר מכדי חסרונן**, ומכל מקום יש מי שסובר: לא יגע בהן, ואילו רבי יוחנן אמר: לדברי הכל ימכרם כשהגיעו לשיעור זה!?

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת את הברייתא, שהיא עוסקת בפירות שהרקיבו יתר מכדי חסרונן, אלא אף הברייתא עוסקת **בשחסרו כדי חסרונן**, ולכן סובר רבי מאיר שלא ימכרם, וכדעת תנא קמא שבמשנתנו.

ומקשינן עלה: **והא** באותה ברייתא שנינו: **יין והחמיץ, שמן והבאיש, דבש והדביש** הרי זה לא יגע בהן, דאלו **יתר מכדי חסרונן נינהו**, ומכל מקום לדעת רבי מאיר לא ימכרם, וקשיא לרבי יוחנן האומר: לכולי עלמא ימכרם!? ומשנינן: **שאני הני** [דין שונה לדברים

[942] נחלקו הראשונים [הובאו דבריהם ב"אוצר מפרשי התלמוד"], אם לא אמרו שמוכרן לאחרים אלא כשמוכרן בפני בית דין הדיוטות, או שאפילו במכירה בפני בית דין מומחים אין מוכרים לעצמן.

[943] ולאלו פורטים אפילו שלא בפני בית דין, ואינו דומה לפקדון שאפילו לאחרים אין מוכרים אלא בפני בית דין, "וטעמא דמילתא, שהגבאים כבעלים עצמן הם, וכל מה שירצו יעשו ואפילו שלא בפני בית דין", **חידושי הריטב"א**.

אלו: יין והחמיץ, שמן והבאיש, דבש והדביש], ומשום שדברים אלו משנתקלקלו, **כיון דקם**, **קם**, כלומר: שוב אין הם מתקלקלים יותר, ולכן לא ימכרם; [944] מה שאין כן בשאר פירות, היות והם הולכים ומרקיבים תמיד, לכן סובר רבי יוחנן שביותר מכדי חסרונן, ימכור.

דף לח:

תו מקשינן על דברי הברייתא, המתירה למכור שמן שהבאיש ודבש הדביש:

שמן והבאיש, **דבש והדביש** (תחילת העמוד) **למאי חזו** [למה הם עדיין ראויים] עד שאתה אומר: "ומוכרן", [945] והלא לא ימצא להם קונים!?

ומשנינן: **שמן** והבאיש **חזי לגלדאי** [ראוי הוא לסיכת עורות], **ודבש** שהדביש ראוי הוא **לכתישא דגמלי** [גב הגמל כחוש ומסוקב מחמת משאוי, והדבש מועיל לו].

עוד למדנו בברייתא: **וחכמים אומרים**: **עושה להן תקנה ומוכרן בבית דין**:

ומפרשינן: **מאי תקנתא עביד להו** [מה תקנה יש במכירת השמן והדבש] והרי שוב לא יופסדו, וכמו שמבואר בגמרא לעיל "כיון דקם קם"!?

אמר רב אשי: תקנה הוא עושה **לקנקנים**, שבהם היה השמן והדבש, כי אם ישהה הדבש והשמן בתוכו יתקלקלו הקנקנים.

ומקשינן: **במאי קמיפלגי** רבי מאיר ורבנן אם עושה תקנה לקנקנים, היות ומודה רבי מאיר ביותר מכדי חסרונן שהוא מוכרן!? [946] **דמר** - רבי מאיר - **סבר**: **להפסד מרובה** כגון

---

[944] ואף הסובר שמוכרן, אינו אלא מפני הפסד הקנקנים, כמבואר בהמשך הסוגיא.

[945] א. ואף שבהמשך הסוגיא מבואר, שהתקנה היא לקנקנים ולא לתכולה שלהם, מכל מקום מקשה הגמרא "למאי חזו", ומשום שאם אינו מוכר את התכולה אלא שופכה, אם כן לא ימכור אף את הקנקנים, שאין הוא מוכרם אלא משום שאם תשהה התכולה בתוכם - יתקלקלו, ומזה מוכרח שהוא מוכר את הקנקנים עם התכולה, ועל זה מקשה הגמרא "למאי חזו". ב. הריטב"א חולק על רש"י, וסובר, שהקושיא היא על רבי מאיר, כי עדיין אין הגמרא עוסקת בדברי חכמים; וביאור קושיית הגמרא היא, שאם לא חזו לכלום, למה לא יגע בהן לפי רבי מאיר.

[946] נתבאר על פי רש"י, והיינו שהוקשה לו: למה לא נאמר שנחלקו במחלוקת התנאים שבמשנתנו, וטעם רבי מאיר הוא משום ש"אדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו"; ומיהו לא ביאר רש"י מנין שהקנקנים הם יותר מכדי חסרונן. והריטב"א כתב: "דהא הכא כיון שנפסדו ולא חזי למידי, ליתיה לטעמא דאדם רוצה בקב שלו, וליכא נמי לטעמא דשמא עשאן בעל הבית תרומה:. [וכמו שביאר שם, שאינו נמכר אלא להנאה, והנאה של כילוי בתרומה אינו אסור אלא מדרבנן, וכאן שאינו אלא ספק ולא שכיח שיעשה תרומה, לא גזרו] ". וכנראה, שהריטב"א הולך בזה לשיטתו, שהוא מפרש "למאי חזו" שזה קאי על רבי מאיר, ומבואר שלרבי מאיר לא יגע בקנקנים משום שהדבש ראוי לו, ואילו לחכמים אין חוששים לזה, ומוכרים משום הקנקנים; ועל זה שואלת הגמרא "במאי קמיפלגי" אם מוכרים את הקנקנים, או שאין מוכרים אותם משום התכולה שהיא ראויה לבעלים; ועל זה הוקשה לו: תיפוק ליה משום ש"אדם רוצה בקב שלו", ופירש מה שפירש. ולפירושו אין להקשות: נימא שאין מוכר את הקנקנים משום ש"אדם רוצה בקב שלו", שהרי טעמו של רבי מאיר הוא משום שהדבש ראוי לו, ולא משום שאין לו למכור את הקנקנים; [ומיהו צריך ביאור: למה באמת פירשה הגמרא בטעמו של רבי מאירא ש"לא יגע בהן" משום הדבש, ודילמא משום הקנקנים; ואולי אף הוא סובר כרש"י שהקנקנים הם יותר מכדי חסרונן].

שחסרו יותר מכדי חסרונן וחושש הוא לאבדן הפירות, **חששו** חכמים והתירו למכור, ואילו **להפסד מועט** - כגון של קנקנים [947] - **לא חששו** חכמים.

ומר - חכמים - **סבר** [י]: **אפילו להפסד מועט** - כגון הפסד הקנקנים - **נמי חששו**.

שנינו במשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: ימכרם בבית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים**:

אתמר:

רבי אבא ברבי יעקב, אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל.

ורבא אמר רב נחמן: הלכה כדברי חכמים.

ומקשינן: למה לו לרבי יוחנן ללמדנו כאן שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל, **והא** כבר **אמרה רבי יוחנן חדא זימנא**, כבר אמר לנו רבי יוחנן כלל, הכולל אף את דברי רבן שמעון בן גמליאל שבמשנתנו!?

דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו, הלכה כמותו, חוץ ממה ששנה בשלושת הענינים הבאים:

ערב: אם אמר המלוה: "על מנת שאפרע ממי שארצה" - חכמים אומרים: אף אם יש ללוה נכסים, יכול הוא לפרוע מן הערב תחילה; ורבן שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך, לא יפרע מן הערב תחילה! והלכה כחכמים.

וצידן: אמר רבן שמעון בן גמליאל: מעשה בצידן, באחד שאמר לאשתו: הרי זה גיטיך על מנת שתתני לי איצטליתי, ואבדה איצטליתו, ואמרו חכמים: תתן לו את דמיה, ונתריים התנאי בזה! ואין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, אלא קיימא לן, שאין מתקיים התנאי אלא באיצטלית עצמה, ולא בדמיה.

וראיה אחרונה: אם אמר הבעל דין: "אין לי ראיה", ולאחר זמן הביא ראיה ומצא עדים, הרי זה אינו כלום, ואין סומכים על העדים.

ורבן שמעון בן גמליאל אומר: מה יעשה זה שלא ידע שיש לו עדים, ולבסוף מצא עדים [וכי מפני כן נפסלים העדים]?! ואין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל].

ומאחר שכבר כלל, למה לו לפרט כן בדין המסוים של משנתנו!?

ומשנינן: **אמוראי נינהו ואליבא דרבי יוחנן** [אמוראים נחלקו בדעת רבי יוחנן]:

[947] כתב רש"י: "הפסד מועט: כגון בכדי חיסרון דריקבון פירות, וקילקול הקנקן דיין והחמיץ", והעירו אחרונים, שמדברי רש"י שהזכיר כאן "כדי חסרון דריקבון פירות", נראה שהוא סובר כדעת בעל המאור [שחלק על הרי"ף], שכתב לפרש את דברי חכמים, שמחלוקתם על רבי מאיר אינה רק על קנקנים, אלא חלקו גם על תחילת הברייתא דהיינו פירות והרקיבו בכדי חסרונן, שלדעת רבי מאיר מוכרן ואילו לדעת חכמים אינו מוכרן [וכמחלוקת התנאים שבמשנתנו], ולכן פירש רש"י, שגם חסרון פירות בכדי שהרקיבו הפסד מועט הוא, וחכמים הסוברים שלא חששו רק להפסד מרובה [דהיינו יתר מכדי חסרונן] חולקים על זה.

יש הסובר: במשנתנו הלכה כמותו, ולא בהכרח שבכל מקום הלכה כמותו.
ויש הסובר: כלל הוא בכל המשניות, ומי שאמר מימרא זו לא אמר מימרא זו, ותו לא קשיא מידי.
מבארת הגמרא:
ביאור הנידון אם מורידין קרוב או לא, מתבאר כאן על פי שיטת הריטב"א. [948]
מדרבן שמעון בן גמליאל - שאמר במשנתנו: עושים תקנה לפירות המפקיד שלא ייפסדו - **נשמע**: דלפי שיטתו: הוא הדין שעושים תקנה, **ומורידין קרוב** הראוי לירש ואין קרוב הימנו **לנכסי שבוי** לעובדן ולשומרן עד שיבואו הבעלים. [949]
כלומר: מדברי רבן שמעון בן גמליאל נלמד שחייבים בית דין ליטפל בנכסי שבוי להוריד להן אדם לעובדם כדי שלא יאבדו, כמו שעשו תקנה במשנתנו שלא ייפסדו פירות המפקיד; ומאחר שמורידין אדם לנכסיו עדיף להוריד קרוב, או משום שלא יצטרכו בית דין לטרוח שנית להורידו לנכסים אם ישמעו שמת השבוי, או משום שיש לו תקוה בנכסים אלו ליורשם, יעבדם יפה וישמרם יותר.
ואילו **מדרבנן** - הסוברים: אין עושים תקנה לפירות שלא ייפסדו - **נשמע**:
דלפי שיטתם: **אין מורידין** אפילו **קרוב לנכסי שבוי** לעובדם ולשומרם, וכל שכן שלא יורידו אדם זר לפירות, ומשום דשמא מקפידים הבעלים שלא להוריד אדם לקרקעותיהם, שמא יפסידם, וכאשר מטעם זה אין עושים תקנה לפירות המפקיד, ומשום שיש לחשוש שמא יוקרו הפירות ונמצא בעל הפירות מפסיד. [950]

[948] שיטות אחרות של ראשונים, יבוארו בהמשך הענין בהערות.

[949] נחלקו הראשונים, כמה פירות אוכל הקרוב היורד לנכסים, ושלש שיטות יש בדבר: **האחת**: משעה שיורד הוא לנכסים, אין הוא נוטל אלא כמו אריס, "ושאר פירות יהא מונחין", [כלשון רש"י, לט א ד"ה דאילו התם; וכן נראה מלשון רש"י לט א ד"ה מעמידין, שכתב: "מורידין קרוב להשביח וליטול כאריס", ומשמע, שמתחילת ירידתו לקרקע אינו נוטל אלא כאריס, וזו היא שיטת התוספות [לקמן לט א] והרשב"א בדעת רש"י; **וכשיטה זו מתבארים הדברים בפנים**]. **השניה** [והיא שיטת הר"ן והרמב"ם]: כל זמן שלא באו הבעלים, הרי הוא אוכל את כל הפירות, ואם באו הבעלים, שמין לו למפרע כאריס, [ולדעת כמה ראשונים ופוסקים, אף זו היא שיטת רש"י, וכאשר משמע מלשונו כאן בד"ה שמין להם כאריס, שכתב: "**אם יבואו הבעלים** יטלו אלו בשבח קרקעות ופירות כמנהג אריסי המקום", וראה גם ברש"י לעיל לח ב ד"ה כיון דאמר מר, שכתב: "וכולם שמין להם כאריס, **אם יבואו הבעלים**, שמין לזה חלקו בכל שנה שעבד בה כמנהג אריסי העיר:. ", והובאו דבריהם ב"פני יהושע". **השלישית** [שיטת התוספות לקמן לט א, והרשב"א לקמן לט א ד"ה ואסיקנא במסקנת דבריו, ושיטת הראב"ד בהשגות]: עד שלא שמעו שהבעלים ממשמשים ובאים, הרי הוא אוכל כל הפירות, ומשעה ששמע שהבעלים ממשמשין ובאים ולא אכל עדיין את פירות השדה, שמין לו כאריס, אבל לא למפרע על מה שאכל; [ויש עוד שיטה המחלקת בין שבח לפירות, הובאה בריטב"א בשם התוספות, ובטור סימן רפה בשם ר"י].

[950] **הרחבה בשיטות הראשונים בביאור הסוגיא**: א. **שיטת הריטב"א** מבוארת בפנים, ועל פיה נתבארה הסוגיא; ואף שבריטב"א לא כתב בהדיא מה הוא חשש ההפסד במשנתנו, פרט זה נתבאר על פי הרמב"ן, כי בענין זה אין נראה שחלוקים הם, אם כי חלוקים הם בביאור הסוגיא וכפי שיתבאר בהמשך ההערה. ב. הנה הריטב"א הזכיר שתי סברות להעדפת הקרוב, אם משום שלא יצטרכו בית הדין לטרוח שוב אם ישמעו בו שמת, ואם משום שהוא יעבדם יותר טוב; וחילוק יש לכאורה בין שני הטעמים שכתב הריטב"א, כי לפי טעם ראשון לכאורה אין בית

דוחה הגמרא את תליית הדינים זה בזה:

וממאי, שלדעת רבן שמעון בן גמליאל אף מורידין קרוב לנכסי שבויי?[951]

והרי **דלמא**, **עד כאן לא קאמר רבן שמעון בן גמליאל הכא** במשנתנו, שעושים תקנה לפירות, **אלא משום** דאם יניחם ולא ימכרם **קא כליא קרנא** [הפירות הולכים ונפסדים לגמרי] -

---

הדין חייבים להעמיד קרוב דוקא; ואילו לפי הטעם השני צריכים הם להעמיד דוקא קרוב; וראה בריטב"א לקמן בד"ה בששמעו בו שמת, שנראה מדבריו, שבית הדין מקפידים להוריד דוקא קרוב, ראה שם. ג. **שיטת הרא"ש** מתבארת בדבריו סימן יב: "מדרבן שמעון בן גמליאל נשמע דמורידין קרוב לנכסי שבוי, דכי היכי דלגבי פירות חייב הנפקד להשתדל בתקנתן, כמו כן חייבין בית דין להשתדל בתקנת השבוי, ולהוריד קרוב הראוי לירש הנכסיו ויאכל הפירות, ואם יבואו הבעלים יעשו חשבון עמו ויטול בשבח ובפירות כשאר אריסי העיר לפירוש רש"י, ולפירוש התוספות יטול כל הפירות, ובשבח יטול כדין אריס, **אבל אריס אין בית דין מורידין** דחיישינן שמא יכסיף הקרקע, אבל קרוב הראוי לירש ישביח הנכסים, שמא ימותו הבעלים בשביה ויהא הנכסים שלו, ואף אם יחזרו יטול כאריס:. ורב אמר אין מורידין **ואפילו** קרוב"; **וזה הוא כשיטת הריטב"א. אלא שמדברי הרא"ש למדנו חידוש**, כי בפשוטו היה נראה, שהיות ועיקר הורדת הקרוב הוא לטפל בנכסים ומשום שהוא עדיף מזר, אם כן לא יטול הקרוב יותר מן הזר, וכשם שהזר אינו נוטל אלא כאריס מתחילת ירידתו, כך הקרוב לא יטול אלא כאריס; אך מדברי הרא"ש מבואר בהדיא לא כן, ושפיר יש לומר - אף לשיטה זו - שהוא נוטל כל הפירות מיד, ומחזיר למפרע אם יבואו הבעלים, או אפילו כשיטת התוספות שאינו מחזיר למפרע; [וזה הוא דבר הצריך ביאור, כי למה יזכה הקרוב בנכסים יותר משאר אריסים!?]. ד. **שיטת הרמב"ן הרשב"א והר"ן**: עיקר **חשש הפסידא היא דוקא בקרוב**, והורדתו בלבד תלויה במחלוקת רשב"ג ורבנן; אבל הורדת אדם זר אין בה חשש פסידא כלל, [ולא ביארו בהדיא למה יש בו חשש הפסד יותר משאר כל אדם], וזה הוא היפך שיטת הריטב"א. ולשיטתם, אם לא היה כאן קרוב לפנינו, אין ספק שהיו מעמידים אדם זר; והנידון הוא במקום שיש קרוב לפנינו "**שזה הקרוב בתורת ירושה הוא רוצה לירד בנכסים** - כדמוכחא שמעתא - ואינו רוצה שירד בהן אחר בתורת אריסות; ואין מן הדין לכופו, שמא מת מורישו, ונמצא מפסיד חלק האריסות", [חידוש יש בדבריו שהפסד חלק האריסות הפסד הוא, שהרי האריסות היא דמי הפעולה, וכשנותן אותה לאריס זר שעובד בשדה, לכאורה אינו מפסיד כלל, שהרי בתמורת זה הוא אינו צריך לעבוד; וראה כעין זה בתוספות לקמן לט א, שהקשו על פירוש רש"י הסובר שהקרוב נוטל כמו אריס מתחילת ירידתו, שלפי זה תיקשי, מאי מקשה הגמרא על הסובר מורידין, ממה ששנינו "בניהן - של השבויים - רוצים לירד לנכסים ואין מניחין אותן; והרי לפי שיטת רש"י באמת אין מניחין אותן לירד בחינם, ורק נותנים להם לירד וליטול שכרם כשאר אריסים; הרי מבואר מדבריהם שלירד וליטול אריסות אין זו מעלה כלל לקרוב]. "ואם תאמר, למה שומעין לקרוב משום שמא מת, והא קיימא לן דלמיתה לא חיישינן, לא קשיא, דשאני הכא שהנכסים אינן ברשות שום אדם, והבעלים לא עשו אותנו שלוחיו, ומשום תקנה הוא שנזקקין להם, וכיון שהקרוב טוען ואומר: "אני נפסד בתקנה זו, ואי אפשי בה" - שומעין לו, שאפשר שהדבר כן, והיינו נמי דאמרינן לקמן [לט ב] דילמא שכיבא סבתא [וירשה קטן ואין מורידין קרוב לנכסי קטן] וחיישינן נמי [שם] דילמא שכיבא ברתא [שנשבתה עמה; ואין מעמידין אותן בחזקת חי, כדקיימא לן בעלמא שלא חיישינן למיתה], דלא מזדקקינן למעבד תקנתא לנכסים, שיהא בהן שום חשש של הפסד". ה. וראה עוד מה שכתב הרשב"א בד"ה ואסיקנא, שהקרוב אוכל את כל הפירות בשדה עד שלא באו הבעלים, הואיל ובתורת ירושה הוא יורד לנכסים; [וטעם זה צריך ביאור: שהרי אין לו זכות בתורת יורש ליקח מן הבעלים את שלהם, וכל זכותו היא למנוע את הפסד האריסות שנוטל הזר, כי שמא יורש הוא ואין לנו לתקן כדי להפסידו, ואם כן מה נתינת טעם היא לזכות בתורת ירושה את כל הפירות; וכל שכן שתיקשי, לפי מה שהסיק שם הרשב"א כדעת התוספות "דכל מה שאכל קודם ששמע שהבעלים ממשמשין ובאין, הרי אלו שלו **דכיורש נחת ואכל**", ומה טעם הוא זה שמשום זה לא יחזיר לבעלים שנמצאו חיים]. וכל זה הוא היפך שיטת הריטב"א שהקרוב הוא למעליותא ולא לגרייעותא; וגם, שלשיטתם מתורת ירושה הוא יורד, ואילו לדעת הריטב"א בתורת אריס הוא יורד, וכאשר כתב כן הריטב"א בהדיא בד"ה ששמעו בו שמת, שאפילו בשמעו בו שמת אינו בתורת ירושה, וכל שכן בזה, [הובא לשונו בהערה 10]. ו. **ובשיטת רש"י** בזה, ראה מה שיתבאר בהערות לקמן לט א, גבי אפוטרופוס, וגבי הורדת קטן לנכסי שבוי, וקרוב לנכסי קטן.

[951] כתבו התוספות והר"ן, שאין כוונת הגמרא אלא לומר שאין ראיה מהמשנה, אך לפי האמת סובר רשב"ג שמורידין קרוב לנכסי שבוי, וכמבואר בברייתא שהובאה בעמוד זה.

אבל התם - בנכסי שבוי - שאין הקרקע אמורה ליפסד לגמרי גם אם לא יעבדוה, **הכי נמי** שיש לומר אף לרבן שמעון בן גמליאל **דאין מורידין קרוב** לנכסים אלו; ומנין לנו לומר שלדעת רבן שמעון בן גמליאל מורידין קרוב לנכסי שבוי!?

וכן דוחה הגמרא את תליית דין "אין מורידין קרוב לנכסי שבוי" בדברי רבנן שבמשנתנו: והרי יש לומר: **עד כאן לא קאמרי רבנן** הכא שאין עושים תקנה לנכסי המפקיד, **אלא אי כרב כהנא** שהסביר בעמוד א את טעמם של חכמים, שהוא משום "רוצה אדם בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו".

אי כרב נחמן בר יצחק שנתן טעם אחר: משום "שמא עשאן המפקיד תרומה ומעשר על מקום אחר".

אבל התם - בנכסי שבוי שאין לומר טעמים אלו - **הכי נמי** דיש לומר **דאפילו** לרבנן **מורידין קרוב** לנכסיו, ואין חוששין לשמא יפסידם!?

תמהה הגמרא על הדחיה:

למימרא דתרי טעמי נינהו, כלומר: וכי הנידון במשנתנו שעושים תקנה לפירות, ודין מורידין קרוב לנכסי שבוי, שני נידונים הם משני טעמים שאינם קשורים זה לזה, עד שיש מי שיאמר "מוכרן בבית דין", ומכל מקום "אין מורידין קרוב לנכסי שבוי"!? [952]

והאמר רב יהודה אמר שמואל: **הלכה כרבן שמעון בן גמליאל** שבמשנתנו, **ואמר** עוד **שמואל**: **מורידין קרוב לנכסי שבוי** -

וכי **לאו משום דחד טעמא הוא**, האין זה משום שהכל ספק אחד, ופסק ההלכה תלוי זה בזה!? [953]

ומשנינן: **לא** מטעם אחד פסק שמואל בזה ובזה שעושים תקנה, אלא **תרי טעמי נינהו**, ומשני טעמים נפרדים הוא שפסק שמואל בזה ובזה שעושים תקנות אלו.

ומסייעת הגמרא לזה: **הכי נמי מסתברא** דתרי טעמי נינהו!

דהא **אמר רבא אמר רב נחמן**: **הלכה כדברי חכמים** שבמשנתנו שאין עושים תקנה לפירות, ומאידך **אמר רב נחמן**: **מורידין קרוב לנכסי שבוי**.

אלא שמע מינה: **תרי טעמי נינהו**, ואינם תלויים זה בזה!

ומסקינן: אכן **שמע מינה** דתרי טעמי נינהו!

אתמר:

[952] נתבאר על פי לשון רש"י; והיה מקום לומר שנקט רש"י בדוקא אופן זה, וכל קושיית הגמרא הוא על החלק הראשון שבדחיה, אבל על החלק השני לא הקשתה הגמרא; אלא שבפשוטו אי אפשר לפרש כן, שהרי הוכחת הגמרא בהמשך שאכן תרי טעמי הוא, הוא מהחלק השני של הדחיה.

[953] ראה מה שביאר ה"פני יהושע" את סברת הגמרא בהוה אמינא.

שבוי שנשבה, נחלקו בדין נכסיו רב ושמואל:

רב אמר: אין מורידין קרוב לנכסיו.

ושמואל אמר: מורידין קרוב הראוי ליורשו ואין קרוב הימנו **לנכסיו**.

ומפרשת הגמרא באיזה אופן נחלקו:

בששמעו [954] **בו שכבר מת, כולי עלמא** - בין רב ובין שמואל - **לא פליגי, דמורידין** קרוב לנכסיו.

כי פליגי רב ושמואל **בשלא שמעו בו שמת**; וזה הוא טעם מחלוקתם:

רב אמר: אין מורידין קרוב לנכסיו, **כי דלמא מפסיד להו** [שמא יפסיד את הנכסים].

---

[954] לא שבאו שני עדים, אלא שיצא קול, או שבא עד אחד, **תוספות**; ויש מפרשים בכוונת לשונם, שהיה קול עם עד אחד. וכן כתב הריטב"א: "בששמעו בו שמת כולי עלמא לא פליגי דמורידין, פירוש: בששמעו בו שמת אפילו שלא בעדות ברורה, דאף על גב דאין יורשין יורדין לנחלה אלא בעדות ברורה, הכא לאו בתורת ירושה נחית, אלא שיעבוד אותן כאחד מאריסי העיר, הילכך בשמיעה כל דהו סגי, בעד אחד או או קול דלא פסיק סגי, כיון דאפשר שהקול אמת והנכסים שלו, ומתוך כך גם יעבדם ולא יפסידם, כולי עלמא לא פליגי דמורידין אותו". והנה מה שכתב הריטב"א דבששמעו בו שמת אינו יורד בתורת ירושה, זה הוא לשיטתו שהוא סובר בשלא שמעו בו שמת, שאין מורידין אותו בתורת נחלה, וכאן מבואר שאפילו בששמעו בו שמת אין זה מטעם ירושה, כי הכל ענין אחד הוא, שהקרוב שהוא צופה לירש את הנכסים עובד טוב יותר, וכל שכן כששמעו בו שמת, שהוא עובד טוב יותר. [ומיהו מה שכתב הריטב"א, שבשמעו בו שמת הוא נוטל כשאר אריסי העיר, צריך ביאור, שהרי שבוי ששמעו בו שמת הוא ה"שבוי" שבבריית בהמשך הסוגיא, ושם משמע בפשיטות בהדיא, שהוא נוטל את כל הפירות, ראה שם]. אבל לשיטת הרמב"ן הרשב"א והר"ן שאפילו כשלא שמעו בו שמת מורידין אותו בתורת ירושה, כל שכן בשמעו בו שמת שמורידין אותו בתורת ירושה; אלא שיש להסתפק, אם בשמעו בו שמת מה שמורידין אותו לנכסים, הוא מאותו טעם שמורידים אותו כשלא שמעו בו שמת, וכדביאר הרמב"ן את הטעם [הובא בהערה לעיל], שאם כי אין אנו חוששים למיתה, כאן טוען הוא שלא יפסידוהו, ואף מטעם זה מורידין אותו כששמעו בו שמת, ועיקר ההפרש בין שמעו בו שמת ללא שמעו בו שמת הוא שאפילו רב החושש לפסידא, בשמעו בו שמת אינו חושש לפסידא; או דילמא שבשמעו בו שמת תביעה גמורה יש לו לירד לנכסים על סמך השמועה; וספק זה נפשט מדברי הר"ן לקמן לט א ד"ה ולענין, שכתב שם בשם הרשב"א: "דכיון דשמעו בו שמת, כודאי יורש משוינן ליה להאי קרוב ומעמידים הנכסים בחזקתו", ויש בזה נפקא מינה לדינא, כמבואר שם; וראה מה שיתבאר בהערות בסוגיא דסבתא לקמן לט ב; **וראה** מה שנתבאר בזה ב"חברותא" שעל התוספות בד"ה ששמעו.

[955] **משא ומתן בביאור מחלוקתם, לפי שיטות הראשונים דלעיל: כתב הריטב"א**: "רב אמר אין מורידין, פירוש לא קרוב ולא רחוק, דדילמא מפסיד להו אפילו קרוב וכל שכן רחוק, והיינו דמדמינן לעיל מאן דאמר אין מורידין למאן דקתני "אע בהן", והוא על פי שיטתו שהובאה לעיל; וכן מבואר ברא"ש אליבא דרב שאין מורידין **אפילו** קרוב, [וכל שכן זר]; ומבואר, שהחשש של רב הוא אותו החשש דלעיל, שמא אין פועל עובד טוב, ואפילו שנוטל הוא שכר, ואפילו קרוב שיש לו מלבד שכרו, עוד תקוה בנכסים שהם שלו. ולפירוש זה **צריך ביאור**: מה תשובה היא זו שאומר שמואל, כיון דשיימינן ליה כאריס!? והרי רב חושש - בענייננו - לכל פועל הנוטל את שכרו המלא, שמא אין הוא עובד טוב, כי אין לנו לעשות תקנה להוריד אדם כשיש איזה חשש ואפילו רחוק של פסידא לבעלים; ואם כן מה תשובה היא דשיימינן ליה כאריס!? [ודוחק לפרש, שכוונתו היא לומר, שאין סברא לחוש למי שהוא נוטל שכר טרחו, שלא יעבוד היטב, שאם כן היה לו לומר "והרי נוטל שכרו"; וגם אין צריך להביא ברייתא על זה שהרי פשיטא שבנוטל שכרו אנו עוסקים]. ב. **אך לפי שיטת הרמב"ן והר"ן** שהחשש דילמא מפסיד להו דלעיל הוא דוקא בקרוב, **יש לכאורה לפרש** את המשא ומתן שבין רב לשמואל על דרך התוספות דלקמן לט א, שפירשו את סוגייתנו כך: רב סובר: כשמורידין את הקרוב לנכסי השבוי ובאו הבעלים אחר שכבר עמל וטרח בשדה, ועדיין לא הספיק לאכול מאומה, הרי הוא מחזיר את השדה לבעליה כמות שהיא, ואינו נוטל בשכר טרחו ועמלו

ושמואל אמר: **מורידין** קרוב לנכסיו, ואם משום החשש שמא יפסידם, זה אינו, **כיון דאמר מר** לקמן לט א: **שיימינן להו** - ליורדים לנכסי שבוי - **כאריס**, ודאי **לא מפסיד להו**.

[955] **מיתיבי** לשמואל הסובר: מורידין קרוב לנכסי שבוי, מהא דתניא: **רבי אלעזר אומר**: כתיב [שמות כב כג]: "וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב, והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים", והרי **ממשמע שנאמר**: "**וחרה אפי והרגתי אתכם** בחרב", כבר **יודע אני** שיהיו **נשותיהם אלמנות ובניהם יתומים, אלא מה תלמוד לומר**: "**והיו נשיכם** אלמנות ובניכם יתומים"!? **מלמד** שכלל הכתוב קללה אחרת בדבריו, והיא: **שלא** יהיו עדים למיתת הבעלים, **ונשותיהם מבקשות לינשא, ואין מניחין אותן** כי שמא לא מת.

ואף בניהן רוצים לירד לנכסי אביהם שמת, **ובית דין אין מניחין אותן**, כי אין אנו יודעים אם מת או נשבה.

הרי שאם נשבה האב אין מורידין את בנו לנכסיו, ותיקשי לשמואל!?

אמר רבא:

בפירות הנמצאים ולא כלום, ולכך סובר רב שאין מורידין, דילמא מפסיד להו, שהוא ירא שמא יבואו הבעלים קודם שיספיק לאכול, ומטעם זה הרי הוא עובד בצורה לא נכונה בשדה. ועל כך ענה לו שמואל: שאם כי הקרוב אוכל את כל הפירות עד שיבואו הבעלים, מכל מקום אם באו הבעלים קודם שהספיק לאכול ממה שכבר טרח ועמל בו, אין אומרים: יחזיר אותה לבעליה כמות שהיא, אלא יקח ממה שעדיין לא אכל, לכל הפחות שכר טרחו ועמלו כמו אריס, ומתוך כך אין לחוש שמא לא יעבוד כראוי, שהרי סוף סוף לא יפסיד. ואף שדרך פירושם של התוספות הוא לשיטתם שהם סוברים: אפילו לשמואל אין הוא מחזיר למפרע את הפירות שאכל, ורק על מה שקיים לפנינו נוטל הוא כאריס, מכל מקום בפשוטו עיקר פירושם אינו תלוי בזה, והוא הדין שלשיטת הר"ן הסובר, שכשבאו הבעלים שמין להם כאריס למפרע על כל תקופת הירידה לשדה, מכל מקום יש לבאר את מחלוקתם על דרך התוספות, והיינו, שלרב יורד ואוכל את כל הפירות, ומשבאו הבעלים אינו אוכל כלום, ויש חשש הפסד; ואילו לשמואל, מתחילה יורד ואוכל כל הפירות, ומשבאו הבעלים שמין לו על הכל [הן מה שכבר אכל והן מה שעדיין לפנינו], על הכל שמין לו כאריס, ולכן אין חשש הפסד. **ואם כן לשיטתם מתפרשת הסוגיא כך**: הן החשש **בירידת קרוב** משום "דילמא מפסיד להו", שמשום כך תלתה זה הגמרא במחלוקת רשב"ג ורבנן, והן מה שאמר רב כאן "דילמא מפסיד להו", הכל הוא חשש אחד, כי סברה הגמרא בתחילה כמו רב, שמשבאו הבעלים שוב אין הקרוב נוטל כלום, ולכן יש חשש פסידא; ואילו שמואל סובר שאין חשש פסידא כלל, משום שהוא סובר שהם נוטלים כאריס גם על מה שקיים בשעה שבאו הבעלים. **אך יש דוחק** בפירוש זה, שלפי זה כל הסוגיא דלעיל, אינה אליבא דשמואל שהברייתא מסייעתו; **וגם צריך עיון** מלשון הר"ן בד"ה ודלמא, שנראה מדבריו בהדיא, שלא כדברי התוספות שרב ושמואל נחלקו בדין "שמין לו כאריס", ולדעת רב אין כאן אריסות כלל, אלא שאף לרב "שמין לו כאריס", דראה שם שהקשה על רש"י הסובר שמחשבין מתחילת הירידה כמו אריס, דאם כן מה טעמו של רב, שהרי אנו רואים איך הוא מתעסק כל שנה ושנה ומה חשש הפסד יש בזה, ראה שם; הרי שרב מודה בדין זה דשמין לו כאריס, וראה גם בספר "קיקיון דיונה" שלשון הגמרא: "כיון דאמר מר שמין להם כאריס" משמע שמודה בזה גם רב; ולפי זה צריך ביאור מהלך הסוגיא. ג. והנה מלשון התוספות דלקמן נראה, שלא פירשו כן את סוגייתנו, אלא לפי מה שהם חלוקים על שיטת רש"י, הסובר: שמתחילה שמין לו כאריס; ולכאורה, אף לשיטת רש"י יש מקום לפרש את הסוגיא כדרך שפירשו, והיינו, שלפי רב נוטל הוא את כל הפירות, ומשבאו הבעלים אינו נוטל כלום; ואילו לשיטת שמואל נוטל הוא כאריס מתחילה ועד סוף, ואף ממה שקיים בשעה שהבעלים לפנינו, ולכן אין חשש שיפסיד, אך מהתוספות נראה לא כן; וראה גם ברשב"א לקמן לט א ד"ה ואסיקנא, שהקשה על רש"י מלשון סוגייתנו "כיון דאמר מר", ראה שם.

זו ששנינו "בניהן רוצים לירד לנכסי אביהן", אין הכוונה שהוא רוצה לירד לעבוד את השדה, וליטול בה כאריס, אלא **לירד ולמכור** את הנכסים הוא **דתנן**, ולזה אין מניחין אותם כל זמן שאין יודעים בודאי שאביהם מת.[956]

הוה עובדא [מעשה היה] **בנהרדעא** באדם שנשבה, וירד יורשו לנכסיו, ונסתפקו אם מורידין קרוב לנכסיו, **ופשטה רב ששת מהא מתניתא** דרבי אלעזר שאין מורידין, **ואמר ליה רב עמרם** לרב ששת לדחות את הראיה: **דלמא לירד ולמכור תנן**.

אמר ליה רב ששת לרב עמרם: **דלמא מבני פומבדיתא את** [שמא מבני פומבדיתא אתה] **דמעיילין פילא בקופא דמחטא** [היודעים לדחוק פיל בחורו של מחט], שהרי דיחוי דחוק הוא, כי: **והא דומיא דנשותיהם קתני, מה התם** בנשותיהם הכוונה היא לומר **שכלל לא** מניחין אותן לינשא, **אף הכא** - גבי בנים שבאים לירד לנכסי אביהם - **נמי** כוונת הברייתא לומר **שכלל לא** מורידין.

ומבארת הגמרא, שדין **מורידין קרוב לנכסי שבוי, תנאי היא** שנחלקו בדין זה:

דתניא:

א. **היורד לנכסי "שבוי", אין מוציאין אותו מידו,**[957] **ולא עוד, אלא אפילו שמע שממשמשין ובאין, וקדם ותלש ואכל, הרי זה זריז ונשכר**, שהקדים לאכול קודם שבאו הבעלים, כימיד שבאו הבעלים שוב אינו יכול לאכול הכל.

ואלו הן נכסי שבויין: הרי שהיה אביו של היורד, **או אחיו, או אחד מן המורישין, הלכו להם למדינת הים, ושמעו בהן שמת.**

ב. **היורד לנכסי "נטושים"** [כלומר: נכסים נטושים], **מוציאין אותו מידו.**

---

[956] א. ביאור הטעם שאין הקרוב יורד למכור, לפי הריטב"א הוא פשוט, שהרי כל ירידתו אינה אלא לשמר את הנכסים כשאר אריסים, ומהיכי תיתי יוכל למכור אותם. וברש"י כתב: "אמר ליה רב עמרם, דילמא לירד ולמכור תנן:. דאין מניחין, אבל לעשות ולאכול **וליטול כאריס** שפיר דמי"; ומשמע כוונתו, דאין חילוק בין לאכול לבין למכור, אלא שאין לו שום זכות בנכסים, אלא ליטול שכר פעולתו כאריס, וכך לי לאכול יותר ממה שמגיע לו בתורת אריס כמו למכור. אך הנה שיטת התוספות והרשב"א היא שהקרוב יורד ואוכל את כל הפירות, ואינו מחזיר אותם אפילו כשיבואו הבעלים, ולפי זה צריך ביאור: מה בין זה לבין למכור, וראה מה שהובא בהערות שב"חברותא" על התוספות כאן ד"ה בשמעו. ב. כתב הרמב"ן בתחילת הסוגיא, שלדעת הסובר שמורידין קרוב לנכסי שבוי "זה הקרוב בתורת ירושה הוא רוצה לירד בנכסים - **כדמוכחא שמעתא**", וסתם ולא פירש מאין הוכחתו, [והריטב"א באמת חולק, כמבואר לעיל בהערות]. ואפשר לפרש שכוונתו להוכיח מכאן, שהקשתה הגמרא על הסובר שאין מורידין קרוב לנכסי שבוי, מהברייתא המבואר בה ש"בניהן רוצין לירד לנכסי אביהן, ואין מניחין אותן", ומשמע, שלדעת הסובר שמורידין קרוב לנכסי שבוי, אכן: "בניהן רוצין לירד לנכסים - והיינו בתורת ירושה - ומניחין אותן"; **וראה עוד** בתוספות לקמן לט א ד"ה וכולן, ובמה שנתבאר בהערות שב"חברותא" על התוספות שם; **וראה עוד** בסוגיא דסבתא לקמן לט ב, ובמה שנתבאר בהערות שם ביאור אחר בדברי הרמב"ן.

[957] כתבו התוספות: הוא הדין שאפילו מורידים אותו לכתחילה, ונקטה הברייתא לשון זה אגב הסיפא ששנינו "מוציאין"; אך ראה מה שכתב ב"מגיד משנה" [נחלות ז ד] בשיטת הרמב"ם, שלכך אמרו "אין מוציאין אותו מידו", משום שלדעת הרמב"ם הברייתא עוסקת כאן בירידה על דעת למכור, ולענין זה הוא שאמרו, שאם ירד אין מוציאין אותו מידו; ומיהו יש מפרשים את דברי הרמב"ם שם באופן אחר.

ואלו הן נכסי נטושים:

הרי שהיה אביו של היורד, **או אחיו או אחד מן המורישין, הלכו להם למדינת הים, ולא שמעו בהם שמת.**

ואמר רבן שמעון בן גמליאל: שמעתי שהנטושים כשבויין, שאין מוציאים אותם מידו.[958]

ג. **היורד לנכסי "רטושים"** [כלומר: נכסים רטושים, דהיינו נכסים עזובים], **מוציאין אותו מידו.**

ואלו הן נכסי רטושין:

הרי שהיה אביו או אחיו או אחד מן המורישין כאן, ואינו יודע להיכן הלכו.

הרי שנחלקו חכמים ורבן שמעון בן גמליאל בדין "מורידין קרוב לנכסי שבוי" דהיינו כשלא שמעו בו שמת, וכמבואר לעיל, ואלו הן נכסי "נטושים" שנחלקו בברייתא זו רשב"ג וחכמים.

מבארת הגמרא את לשון הברייתא:

מאי שנא הנך דקרו להו נטושים [למה אלו נקראים "נטושים"], **ומאי שנא הני דקרו להו רטושים** [ואילו אלו נקראים "רטושים"]?

דף לט.

ומפרשינן: "**נטושים**" היינו נכסים שננטשו **על כרחן** של הבעלים, שהרי נשבו, וכמו שמצינו לשון זה בשביעית, **דכתיב**: "**והשביעית תשמטנה ונטשתה**", והרי שביעית **אפקעתא דמלכא** היא, ובעל כרחו של בעל השדה.

רטושים היינו נכסים שננטשו **מדעתן** של הבעלים, **וכדכתיב**: "**אם על בנים רוטשה**" דהיינו נעזבה מדעת בעלה.[959] **תנא** בברייתא:

וכולם שירדו לנכסי קרוביהם **שמין להם** בשכר עבודתם **כאריס**.

שואלת הגמרא: **אהייא** על מי משלשת מיני היורדים שנשנו בברייתא, אומרת ברייתא זו ששמין להם כאריס?

---

[958] בפשוטו, הנטושין כשבויין גם לענין שאם כששמע שהם באים קדם ואכל, הרי הוא זריז ונשכר; אך בגמרא לקמן לט א מתבאר, שבפרט זה אין הנטושים כשבויים, ואפילו לרבן שמעון בן גמליאל.

[959] כתב רש"י להוכיח שהפירוש הוא: נעזבה מדעתו, ולא שנשבתה על ידי אויב, שהרי כך כתוב שם: "וקם שאון בעמך": שהיו יראים שלא יבואו אויבים עליהם, "וכל מבצריך יושד": יגלו בגולה מאליהם, וישארו העיירות שדודים מאין איש, "כשוד שלמן בית ארבאל [בית מארב] ביום מלחמה": כשודדין הבאים למלחמה על ידי מארב על עם היושב בשלום, שלא נזהרו בהם לברוח מפניהם ושודדים את הכל, "אם על בנים רוטשה"; והיות והכתוב אומר: "כשוד שלמן וגו'", משמע שהפסוק אינו מדבר על שוד האויבים במלחמה, אלא שנכנס פחד בלבם, והם עוזבים את האם על הבנים מפחד שמא יבוא האויב.

אילימא איורד לנכסי **שבויין** [ששמעו בהם שמתו], וכוונת הברייתא לומר, שאם באו הבעלים ועדיין לא אכל את כל הפירות כפי שהיה אוכל עד עכשיו, מכל מקום שמין לו כאריס על הפירות האלו -

כך הרי אי אפשר לומר, כי: **השתא** כששמע שהבעלים באים וקידם ואכל, אמרו בברייתא ש"**זריז ונשכר" הוה**, ואינו צריך להחזיר כלום ממה שאכל -

אם כן **מאי דאשבח מיבעיא**, כלומר: פשיטא שעל כל פנים יתנו לו שכר טרחו אם לא אכל קודם שבאו הבעלים, ומה צריך להשמיענו זאת!? [960]

אלא תאמר שאיורד לנכסי **רטושים** הוא דאמר בברייתא זו ששמין לו כאריס -

אף כך אי אפשר לומר, כי: **והא** "**מוציאין אותן מידו**" של יורד זה **קתני** בברייתא.

אלא איורד לנכסי **נטושים** [שבויים שלא שמעו בהם שמתו] אמרו בברייתא זו ששמין לו כאריס על כל זמן עבודתו. [961]

תמהה הגמרא: **למאן**, לדעתו של מי מהתנאים - שנחלקו בדין יורד לנכסי נטושין - אומרת ברייתא זו ששמין להם כאריס!?

אילימא לרבנן, כך הרי אי אפשר לומר, ד**הא אמרי** רבנן: **מוציאין אותו מידו**.

אי לדעת **רבן שמעון בן גמליאל** אומרת ברייתא זו שהיורד לנכסי נטושין שמין לו כאריס, הלוא תיקשי: **הא אמר** רבן שמעון בן גמליאל **שמעתי**: **שהנטושים כשבויין**, ובשבויין הרי שנינו ש"זריז ונשכר" הוא, ויש לומר: "מאי דאשבח מיבעיא"!?

ומשנינן: לעולם הברייתא היא לדעת רבן שמעון בן גמליאל, ודקשיא לך: והרי דינם כשבויין כמבואר בברייתא, לא קשיא:

כי מה שאמר רבן שמעון בן גמליאל שנטושין כשבויין, אינו לכל דבר, אלא יש דין שהנטושין **כשבויין** ויש דין שהנטושים **לא כשבויין** המה: **כשבויין** הם, לענין **דאין מוציאין אותן מידו**.

ולא כשבויין הן, לענין **דאילו התם** בשבויין **זריז ונשכר**, **ואילו הכא** בנטושין **שיימינן**

[960] כתב ב"שיטה מקובצת" ד"ה השתא, דלפי פירוש רש"י קושיית הגמרא היא פשוטה, "דהשתא אם לקח הכל הוי זריז ונשכר, כל שכן שאם מניחו ואינו תולש, שיטול מן השבח כאריס, וזה טוב לבעלים, כדי שלא יקדים לתלוש הכל, כשישמע שבאו הבעלים"; וראה מה שתמה שם לשיטת התוספות.

[961] ראה בהערות בעמוד הקודם הערה 5, שם נתבאר שכמה ראשונים מפרשים בדעת רש"י כמשמעות לשונו בד"ה דאילו התם, שמתחילה אין אוכל הקרוב אלא כאריס ושאר הפירות יהיו מונחין; ויש המפרשים בדעת רש"י, שמתחילה נוטל הכל ואוכל, ואם באו הבעלים, הרי הוא מחזיר למפרע ומשאיר לעצמו כמו אריס, וכמשמעות לשונו כאן בד"ה שמין להם כאריס, וכן היא שיטת ראשונים נוספים; ויש הסוברים שמתחילה נוטל הכל ואינו מחזיר, ורק משבאו הבעלים, והוא כבר עבד בשדה וטרם נהנה ממעשה ידיו, בזה הוא שאמרו חכמים שיטול כאריס לפחות על מה שטרח.

ליה כאריס.[962]

ומקשינן: **מאי שנא** דין היורד לנכסי שבוי ששמין לו כאריס, **מהא דתנן** במסכת כתובות: **המוציא הוצאות על נכסי** מלוג של **אשתו** [קרקע שמכניסה האשה לבעלה, שהקרן שלה והוא אוכל פירות], ומת או גירשה, והוא מחזיר את הקרקע לאשה: בין **שהוציא** הבעל **הרבה** הוצאות על הקרקע **ואכל** פירות **קימעא**, ובין שהוציא **קימעא**, **ואכל** פירות **הרבה**, **מה שהוציא** - עד שלא גירש את אשתו - **הוציא**, **ומה שאכל** - עד אז - **אכל**, ומחזיר לה את הקרקע כמות שהיא ואינו נוטל כלום.

ומאי שנא דין יורד לנכסי שבוי ששמין לו כאריס!?[963]

ומשנינן: **הא** - היורד לנכסי שבוי - **לא דמיא**, **אלא להא דאמר רבי יעקב אמר רב חסדא**: **המוציא הוצאות על נכסי אשתו קטנה** - שהשיאוה אחיה ואמה וקידושיה דרבנן, ואמרו שיוצאת במיאון בעלמא - ומיאנה בו, **כמוציא** הוצאות **על נכסי אחר**, **דמי**, שאם הוציא ולא אכל כדי הוצאתו,[964] שמין לו כאריס.

אלמא הרי מוכח, **כיון דבשעה** שהוציא הוצאות **לא סמכא דעתיה** של הבעל שתהא הקרקע מוחזקת בידו, כי חושש שמא תמאן, לפיכך **תקינו ליה רבנן** שיטול על כל פנים

---

[962]א. ביאר רש"י את הטעם: "דכיון ששמעו בו שמת, כי נחת לה אדעתא דכולהו פירי נחת, אבל הכא דלא שמעו בו שמת, לאו אדעתא דכולה נחית, אלא ליטול כאריס בכל שנה, ושאר פירות יהו מונחין". והר"ן הביא דברי רש"י בלשון זו: "פירש רש"י ז"ל, מפני שזה על דעת ירושה ירד להן"; והנה בריטב"א הובא בהערות לעיל הערה 10, מבאר את הטעם בשמעו בו שמת שהוא יורד אפילו לדעת רב, שאין זה בתורת ירושה, אלא על פי דרכו גבי נכסים שלא שמעו בו שמת, שהקרוב יורד רק משום שהוא אינו חשוד להפסיד את השדה כמו רחוק, ותקנת הבעלים היא שירד אליה הקרוב, וכך הוא גם בשמעו בו שמת; ומה שמודה בזה רב, הוא משום שאם כי חושש הוא לפסידא אפילו של הקרוב, זה רק כשלא שמעו בו שמת, אבל אם שמעו בו שמת לא יפסידם הקרוב שהרי לפי השמועה שלו הם, ואת שלו לא יפסיד. ומדברי רש"י אלו משמע לכאורה, שרש"י אינו מודה להריטב"א על כל פנים בשמעו בו שמת, והוא סובר, שמורידים אותו בתורת יורש לנכסים. ב. והר"ן השיג על דברי רש"י: "וכי מפני שעלה בדעתו ליטול את הכל יורש בשל אחרים", כלומר: הרי הבעלים לפנינו חיים וקיימים, ומה לנו שמתחילה ירד כיורש, והרי התברר שהמת לא מת וחי הוא לפנינו!? [והרשב"א גם הוא השיג על רש"י: "וכי מפני שהיה בדעתו ליטול את הכל זכה בשל אחרים"; ויש לעיין, שהרשב"א עצמו בדיבור קודם כתב גבי שבוי שלא שמעו בו שמת: "דכל מה שאכל קודם ששמע שהבעלים ממשמשין ובאין, הרי אלו שלו [ואינו מחזירם בביאת הבעלים] **דכיורש נחת ואכל**"]. ולכן פירש הר"ן [וכן כתב הרשב"א]: "אלא יש לומר שתקנת חכמים היא, לפי שחששו שמא יפסידם, שאף על פי ששמעו בו שמת, כיון שלא באו עדים על הדבר לא סמכיה דעתיה לגמרי; וחששו בזה יותר מן הראשון [כלומר: אם כי גבי שבוי שלא שמעו בו שמת, רב ותנא קמא בלבד הם שחששו לפסידא, ואילו לרשב"ג ולשמואל לא חיישינן לפסידא, מכל מקום בשמעו בו שמת יותר יש לחוש לפסידא של הקרוב], משום דהכא כיון ששמעו בהן שמתו אינו בוש מלהפסיד, דמימר אמר בשלי אני עושה, אבל בנטושין [שבוי שלא שמעו בו שמת] אין לחוש כל כך, דכיון שלא שמעו בהן שמתו, אם יפסידם יהא בוש".

[963]תמהו התוספות על שיטתו של רש"י שגבי שבוי מתחילת ירידתו לקרקע אינו נוטל אלא כאריס, שלפי זה מה קשה לגמרא מנכסי אשה, שהרי שם יורד הוא לכתחילה לאכול את כל הפירות, ואם כן יש לומר, שמשעה שנפסקה זכותו לאכול, שוב אינו נוטל כלום; אבל קרוב בנכסי שבוי, הרי מתחילה לא ירד אלא בתורת אריסות, ומה סברא היא שלא יקבל שכר טרחו אלא עד שבאו הבעלים, ולא משבאו הבעלים!?

[964]נתבאר על פי לשון רש"י; ומשמע, שאם אכל כדי הוצאתו, שוב אין שמין לו כאריס, ואינו דומה ליורד לנכסי שבוי, שלעולם שמין לו כאריס.

כאריס, **כי היכי דלא לפסדינהו**, כדי שלא יפסיד את הקרקע שבידו, שיזרעם תמיד ולא יעבוד ולא יעדור כרמים.

הכא - ביורד לנכסי שבוי - **נמי תקינו ליה רבנן** שיטול כאריס, **כי היכי דלא לפסדינהו**.[965]

אמר מר: **וכולן שמין להם כאריס**:

ומפרשינן: "**וכולן**" **לאיתויי מאי**, מה בא לרבות לשון "וכולן" מלבד את היורד לנכסי שבוי?

לאיתויי, להביא את **הא דאמר רב נחמן אמר שמואל** [כלומר: את מה שאמר רב נחמן עצמו, בהקשר למימרתו בשם שמואל] בבורח מחמת מרדין [רצח]: דאמר רב נחמן אמר שמואל: **שבוי שנשבה, מורידין קרוב לנכסיו**.

אבל **יצא לדעת אין מורידין קרוב לנכסיו**, כי היות ודעתו מיושבת היתה עליו בשעת יציאה, ולא ציוה שיורידו לשדהו, שמע מינה לא ניחא ליה.[966]

רב נחמן דידיה אמר [תוספת של עצמו היא, ולא משמו של שמואל]: **בורח** שאין דעתו מיושבת עליו כיון שבהול הוא, **הרי הוא כשבוי** שמורידין קרוב לנכסיו!

ומפרשינן **בורח מחמת מאי** [מה הניעו לברוח]?

אילימא בורח **מחמת כרגא** [מס המלך], שאין לו ממה לפרוע את מס גולגולתו למלך, ובורח לפני בוא הזמן -

כך הרי אי אפשר לומר, כי היות ואין כאן בהלה הרי **היינו** "**יצא לדעת**" שכבר אמר רב נחמן משמו של שמואל, שאין מורידין קרוב לנכסיו, ולא היה צריך רב נחמן להוסיף את דין ה"בורח".

אלא בורח מחמת מרדין [רצח;[967] שהרג את הנפש וחושש שידינוהו למיתה], ובזה אמר רב נחמן שדינו כשבוי, וזו היא ששנינו בברייתא "וכולן" שמין להם כאריס", לרבות את הבורח מחמת מרדין.

אמר רב יהודה אמר שמואל:

שבוי שנשבה שמורידין קרוב לנכסיו, **והניח קמה לקצור**, או **ענבים לבצור**, או **תמרים לגדור** [גדירה בתמרים, כבצירה בענבים ומסיקה בזיתים], או שהניח **זיתים למסוק**:

בית דין יורדין תחילה **לנכסיו** של השבוי, **ומעמידין אפוטרופוס** מטעמם שאינו נוטל

---

[965] [לשיטת רש"י שמתחילה אינו נוטל אלא כאריס, צריך ביאור דברי הגמרא "תקינו ליה רבנן", כי מה צריך תקנה לזה, ולמה לא ניתן לו שכר טרחו כשאר פועלים!?].

[966] וכן מבואר בברייתא דלעיל, שאין מורידין קרוב לנכסים רטושים, והם הנכסים שעזבום בעליהם מדעת.

[967] "מרדין" רצח בלשון פרסי.

כלום בשכרו, [968] **וקוצר ובוצר וגודר ומוסק**.

ורק **אחר כך מורידין קרוב לנכסיו** להשביח את הקרקע וליטול כאריס.

ומקשינן: **ולוקים אפוטרופא לעולם**, למה מורידין כלל את הקרוב [הנוטל כמו אריס],

ואין מעמידין אפוטרופוס [שאינו נוטל כלום] עד שיחזור השבוי!? [969]

[968] כן היא פשטות לשון רש"י, שכתב בד"ה ולוקים אפוטרופא לעולם: "שלא יטול כלום", וכן הוא לכאורה מוכרח לפי שיטת רש"י, שאף הקרוב אינו נוטל אלא כאריס, ואם כן בהכרח שהאפוטרופוס אינו נוטל כלום בשכרו, שאם אף הוא נוטל, מה עדיפותו של האפוטרופוס על האריס. אך ב"אוצר מפרשי התלמוד" [אם שהביאו מדברי האחרונים לפרש כפירוש זה, מכל מקום] הביאו בשם "יד יוסף", שזה דבר שאינו מסתבר שיעבוד האפוטרופוס כל הימים מבלי פרוטה, ואם כן מאי מקשינן: "ולוקים אפוטרופא לעולם"!? ולכן ביאר, שאף האפוטרופוס ממנה אריס שיעבוד בשכר, ומה שכתב רש"י: "ולא יטול כלום" היינו בשכר טרחו שלו, אך לפועל מיהא ישלם; וראה עוד בזה בהמשך הסוגיא בהערות.

[969] **הרחבה בענין העמדת אפוטרופוס לנכסים**: א. הנה לפי פשטות לשון רש"י שהאפוטרופוס אינו נוטל כלום, מובנת קושיית הגמרא, שעדיף להעמיד מי שאינו נוטל כלום, מאשר קרוב הנוטל כאריס [לפי שיטת רש"י]; ואף שלפי שיטת הריטב"א, בכל מקום מעדיפים אנו את הקרוב על פני הרחוק, מכל מקום כאן יש לנו להעדיף את האפוטרופוס, כי רק כשהרחוק נוטל פירות בשכרו, אנו חוששים: "שכיון שאין מי שיעיין עליו, לא יכוין אלא להרבות בפירות, ולא יחוש אם מפסיד הקרקע", וכלשון הטור סימן רפה; אבל אם אינו נוטל כלום בשכרו, ודאי יעבוד ויעסוק כפי אשר קיבל עליו. אבל לפי מה שהובא בשם "יד יוסף" שגם האפוטרופוס מעמיד אריס, אם כן צריך ביאור במה עדיפותו של האפוטרופוס!? אך ראה בסמ"ע בסימן רפה סק"י, על מה שכתב השולחן ערוך שם: "שבוי שנשבה:. ומורידין לתוך הקרקעות קרובים הראויים לירש :. ולמה לא יעמידו אפוטרופוס לעולם:. לפי שאין בית דין חייבים להעמיד אפוטרופוס לגדולים", [ומקורו הוא קושיית הגמרא כאן "ולוקים אפוטרופא לעולם", ותירוצה]. וביאר הסמ"ע: "פירוש, למה מורידין לתוכו קרוב ליטול כל הפירות או חלק מהן לנפשו, לכל מר כדאית ליה כנ"ל, ויהיו כל הפירות בידו בלי השגחה משום אדם עד ביאת הבעלים, וגם לפעמים הקרוב אינו מתעסק בו כראוי לאדם הגון, ולא אמרינן דיעמיד לנכסיו אפוטרופוס, **והאפוטרופוס יעמיד תחתיו אריס**, ויעיין עליו שלא יפסיד את הקרקע, ובשעת הקציר יחלק ויהיה לבעלים חלקן משומרת ובטוח תחת יד אפוטרופוס, וגם בודאי לא יופסד הקרקע"; הרי מבואר בסמ"ע, שמלבד ריוח כספי [שלפי רש"י אין כאן, אם מעמיד אריס תחתיו], יש שני טעמים נוספים להעמיד אפוטרופוס; וראה ב"חברותא" שעל התוספות, שנתבאר שם שהתוספות ורש"י חלוקים בטעמים אלו של הסמ"ע, ראה שם. ב. ולכאורה נראה, שפירוש זה - שהאפוטרופוס מעמיד אריסים תחתיו - תלוי במחלוקת הראשונים שהובאה בהערות לעיל, והיינו: לפי שיטת הריטב"א, שבכל מקום מעדיפים את הקרוב משום שהוא אינו חשוד לקלקל כמו הרחוק [וכאשר כן נראה מדברי הטור הנזכרים, שהרחוק חשוד לקלקל], אם כן שפיר יש לומר, שאריס עם פיקוח טוב משניהם. אבל לשיטת הרמב"ן הרשב"א והר"ן, שבכל מקום עדיף הרחוק על פני הקרוב, אלא שזכותו של הקרוב לתבוע שלא יפסידוהו חלק אריסותו, כי שמא הוא יורש, אם כן לא יתכן שהאפוטרופוס מעמיד אריס שהוא נוטל שכרו, שהרי כשם שהקרוב מעכב על שאר אריסים, כך הוא מעכב על האריס שמעמיד האפוטרופוס; ולפי דבריהם צריך לפרש שהאפוטרופוס אינו נוטל כלום בשכרו. ג. כתב הטור תחילת סימן רפה: "שבוי שנשבה והניח כאן נכסים, מוטל על בית דין לשקוד בתקנתן שלא יפסידו נכסיו, ואין להם רשות ליתנם לאריס, שכיון שאין מי שיעיין עליו לא יכוין אלא להרבות בפירות, ולא יחוש אם מפסיד הקרקע, [כסברת הריטב"א והרא"ש]; לפיכך אם יש מי שרוצה להיות אפוטרופא על הנכסים להשתדל בהן להעמיד עליהן אריס, והוא יעיין עליהם תמיד שיעבדם כראוי, אין תקנה גדולה מזו, וימנו אותו אפוטרופוס, אבל דבר זה אינו מצוי, שלא ימצאו מי שיעשה זה, שאדם מתרצה להיות אפוטרופוס בשביל היתומים משום מצוה, אבל לגדולים לא יעשה, לפיכך אין בית דין מצווין לבקש על זה כי לא ימצאו". והמקור לסוף דבריו, הוא מה שהקשו בגמרא כאן, שיעמידו אפוטרופוס, ותירוץ הגמרא: "אפוטרופא לדיקנני לא מוקמינן"; והוסיף הטור: "ומיהו היה אומר אדוני אבי הרא"ש ז"ל, שאפילו אם יתרצה אחד להיות אפוטרופוס כיון שאינו מצוי, ואין לבית דין לבקש עליו, אפילו כשימצא **יכול היורש** למחות"; וראה שם ב"בית יוסף" שלא מצא כן בראב"ש בשום מקום. והנה, לשיטת הרמב"ן הרשב"א והר"ן דבר פשוט הוא כן, שהקרוב יכול לעכב; אך לשיטת הרא"ש שהיא כשיטת הריטב"א, שבכל מקום העדפת הקרוב אינה מפני זכותו, יש חידוש בדברי הטור משמו, שהקרוב יכול לעכב. ד. ואף בחידושי הר"ן הביא מחלוקת ראשונים, אם בית דין מוצאים אפוטרופוס שיעשה בחינם אם מורידים אותו: לדעת הרשב"א מורידים אותו, שהרי בגמרא מבואר, שרק משום שאין מוצאים אפוטרופוס שיעשה בחינם, לכן

ומשנינן: כי **אפוטרופא לדיקנני לא מוקמינן** [אפוטרופוס לאנשים שנתמלא זקנם], ומשום שבני אדם אינם נכונים לקבל תפקיד זה שיש בו טורח גדול לעבוד ולזרוע, [970] אלא כשהוא בשביל יתומים קטנים שהוא דבר מצוה. **אמר רב הונא**: א. **אין מורידין קטן לנכסי שבוי**, ואף שהוא ראוי ליורשו; אלא מורידים איש נכרי, ומפרש טעמא ואזיל. [971] ב. **ולא** מורידין **קרוב** הראוי לירש בנכסי קטן, **לנכסי קטן** שנשבה, [972] וכדמפרש טעמא ואזיל.

ג. ואף **לא** מורידין **קרוב מחמת קרוב** [קרובו של הקרוב לקטן, כגון אח מאם של אחי הקטן מאביו] - **לנכסי קטן**, וכדמפרש טעמא ואזיל.

אין מעמידים אפוטרופוס לעולם, ומשמע: אילו היו מוצאים אפוטרופוס היו מעמידים אותו, [וזה הוא כשיטת הטור דלעיל, אלא שלפי מה שנתבאר לעיל אינה שיטה אחת, כי לשיטת הטור מעמידים אותו אפילו אם יעמיד אריסים תחתיו בשכר, ואילו לפי הרשב"א היינו דוקא אם יעבוד האפוטרופוס בחינם ממש, שאם לא כן מעכב עליו הקרוב]. לדעת הרא"ה אין מורידים אותו, ומשום ש"כיון שאין דרכן של בני אדם לטרוח בנכסי גדולים כל כך בחינם, אף על פי שזה מקבל עליו לעשות כן, אין סומכין עליו אלא חוששין לו שמא להפסיד הנכסים הוא רוצה, והיינו דאמרינן לקמן "אפוטרופא לדיקנני לא מוקמינן", כלומר: דאפילו אשכחינן לא מוקמינן, [שכך היא משמעות הלשון, שלא נעמידנו אף אם נמצאנו], משום דחיישינן שמא מפסיד להו.

[970] על פי ריטב"א.

[971] לשון רש"י הוא: "ואפילו הוא ראוי ליורשו :. **ומוטב** שיורידו להם איש נכרי", ויש לדקדק מלשון רש"י, שבעלמא עדיף להוריד קרוב מאשר להוריד את הזר [וכשיטת הריטב"א שהובאה בהערה לעיל לח ב], וזהו שכתב רש"י שבמקום קרוב קטן, עדיף האיש הנכרי על פני הקרוב. ומיהו, מגוף דינו של רש"י, שמורידין נכרי לנכסי שבוי במקום שהקרוב הוא קטן, מוכח לכאורה שלא כהריטב"א, שהרי לפי הריטב"א, שלכך מורידין בעלמא קרוב ולא נכרי, משום שאנו חוששים להפסד הנכסים על ידו, אם כן לפי זה אפילו כשהקרוב קטן אין לנו להוריד אריס רחוק שמא יפסידם; ולא ייתכנו דברי רש"י אלא להרמב"ן, שמורידין בעלמא את הקרוב משום שהוא מעכב על אחרים מלירד, ולכן בקרוב קטן שהוא עצמו אינו יכול לירד, אינו יכול לעכב על אחרים מלירד; [ומיהו גם לשיטת הרמב"ן לא ניחא, כי מאחר שחוששים לדעת הרמב"ן שמא מת השבוי, אם כן היה לנו להוריד אפוטרופוס, משום שמא מת השבוי ושל קטן הם]. אך הנה כבר נתבאר בהערה [לעיל לח ב], שבריטב"א מבואר שני טעמים להעדפת הקרוב, או משום שלא יצטרכו לטרוח שוב להעמידו אם ישמעו שמת השבוי, או משום החשש שיפסיד את הנכסים; ולפי זה יש לומר, שרש"י סובר כטעם ראשון בלבד, שהעדפת הקרוב הוא משום טירחת בית דין, ולכן סובר רש"י, שאם אי אפשר להוריד את הקרוב, כי אז מורידין איש נכרי; **אך ראה מה שיתבאר בזה בעמוד ב הערה 1 אות ב**; **וראה עוד** בעמוד ב הערה 9, מה שיש לבאר בשיטת רש"י כאן, שלא תיקשי מסוגיא דסבתא שם; וראה בטור סימן רפה שמורידים לו אפוטרופוס.

[972] א. כתב רש"י: "ולא קרוב הראוי לירש בנכסי קטן **לעשות ולאכול**:. וטוב להם להוריד איש איש נכרי, דלא מצי למטען בהו ירושה", ודקדקו האחרונים, שכל שאינו אוכל, אלא יורד בתורת אפוטרופוס, אין מניעה להורדת קרוב לנכסיו, [ומיהו בפוסקים - סימן רפה - לא מצאנו שיביאו את שיטת רש"י זו, והיא מובאת שם בשם הרשב"א בתשובה משם בעל העיטור; והב"ח כתב שם, שבמקום אחר כתב הרשב"א, שלא מצאנו חבר לשיטה זו של העיטור]. אבל הרא"ש ב"שיטה מקובצת" כתב: "אין הורדה [של קטן] לנכסי שבוי, דומה להורדה [של קרוב] לנכסי קטן, דכל נכסי שבוי היינו לאכול הכל, ולנכסי קטן **היינו** [אפילו] **לאפוטרופוס**", וכן כתב הרא"ש בסימן יד; והובאה שיטה זו בטור ושולחן ערוך סימן רפה ובנושאי כלים שם; וראה מה שיתבאר בהערה 16. ב. על מה שכתב רש"י כאן: "וטוב להם להוריד איש נכרי, דלא מצי למטען בהו ירושה", ראה בהערה 13, על מה שכתב רש"י שביש קרוב קטן "מוטב שיורידו להם איש נכרי", וכל מה שנתבאר שם שייך גם לדברי רש"י אלו. ומכל מקום צריך לומר לכאורה, שכוונת רש"י היא, במקום שאין בית דין יכולים למצוא לו אפוטרופוס בחינם, שהרי אפילו בגדול היינו מורידים אפוטרופוס אם לא ש"אפוטרופוס לדיקנני לא מוקמינן", ואם כן בקטן יש לבית דין לבקש לו אפוטרופוס, [ודוחק לומר שכוונת רש"י לאפוטרופוס]; ועל פי דרך זו נתבארו דברים גם בהערה 16, ראה שם; **אך ראה בעמוד הבא הערה 1 אות ב**.

ומפרשינן: **אין מורידין קטן לנכסי שבוי**, מאי טעמא? **דילמא מפסיד להו** [מתוך שקטן הוא שמא יפסיד את הנכסים].

ולא מורידין **קרוב מחמת קרוב לנכסי קטן**, מאי "קרוב מחמת קרוב"? **באחי מאימא**, אח מן האם של אחי הקטן מאביו.

ולא מורידין **קרוב לנכסי קטן**, מאי טעמא? **כיון דהקטן לא מחי** [אינו יודע למחות], **אתי לאחזוקי ביה** בקרקע ולומר שמחלק ירושתו מאביו הוא; [973] ומטעם זה אף קרוב מחמת קרוב אין מורידין, שמא יחזיק בה לצורך קרובו, לאמר: "מחלק ירושתו של קרובי הוא". [974]

---

[973] הקשו האחרונים [**על פי** מהר"ם שי"ף, ועוד]: מנין לפרש שהטעם הוא משום דילמא אתי לאחזוקי ביה, והרי יש לפרש את דברי רב הונא כך: אף דבעלמא מורידים את הקרוב לנכסי שבוי ולא מעמידים אפוטרופוס, זה דוקא בגדול ומשום ש"אפוטרופא לדיקנא לא מוקמינן", וכמבואר לעיל בגמרא; אבל בקטן מעמידין לו אפוטרופוס ולא קרוב, וכמבואר בגמרא, שאם לא סברת "אפוטרופא לדיקנני לא מוקמינן", היינו מעדיפים להוריד אפוטרופוס לנכסים!? [הקושיא מחוזקת יותר, לפי שיטת הטור בשם הרא"ש והר"ן בשם הרא"ה - הובא בהערה 11 לעיל אות ה ואות ו - שלדיקנני אין מעמידין אפוטרופוס אפילו אם ימצאוהו, ואם כן יש בין גדול לקרוב חילוק לדינא, שבגדול הקרוב קודם לאפוטרופוס, ואילו בקטן אפוטרופוס קודם לקרוב; אבל לשיטות הראשונים שגם בגדול אם ימצאו אפוטרופוס מעמידים לו, אם כן נמצא, שאין חילוק לדינא בין גדול לקטן, אלא שלגדול לא נמצא אפוטרופוס ולקטן נמצא, ולא ניחא לפרש כן בדברי רב הונא]; וראה מה שתירץ מהר"ם שיף, וראה עוד ב"שיטה מקובצת" בשם תלמידי הר"פ, [ויש לעיין, שהרי אפילו קרוב מחמת קרוב אין מורידין, וזה הרי ודאי משום דלא אתי לאחזוקי ביה].

[974] א. לעיל בהערה 14 נתבאר, שלשיטת רש"י אין מורידין קרוב לנכסי קטן, רק כשהוא יורד לאכול; ואילו לשיטת הרא"ש אין מורידין אותו לנכסי קטן אפילו בתורת אפוטרופוס; וראה ב"אוצר מפרשי התלמוד" [עמוד תשלה בשם "ויש מי שנימק", והוא מ"יד יוסף"], בדעת רש"י, שכל דין זה שאין מורידים קרוב לנכסי שבוי, הוא פרט מדיני הורדת קרוב לנכסי שבוי, שבנכסי קטן אין מורידין אותו, אבל בכל שאר מקומות מורידין אותו, [ראה שם ביאור הטעם בזה]. אך לכאורה מוכח לא כן, שהרי מבואר כאן, שאפילו קרוב מחמת קרוב אין מורידין לנכסי קטן, והנה הקרוב הזה לא בא לירד לנכסים מדין קרוב לנכסי שבוי, שהרי הוא אינו ראוי ליורשו, ומה שהוא בא לירד לנכסים, הוא משום מה שכתב רש"י, שמורידין איש נכרי לנכסי הקטן [ראה הערה 14], ומכל מקום מבואר שאין מורידין אותו מחמת קורבתו לקרוב, הרי מבואר שלא נחלקו רש"י והרא"ש, אלא באפוטרופוס שאינו אוכל, אבל כשהוא אוכל, אפילו אם שלא מתורת קרוב הוא בא לירד אלא כשאר אריסים, אין מורידין אותו לכולי עלמא.

ב. כבר נתבאר בהערה 13 והערה 14, שלפי מה שכתב הריטב"א בטעם שמעדיפים את הקרוב על פני הרחוק בכל נכסי שבוי, שהוא מחמת שלא יפסידם, אם כן אף בנכסי קטן שאין בית דין מורידין את הקרוב, אין הם מורידים איש נכרי, שהרי יש לחוש שיפסידם, אלא דוקא אפוטרופוס מורידין לו; ומה שכתב רש"י שמורידים נכרי, הוא או משום שהוא סובר כהרמב"ן, שהעדפת הקרוב הוא משום שהקרוב מעכב, או שלדעת רש"י העדפת הקרוב אינה משום חשש הפסד, אלא משום טירחת בית הדין. ולפי זה העירו אחרונים, שהרא"ש הסובר שאין מורידין קרוב אפילו בתורת אפוטרופוס מוכרח הוא לשיטתו, דהנה הרא"ש בסימן יב כתב בהדיא שדוקא קרוב מורידין בכל מקום לנכסי שבוי "אבל אריס אין בית דין מורידין, דחיישינן שמא יכסיף הקרקע", ואם כן לשיטתו בהכרח שהקרוב מחמת קרוב אינו בא לירד בתורת אריס נכרי אלא בתורת אפוטרופוס, ומכל מקום אין מורידין אותו, הרי מבואר שאפילו בתורת אפוטרופוס אין מורידין קרוב; והרשב"א [בתשובה, הובאו דבריו בהערה 14, שהביא את השיטה החולקת] לשיטתו הוא, שהוא הרי סובר כשיטת הרמב"ן, שהעדפת הקרוב אינה משום חשש הפסד [ואדרבה הקרוב מפסיד יותר, וכמבוארת שיטתו לעיל בהערות לעיל לח ב], ואם כן שפיר יש לומר שהקרוב מחמת קרוב לא בתורת אפוטרופוס הוא בא לירד, אלא בתורת אריס נכרי מאחר שאין קרוב שיעכבנו מלירד, ולכן אין מורידין אותו, אבל אילו היה בא לירד בתורת אפוטרופוס יש לומר שבאמת היו מורידים אותו.

אמר רבא: **שמע מינה מדרב הונא**, שאמר: אין מורידין קרוב לנכסי קטן, ומשמע: הא אדם נכרי מורידין, ואין חוששים שיטען ויאמר: "אביו של קטן מכרה לי", ויבקש להאמינו כדין המחזיק שלש שנים בקרקע שנאמן לומר "קניתיה": [975]

אין מחזיקין בנכסי קטן, כלומר: האוכל שלש שנים בפני קטן, אין חזקתו בפניו מועילה להאמינו בטענת קניתיה מאביו -

דף לט:

ואפילו הגדיל הקטן לאחר שכבר ישב זה בקרקע, והוסיף להחזיק עוד שלש שנים בפניהם, אין זו חזקה.

ואף פרט זה מוכח מדברי רב הונא, שאם לא כן, איך מורידים נכרי לקרקע של קטן, והרי יש לחוש שמא יהא בידו משיגדיל, ויטעון "אתה מכרתו לי משגדלת, ואכלתים שני חזקה". [976] והוסיף רבא ואמר:

א. **ולא אמרן** דאין מורידין קרוב לנכסי קטן, **אלא באחי דאבא** [אח מאב] הבא לירד לנכסי הקטן בשדה שהיתה בחזקת אביו עד שמת, **אבל באחי דאמא** [אח מאם] **לית**

[975] כמבואר דין זה בפרק שלישי בבבא בתרא, והטעם מבואר שם בגמרא ל א, שהוא משום שאין דרך אנשים לשמור שטרותיהם יותר משלש שנים כשישבו בקרקע זמן כזה בלי מחאת בעל הקרקע; ובגדר הדברים, יש אומרים שתקנת חכמים היא, היות ואין דרך בני אדם לשמור שטרותיהם יותר משלש שנים; ויש אומרים, שהיות והחזיק בקרקע ולא מחה בעל הקרקע, בהכרח ששל המחזיק היא, שאם לא כן היה מוחה בעל הקרקע; וראיה זו היא אף קודם שלש שנים, אלא שעד שלש שנים, היות ואין בידו שטר מכירה, הרי זה ראיה שאין הקרקע שלו.

[976] א. הדברים צריכים ביאור: הרי מה שאנו דנים שיועיל חזקה משהגדיל, היינו משום שיש לומר, כשאכל שני חזקה בפני קטן, אכן אינה חזקה, כי קטן אינו יודע למחות, אבל משאכלה שלש שנים כשהוא גדול, היה לו למחות. ואם כן האיך מוכח מרב הונא שאין אנו אומרים כן, והרי יש לומר שאכן סברא זו נכונה, ומטעם זה גופא אין לנו לחוש לחזקה שיחזיק בפני הקטן שהגדיל, כי הקטן ימחה בו, שהרי מה שאנו מורידים לנכסי גדול, הוא משום שהגדול ימחה בו, ואם כן הוא הדין קטן, והיכן מבואר בדברי רב הונא לא כן!? וכבר הקשה כן הרא"ש ב"שיטה מקובצת": "ומיהו קשה לפירוש הקונטרס, דהיכי דייק מרב הונא דאין מחזיקין משיגדיל, דילמא לעולם כשיגדיל מחזיקים, דלכי יגדיל ידע למחויי, וליכא למיחש למידי; וכי תימא דפשיטא לן דלא ידע, אם כן בלאו רב הונא ידעינן דאין מחזיקין, כיון דלא ידע למחויי", **וראה** מה שכתב שם. ב. ביאור ראיית הגמרא מדברי רב הונא שאין מחזיקין בנכסי קטן, נתבארה על פי רש"י; וכן כתב הריטב"א: "פירוש, מדקאמר שאין מורידין קרוב לנכסי קטן, הא רחוק מורידין, ולא חיישינן דילמא יחזיק בהו כשיגדיל ויאמר אתה מכרתו לי; ואם תאמר: למא לן למיפשטא מהכא, הא שמעינן לה מדקיימא לן [בכל מקום] דמוקמינן אפוטרופוס ליתומים!? ויש לומר דאי מהתם ליכא למשמע, דכיון שהאפוטרופוס אינו אוכל כלום בנכסים, והקטן ניזון ומתפרנס מהם, פשיטא דאין לו חזקה, מה שאין כן בזו שמורידין רחוק לנכסים לעבוד ולאכול, ואין הקטן מתפרנס עמו מן הקרקע ההוא". ומבואר מדבריו, שבנכסי קטן מעמידים איש אריס נכרי, ולא אפוטרופוס, [וכוונתו היא מסתמא כשאין מוצאים אפוטרופוס, כי אם מוצאים ודאי יעמידו אותו, שהרי אפילו לדיקנני היו מעמידים אפוטרופוס, אם לא ש"אפוטרופא לדיקנני לא מוקמינן"]. ולכאורה תמוה: הרי שיטת הריטב"א היא, שבאריס רחוק יש חשש להפסד הנכסים, ואם כן איך מורידים אריס נכרי לנכסי הקטן, והרי יש לחוש שמא יפסידם. ובהכרח צריך לומר בשיטת הריטב"א, שאם כי בעלמא מורידין קרוב ולא רחוק כי הנכרי חשוד להפסיד את הנכסים, היינו דוקא כשיש קרוב להוריד אליו את הנכסים, אבל לא אמרו מחמת טעם זה שתהיה השדה בורה וחריבה, ולכן כאן - שאת הקרוב אין מורידין - בהכרח מורידים אנו אריס נכרי לנכסים [כשאין בית דין מוצאים אפוטרופוס שיעשה כן בחינם], וצריך תלמוד.

לן בה, להורידו לקרקע שהיתה בחזקת אביו קודם שמת, כי אינו יכול לטעון ירושה בקרקע, שהרי אינו קרוב של האב.

ב. **ואחי דאבא נמי לא אמרן** שאין מורידין קרוב, **אלא בארעתא** [בקרקעות], **אבל בבתי** [בבתים] **לית לן בה**, כי על בית אינו יכול לטעון שלחלקו בא, שהשכנים יודעים שלחלקו של קטן באו.

ג. **ובארעתא נמי לא אמרן** שאין מורידין את הקרוב, **אלא דלא עביד עיטדא** [שלא נעשה שטר חלוקה כשמת האב], **אבל עביד עיטדא קלא אית לה**, קול יש לחלוקה שנעשית בשטר, והכל יודעים שלחלקו של קטן באו, ולא לנכסי אחיו.

ואולם הגמרא דוחה את דברי רבא: **ולא היא** כמו שאמר רבא! אלא:

לא שנא אחי דאבא, ולא שנא אחי דאמא אין מורידין, ואף שקרקע זו מאביו באה לו לקטן, ואין זה יכול לטעון שלחלקו באו, שהרי אינו קרובו של האב, מכל מקום שמא יטעון של אמי היו, ואבי שהיה מוחזק בה, היה עושה כן משום זכותו באכילת פירות נכסי מלוג, אך משמת חזרה הקרקע לאמי, ואני ירשתיה.

וכן **לא שנא ארעתא, ולא שנא בתי, ולא שנא עביד עיטדא, ולא שנא לא עביד עיטדא, לא מחתינן** [אין מורידין]. [977]

מעשה ב**ההיא סבתא דהויא לה תלת בנתא, דאישתבאי איהי וחדא ברתא; ואידך תרתי בנתא: שכיבא חדא מינייהו, ושבקה ינוקא.**

[מעשה בזקנה שהיו לה שלש בנות, ונשבתה היא ואחת מבנותיה; ומן שתי הבנות הנוספות: האחת מתה והשאירה בן קטן, והשלישית כאן].

אמר אביי: היכי נעביד [כיצד נעשה] לנכסי הסבתא? **לוקמינהו לנכסי** דסבתא **בידא דאחתא** [נוריד לנכסים את האחות שלפנינו], וכדעת רבן שמעון בן גמליאל שמורידין קרוב לנכסי שבוי. [978] זה אי אפשר, שהרי יש לחוש: **דלמא שכיבא סבתא** [שמא מתה הזקנה] [979] והבת השבויה עדיין חיה, וירש הקטן שליש מנכסיה [עם שתי דודותיו], או

[977] כתבו התוספות שרק לגבי יתומים החמירו, אבל בכל מקום אנו אומרים, שעיטדא קלא אית לה, וכמו שהוכיחו.

[978] שהרי הלכה כמותו, היות ושמואל אף הוא סובר כן, והלכתא כשמואל בדיני.

[979] א. נתקשו התוספות: למה לא מעמידים את הסבתא בחזקת חיה!? ותירצו התוספות בשני אופנים: האחד: גבי יתומים החמירו; השני: היות ועשו להם יסורים חוששים יותר שמא מתו. והתוספות דחו אפשרות לפרש שהסבתא הגיעה לגבורות, ובכי האי גוונא חוששים למיתה, כמבואר בגיטין כח א; שהרי בהמשך הסוגיא [ראה הערה 6] מוכרח, שגם לבת חששו שמא מתה, ואם תאמר שאף היא הגיעה לגבורות, אם כן יש לנו לומר באמה: "כיון דאיפליג איפליג" [היות ונתפלג משאר בני אדם בזיקנה, שוב חוששים אנו שיפליג עוד בזקנה], ואין לחוש למיתה, וכמבואר בגיטין כח א; והיינו משום שהתוספות סוברים כרש"י בגיטין כח א, שמגיל תשעים אומרים: "כיון דאיפליג איפליג". והריטב"א כתב כאן ליישב בשלשה אופנים: האחד: שתיהן הגיעו לגבורות, ואין אומרים: "כיון דאיפליג איפליג" אלא מגיל מאה, [כפשטות משמעות הגמרא שם]. השני בשם השר מקוצי: בשבוי חיישינן

שמא מתה אף בתה שנשבתה עמה, והוא יורשה יחד עם דודתו, [ונמצא שיש לו סך הכל חצי מנכסי הסבתא], והרי **אין מורידין קרוב לנכסי קטן**.

שמא תאמר: **נוקמינהו לנכסיה בידא דינוקא** [נעמיד את הנכסים בידי הקטן]?

אף זה אי אפשר, כי **דלמא לא שכיבא סבתא** [שמא לא מתה הסבתא], [980] ושלה הם הנכסים, **ואין מורידין קטן לנכסי שבוי**.

אמר אביי, **הלכך** כך נעשה:

פלגא יהבינא לה לאחתא [לחצי מן הנכסים מורידים את האחות שלפנינו], כי ממה נפשך יכולה היא לירד, שאם מתו הסבתא והבת, הרי היא יורשת את חצי נכסי הסבתא, ואם שתיהן לא מתו, או שמתה רק אחת מהן, הרי מורידין קרוב לנכסי שבוי.

ואילו על אידך פלגא [מחציתם השניה של הנכסים], שיש לחוש שמא של קטן הם, כי שמא מתו הן הסבתא והן הבת, [981] **מוקמינן ליה אפוטרופא לינוקא** [מעמידים אפוטרופוס לקטן].

רבא אמר: **מגו דמוקמינן אפוטרופא לפלגא**, **מוקמינן ליה אפוטרופא לאידך פלגא** [היות ובלאו הכי מעמידים אפוטרופוס למחצית הנכסים, יעמוד הוא אף על המחצית

למיתה, "דשבי כולהו איתנהו ביה כדאיתא בבא בתרא ח ב". השלישי בשם הרמב"ן: "דשאני הכא דנכסי דיתמי כדשבויין נינהו, שהם בידו בית דין, וחיישינן כל מה דאפשר למיחש, ומתקנינן כל מאי דאפשר לתקוני"; ולשון הרמב"ן בגיטין כח א הוא: "כיון דאפשר (והבן) [והדין] מוטל על בית דין, אין נזקקין לו לתקנו אלא לגמרי, וחוששין לכל דבר, שלא יצא דבר שאינו מתוקן מתחת ידיהם"; ובתירוץ ראשון כתב כתירוצו השני של הריטב"א. וראה עוד ברמב"ן בתחילת הסוגיא, לפי שיטתו, שהקרוב מעכב מלהוריד אחרים לנכסים משום שמא מת, שכתב: "ואם תאמר: למה שומעין לו לקרוב משום שמא מת, והא קיימא לן דלמיתה לא חיישינן!? לא קשיא, דשאני הכא שהנכסים אינם ברשות שום אדם, והבעלים לא עשו אותנו שלוחיו, ומשום תקנה הוא שנזקקין להם, וכיון שהקרוב טוען ואומר: "אני נפסד בתקנה זו, ואי אפשי בה", שומעין לו, שאפשר שהדבר כן; והיינו נמי דאמרינן לקמן: "דילמא שכיבא סבתא", וחיישינן נמי דילמא שכיבא ברתא, דלא מזדקקינן למעבד תקנתא לנכסים, שיהא בהם שום חשש כלל של הפסד". [ב. דקדקו התוספות מלשון הגמרא: "לוקמינהו לנכסי בידא דאחתא, דילמא שכיבא סבתא", שאם היינו בטוחים שלא מתה הסבתא, כי אז אכן היינו מעמידים את הכל ביד האחות, וראה שם שביארו, למה אין נותנים לקטן על ידי אפוטרופוס; ואולם עדיין צריך ביאור: למה נעמיד את הכל בידי האחות, והרי בכל מקום שמורידים קרוב לנכסי שבוי, היינו קרוב הראוי ליורשו; אבל האחות הזו אין לה שום צד בירושה יותר מחצי, ואם כן למה יורידוה!?].

[980] כתב הריטב"א, שאפילו אם היינו יודעים שמתה הסבתא, כל שלא ידענו שמתה בתה, לא היינו מורידים קטן לנכסים, משום חלק הבת השבויה שהיא יורשת את הנכסים; ומה שנקטה הגמרא "דילמא לא שכיבא סבתא", היינו משום, שבאופן זה לכל הנכסים אי אפשר להוריד קטן, ואילו אם מתה הסבתא הרי שליש מן הנכסים שלו הם.

[981] מבואר מדברי הגמרא, שאנו חוששים שמא מתה הבת השבויה; ומכאן הוכיחו התוספות שלא כמו שרצו לומר בטעם הדבר שאין מעמידים את הסבתא בחזקת חיה [וכמו בעל שנסע למדינת הים ושלח גט, שמעמידים אותו בחזקת חי), שהוא משום שכבר הגיעה לגבורות, [וכפי שהובא בהערה לעיל], שהרי אם כן נצטרך לומר שאף הבת הגיעה לגבורות, ולכן חוששים שמא מתה, ואם הגיעה הבת לגבורות, הרי שאמה כבר הגיעה לגיל מופלג, שיש לנו לומר "כיון דאיפליג איפליג", ולהעמידה בחזקת חי, כמבואר בגמרא גיטין כח א; **וראה הערה 4**.

השניה של הנכסים]. [982]

לסוף שמעו דשכיבא סבתא [לאחר זמן שמעו שמתה הסבתא], ועל בתה שנשבתה עמה לא שמעו.

אמר אביי, כך נעשה:

חד **תלתא יהבינן לה לאחתא** [שליש אחד מנכסי הסבתא יש לתת לאחות שקיימת לפנינו] כי שלה הם, שהיא יורשת שליש מנכסי הסבתא.

וחד **תילתא יהבינן ליה לינוקא** [שליש מן הנכסים ניתן לקטן על ידי אפוטרופוס] שהרי שליש מנכסי הסבתא שלו הם.

ואידך תילתא [והשליש הנוסף] שספק של מי הם, אם של הבת השבויה כי לא מתה, או שמא מתה אף היא, ומתחלק השליש בין הקטן והבת הקיימת, כך נעשה בהם:

יהבינן דנקא לאחתא [נוריד את האחות הקיימת לשתות מכל הנכסים שהוא חצי השליש], שהרי ממה נפשך יכולה היא לירד, שאם מתה אחותה הרי שלה הם, ואם לא מתה, הרי היא הקרוב הראוי ליורשה, שמורידין אותו לנכסי שבוי.

ואילו **אידך דנקא** [השתות הנוסף שהוא חצי השליש הנותר], שספק הוא שמא של קטן הם, ואין מורידין קרוב לנכסי קטן, **מוקמינן ליה אפוטרופא לינוקא** [מורידים לו אפוטרופוס בשביל הקטן]. **רבא אמר**:

מגו דמוקים אפוטרופא לדנקא, מוקמינן נמי אפוטרופא לאידך דנקא, וכסברת רבא דלעיל. [983] מעשה **במרי בר איסק**, **דאתא ליה אחא מבי חוזאי** [בא אליו אדם מהמקום

---

[982] ואם תאמר: אם כן בכל מקום שמורידין קרוב לנכסי שבוי, נאמר שהיות ומורידים אפוטרופוס לקצור וכמבואר בגמרא לעיל, אם כן נורידנו גם לעבוד את הנכסים!? וכתב הריטב"א, שכוונת הגמרא היא, כי על כל חלק וחלק יש לומר דשל קטן הוא, וממילא אין כאן אפוטרופא לדיקנני כלל, מה שאין כן לעיל.

[983] **הרחבה בסוגיא דסבתא**: א. **כתב הרשב"א** לעיל לח ב ד"ה ומסתברא, שבכל מקום מעדיפים להעמיד אפוטרופוס מאשר להעמיד קרוב, והביא לזה ראיה גם מסוגייתנו, מדאמרינן מגו דמוקמינן:; [ומה שבכל מקום אין מעמידים אפוטרופוס הוא משום ד"אפוטרופא לדיקנני לא מוקמינן"]. **וכתב עוד שם** [נכתב **על פי** לשונו]: ומיהו דוקא כשלא שמעו בו שמת, אבל שמעו בו שמת, שומעין ליורש ואף על גב שאר רוצה לירד בו בתורת אפוטרופסות, "משום **דכיון ששמעו בו שמת כיורש ממש חשבינן ליה**", והראיה ממשה שאמר אביי כש"**שמעו** דשכיבא סבתא", שנותנים שליש לקטן, הרי שאף על גב שאין מורידין קטן לנכסי שבוי, כאן כיון ששמעו בה שמתה מורידין, דכודאי יורש חשבינן ליה; ואף רבא שנחלק על אביי באותו שתות של האחות שנשבתה, ואמר שהיות ומעמידים אפוטרופוס לשתות, מעמידים גם לשתות השני, מכל מקום רק באותו שתות שמחמת האחות אמר שיעמידו אפוטרופוס כיון שלא שמעו בה שמתה, "אבל בתילתא לא מוקמינן אפוטרופא, משום דשמעו בסבתא שמתה"; כלומר: היה לנו להעמיד אפוטרופוס על כל הנכסים, כי שמא לא מתה הסבתא ועדיף להוריד אפוטרופוס לנכסים מאשר להוריד את האחות ואת הקטן; [וראה ב"חידושי הר"ן" בעמוד א ד"ה ולענין שהביא את הדברים משם הרשב"א באופן שונה קצת, וצריך תלמוד]. ב. **אך ראה בריטב"א לעיל לח ב**, שכתב: "**בששמעו בו שמת** כולי עלמא לא פליגי דמורידין, פירוש: בששמעו בו שמת אפילו שלא בעדות ברורה, דאף על גב דאין יורשין יורדין לנחלה אלא בעדות ברורה, הכא **לאו בתורת ירושה נחית**, אלא שיעבוד אותן כאחד מאריסי העיר, הילכך בשמיעה כל דהו סגי, בעד אחד או או קול דלא פסיק סגי, כיון דאפשר שהקול אמת והנכסים שלו, ומתוך כך גם יעבדם ולא יפסידם, כולי עלמא לא פליגי דמורידין אותו". **ואכן ראה בריטב"א** כאן שכתב: "**פירוש** - שמעו

הנקרא "חוזאי", וטען שאחיו של מרי בר איסק הוא]. [984] **אמר ליה** אותו אדם למרי בר איסק: **פלוג לי** [תן לי חצי מירושת אבינו].

אמר ליה מרי בר איסק לאותו אדם: **לא ידענא לך**, איני מכיר אם אתה הוא אחי.

אתא [בא] אותו אדם **לקמיה דרב חסדא** לשאול בדינו?

אמר ליה רב חסדא לאותו פלוני: **שפיר קאמר לך** [יפה אמר לך] מרי, כלומר: אין רמאות בדבריו, כי אכן אפשר שאינו יודע אם אחיו אתה אם לאו, ומשום שכשיצא מאצלך לא היה לך חתימת זקן, ועכשיו יש לך -

וכעין **שנאמר** כשבאו אחי יוסף למצרים ועמדו לפני יוסף: "**ויכר יוסף את אחיו, והם לא הכירוהו**", **מלמד שיצא** יוסף מבית יעקב **בלא חתימת זקן** [כי בן שבע עשרה שנה

שמת הסבתא - **בעדות ברורה**, דאי לא היכי יהבינן מידי לינוקא, דהא אין מורידין קטן לנכסי שבוי, ואף על פי ששמעו בו שמת, אלא ודאי כדאמרן"; [ולכאורה היה יכול להוכיח כן הריטב"א גם מכח קושיית הרשב"א]. ג. **והעירו האחרונים**: דהנה לשון הגמרא לעיל לח ב, הוא: "שבוי שנשבה, רב אמר אין מורידין קרוב לנכסיו, שמואל אמר: "מורידין קרוב לנכסיו; בששמעו בו שמת כולי עלמא לא פליגי שמורידין, כי פליגי בלא שמעו בו שמת", ולשון הגמרא משמע, שמאותו טעם שסובר שמואל שמורידין בלא שמעו בו שמת, מודה רב בשמעו בו שמת; ולפי מה שנתבאר אכן הדבר כן, שלפי דעת הריטב"א, שהורדת הקרוב לפי שמואל אינה מתורת ירושה [כמובא לעיל כמה פעמים בהערות] אלא משום שהוא טוב יותר לאחזקת הנכסים, אף בשמעו בו שמת אינו מתורת ירושה, אלא שבזה מודה רב שאין לחוש לפסידא, וכפי שנתבאר; ואילו לדעת הרשב"א הסובר שירידת הקרוב לנכסים היא מתורת ירושה [כמובא בהערות לעיל משמו], ומכחה מונע הוא את בית הדין מלהוריד רחוק לנכסים, הרי הוא סובר שבשמעו בו שמת כולי עלמא מודים שבתורת ירושה הוא יורד, והיינו שבזה מודה רב שמחזיקים אנו למת בודאי, כמו שלפי שמואל יכול הוא לטעון "שמא יורש אני". ד. **כתב הרמב"ן** בתחילת הסוגיא, שלדעת הסובר שמורידין קרוב לנכסי שבוי "**זה הקרוב בתורת ירושה הוא רוצה לירד בנכסים - כדמוכחא שמעתא**", וסתם ולא פירש מאין הוכחתו, [והריטב"א באמת חולק, כמבואר לעיל בהערות]; וראה מה שנתבאר בזה בהערות לעיל לח ב הערה 11. ויש לפרש עוד את כוונתו, שמדברי הגמרא כאן: "מוקמינן ליה אפוטרופא **לינוקא**" למד כן הרמב"ן, שהרי משמע שהקטן **תובע** לירד לנכסים, אלא מתוך שאין הדבר ודאי שמת השבוי, לכן אין הוא יורד בעצמו אלא על ידי אפוטרופוס, [וכן מבואר בתוספות ד"ה מוקמינן שפשטות הגמרא הכי משמע]; וזה ניחא אם הקרוב יש לו זכות תביעה בנכסים, ואפילו שלא שמעו בו שמת; אבל אם אין הקרוב יורד בתורת ירושה, היה לגמרא לומר: "מוקמינן אפוטרופא", דהיינו, כיון שאי אפשר להוריד את הקרובים, לכן מעמידים אפוטרופוס לתחזק את הנכסים; ועוד יש לומר, שהוקשה לרמב"ן אפילו אם לא נדקדק את הלשון: "אפוטרופא לינוקא", דמכל מקום למה מורידין כלל אפוטרופוס ולא אריס רחוק, כי הרמב"ן אינו סובר שיש חשש באריס רחוק שיפסיד את הנכסים; ועוד הרי "אפוטרופא לדיקנני לא מוקמינן". ה. ושיטת הריטב"א הסובר בכל הסוגיא שאין הקרוב יורד בתורת ירושה כלל, צריכה לימוד ממה דמוקמינן "אפוטרופא לינוקא"; ואין לומר שרק כאן חיישינן למיתה משום ששניהם הגיעו לגבורות, וכתירוץ הראשון של הריטב"א בטעם דאמרינן: "דילמא שכיבא סבתא"; שהרי הריטב"א הביא עוד תירוצים בטעם דחיישינן למיתה, ומשמע שמסכים להם; וראה בתוספות ד"ה מוקמינן, ובמה שהקשה ה"פני יהושע" על דבריהם, הובא בהערות ל"חברותא" שעל התוספות, ובמה שנתבאר שם. ו. וראה עוד ברש"י לעיל בעמוד א גבי "אין מורידין קטן לנכסי שבוי", שכתב: ":. ומוטב שיורידו להם איש נכרי", ומשמע שמורידין לו אריס נכרי ולא אפוטרופוס, וקשה: במה שונה דין זה מדין סוגייתנו, שמורידים אפוטרופוס לחלק הקטן!? וראה באמת בטור סימן רפה, שבקרוב קטן מורידים אפוטרופוס; וכל זה צריך תלמוד.

[984] פירש רש"י: "שהלך אביו לבי חוזאי, ונשא שם אשה, וילדה לו את זה, וחזר מרי לכאן, וירד לנכסי אביו, ובא זה אחריו לזמן מרובה ותבע חלקו". וכתב הריטב"א לפרש דבריו, שבהכרח ראה מרי בר איסק את אחיו, שהרי הגמרא מדמה את זה ליוסף שיצא מאחיו, שלא הכירוהו רק משום שהיה עם זקן, הרי שעל כל פנים ראה מרי בר איסק את אחיו בלא חתימת זקן; וראה עוד מה שכתב הריטב"א לפי זה בביאור המשך הגמרא "הכא מי ידע דליחיל", דמשמע לכאורה לא כן, ויובא לקמן בהערות; וראה עוד בריטב"א שם ביאור אחר בענין שלא כפירוש רש"י.

היה], **ובא** [כלומר: כשבאו אחי יוסף אליו, היה] **בחתימת זקן**; ולכן לא ידעו שהוא יוסף, ואילו יוסף הכיר את אחיו שהיו חתומי זקן כשיצא מהם. [985]

ולפיכך **אמר ליה** רב חסדא לאותו אדם: **זיל אייתי סהדה דאחוה את** [לך והבא עדים שאחיו אתה].

אמר ליה אותו אדם לרב חסדא: **אית לי סהדי**, **ודחלי מיניה דגברא אלימא הוא** [יש עמי עדים המעידים על אחוותנו, אלא שדא עקא, יראים הם להעיד נגד מרי כי אדם אלים הוא].

כששמע כן רב חסדא, **אמר ליה** רב חסדא **לדידיה** [למרי]: אם כן **זיל אנת אייתי** הנך **סהדי** שהביא האח, כדי שיעידו **דלאו אחוך הוא** [לך אתה והבא את אותם העדים שאומר אחיך שהם מעידים על אחוותכם, לך אתה והביאם שיעידו כמוך], או תביא עדים אחרים.

אמר ליה מרי לרב חסדא: וכי אטו **דינא הכי**, והרי קיימא לן: **המוציא מחבירו עליו הראיה**, ומן הדין, שאדם זה הבא להוציא ממני, יביא ראיה שהוא אחי, ולמה מטיל אתה את חובת הראיה עליי?

אמר ליה רב חסדא למרי: **הכי דיינינא לך ולכל אלימי דחברך** [כך אני דן לך ולכל האנשים האלימים כמוך]! [986]

אמר ליה מרי לרב חסדא - והרי אם אלים אני ושולט על העדים שהביא אחי - **סוף סוף** וכי **אתו סהדי ולא מסהדי** כמותי [וכי לא יבואו העדים להעיד כמוני משום יראתם ממני], ואם כן מה תועלת יש בהבאת העדים שיעידו כמותי!?

אמר ליה רב חסדא: לזו איני חושש, כי **תרתי לא עבדי** [שתים לא יעשו], שלא להעיד למי שמבקשם להעיד עבורו, ועוד להעיד בהיפוך לטובת הצד הנתבע. [987]

לסוף אתו סהדי דאחוה הוא [לאחר זמן באו עדים שהעידו על אחוותו של אותו אדם]; ונפסק הדין לתת לו מחצית מהנכסים.

---

[985] כתבו התוספות: הוא הדין אם יצא בחתימת זקן, שאינו נאמן לומר "אחיך אני", שאם לא כן, לא שבקת חיי לכל העשירים, שכל אחד יאמר לו "אחיך אני", וכמבואר גם במשנה בבבא בתרא קלד א: "האומר זה אחי אינו נאמן"; ומה שהוצרכו כאן לענין חתימת זקן, הוא משום שמרי בר איסק לא אמר בודאות שאינו אחיו, אלא אמר שאינו מכירו, ולכן אם יצא בחתימת זקן הרי הוא נאמן, כיון שאין מרי בר איסק מכחישו; וראה ב"חברותא" שעל התוספות.

[986] תמהו התוספות: וכי כל אדם עשיר אלם, יהא צריך להביא עדים שאינו אחיו!? [וקצת נראה מדברי התוספות שאינו סובר כרש"י, שהודה מרי בר איסק שהיה לו אח, אלא שאינו יודע אם זה הוא האח, שהרי אם כן יש לומר שדוקא בכי האי גוונא אמר רב חסדא, ולא בשאר בני אדם הבאים וטוענים שהם אחים של עשיר אלם]. ותירצו התוספות: דשאני הכא, שאותו אח אומר שיש לו עדים המעידים כדבריו, אלא שהם יראים להגיד; ולכן אמר רב חסדא שיעשה עמהם שיעידו; וראה עוד המשך דבריהם.

[987] הקשה הריטב"א: סוף סוף יבואו ויאמרו שאין הם יודעים עדות בדבר זה!? וראה מה שכתב בזה.

אמר ליה אחיו של מרי לרב חסדא: **לפלוג לי נמי מפרדיסי ובוסתני דשתל** [יתן לי אחי אף את מחצית הכרמים וביתני האילנות ששתל בשדה המשותפת לשנינו].

אמר ליה רב חסדא למרי: **שפיר קאמר לך** אחיך, דהא **תנן** בבבא בתרא:

הניח האב **בנים גדולים וקטנים**, **והשביחו גדולים את הנכסים**, **השביחו לאמצע**, השבח מתחלק בין הגדולים שעבדו ובין הקטנים שלא עבדו.

דף מ.

[**וכן אמר רב**: [988] אפילו השביחו האחים את הנכסים בידים, וכמעשה זה ששתל האח, מכל מקום **השביחו לאמצע**, [שלא כדעת הסובר בבבא בתרא קמג ב, שלא אמרה המשנה שהשבח לאמצע, אלא כששבחו נכסים מחמת עצמן של נכסים].

אמר ליה אביי לרב חסדא:

מי דמי, וכי יש לדמות את נידון המשנה בבבא בתרא למקרה של מרי ואחיו!?

והרי **התם** - במשנה בבבא בתרא - **גדולים גבי קטנים ידעי**, יודעים הם שסופם של קטנים ליטול מחצית מהנכסים, ומתחילה כשעבדו **קא מחלי** גבי קטנים.

אבל **הכא** - גבי מרי ואחיו - **מי לידע** מרי שיש לו אח **דליחיל** על עבודתו!? [989]

אגלגל מילתא ומטא לקמיה דרבי אמי [נתגלגל הפסק [990] של רב חסדא ובא לפני רבי אמי].

אמר להם רבי אמי:

והרי **גדולה מזו אמרו** גבי קרוב היורד לנכסי שבוי שאין לו חלק בנכסים כלל, **דשמין להם כאריס**, **השתא דידיה לא יהבינן ליה**, כלומר: אם בקרוב היורד לנכסי שבוי, שהוא יורד לשדה על דעת שלכשיבואו הבעלים יטלו את שלהם, הרי הוא מקבל כאריס; זה שעשה והשביח לדעת עצמו [שהרי לא ידע שיבוא האח], וכי לא ניתן לו כאריס!? והרי

---

[988] הגירסא שלפנינו היא: "וכן אמר רבה השביחו לאמצע", ורש"י כתב שאין נראה לגרוס כלל משפט זה, ומשום שדין זה משנה היא, ומה טעם יש להביא מדברי האמוראים סיוע למשנה. וכתב רש"י, שיש מקום לגירסא זו, וכוונת הגמרא היא, שלדעת רב השבח הוא לאמצע, לא רק אם שבחו הנכסים מחמת עצמן של נכסים, וכמו שיש מי שסובר בבבא בתרא קמג ב, אלא אפילו אם השביחו הגדולים את הנכסים בידים ["מחמת עצמן של אחים"] - דומיא דמרי בר איסק - אפילו הכי השבח לאמצע; ומכל מקום אי אפשר לגרוס "רבה", משום שרבה היה תלמידו של רב חסדא, ולא יאמר רב חסדא שמועה משמו, אלא "רב" גרסינן. והתוספות פירשו את הגירסא שלפנינו, שכוונת הגמרא היא, שמעשה כעין זה בא לפני רבה, ופסק אף הוא, שהשביחו לאמצע.

[989] כתב הריטב"א [בתחילת הסוגיא], שלפי מה שמבואר ברש"י והובא בהערה לעיל, שיודע היה מרי בר איסק שיש לו אח בבי חוזאי, צריך לפרש את כוונת הגמרא, שלא היה יודע מרי בודאות בשעה שהשביח שיבוא אחיו ויתבענו, כי סבור היה מרי שאולי מת אחיו, או שלא יבוא לתובעו; וראה לשון רש"י כאן שכתב: "מי ידע, שיש לו אחים".

[990] נתבאר על פי התוספות.

כל שכן הוא שיש לתת לו כאריס. [991]

אהדרוה לקמיה דרב חסדא [החזירו את דברי רבי אמי לרב חסדא], **אמר להו** רב חסדא: **מי דמי** ירידת רמי לנכסי אחיו, לירידת קרוב לנכסי שבוי, והרי משני טעמים יש לחלק ביניהם:

התם - גבי ירידת קרוב לנכסי שבוי - הרי **ברשות** בית דין **נחית** [ירד הקרוב לנכסי השבוי ברשות בית הדין], ואילו **הכא** - ירידת מרי לנכסי אחיו - הלוא **לאו ברשות נחית** [לא שאל רשות מבית דין לירד לנכסי אחיו].

ועוד: הרי **קטן הוא** האח, ואף אם היה שואל רשות, לא היו מניחים לו, **דאין מורידין קרוב לנכסי קטן**. [992]

אהדרוה לקמיה דרבי אמי [חזרו ואמרו את דברי רב חסדא לרבי אמי].

אמר להו רבי אמי: כשסיפרו לי את המעשה **לא סיימוה קמי דקטן הוא** [לא הוסיפו לומר שאחיו של מרי קטן הוא].

מתניתין:

המפקיד פירות אצל חבירו ועירבן הנפקד עם פירותיו, **הרי זה** הנפקד כשמחזיר לו, **יוציא לו חסרונות**, [יפחית לו מהכמות שהפקיד אצלו] כפי מה שהם רגילים להחסיר, משום רקבון ועכברים, שהרי חסרו משל המפקיד כשם שחסרו משל הנפקד.

וכמה חסרונות יוציא לו:

לחיטים ולאורז: **תשעה חצאי קבין לכור**.

לשעורים ולדוחן: **תשעה קבין לכור**.

לכוסמין, **ולזרע פשתן**: **שלש סאין לכור**.

הכל לפי המדה, כלומר: לכל כור יוציא שיעור זה, ואם היו כמה כורים יכפיל את החסרון במספר הכורים.

והכל לפי הזמן, כלומר: השיעור האמור הוא לשנה אחת, ואם היו אצלו כמה שנים יכפיל את שיעור החסרון במספר השנים.

---

[991] נתבאר על פי משמעות לשון רש"י; [אך צריך ביאור, שהרי בגמרא לעיל לט א מבואר בטעם הדבר שנוטל כאריס, שהוא משום ד"תקינו ליה רבנן כי היכי דלא ליפסדינהו", ואם כן אדרבה תקנה זו שייכת יותר במי שיורד לכתחילה בשביל אחר מאשר מי שירד לצורך עצמו, ונתברר שאינו שלו] ; **וראה** מה שהקשה המהר"ם שי"ף, ומה שהביא שם מדברי הר"ן.

[992] א. נתבאר על פי רש"י שכתב: "הכא לאו ברשות נחית, כשירד זה לתוכו לא נמלך בבית דין, ועוד, אם בא לימלך לא היו מורידין אותו"; ובתוספות הרא"ש כתב: "הכא לאו ברשות נחית, פירוש, לא נמלך בבית דין כשירד, ועוד, אפילו אם תמצא לומר דלא בעי רשות בית דין, כדקתני לעיל [לח ב]: היורד לנכסי שבויין, אין בית דין מוציאין אותם מידו, הכא קטן הוה, ואין מורידין קרוב לנכסי קטן, הילכך שלא ברשות ירד, ואין שמין לו כאריס". והריטב"א הקשה על רש"י: "דכי לא ירד ברשות בית דין לא הפסיד כלום, וכדקתני לעיל היורד לנכסי נטושין אין מוציאין מידו", וראה מה שכתב בזה.

אמר רבי יוחנן בן נורי לחלוק על שיטת חכמים שאמרו: "הכל לפי המדה":
וכי מה אכפת להן לעכברין מה היא הכמות שהם אוכלות ממנו!? **והלא אוכלות** הן **בין מהרבה ובין מקמעא** אותו שיעור; כלומר: שיעור חסרון זה אינו משתנה בין כור אחד לעשרה כורין, שאם זה הוא שיעור אכילתן בשנה, לא יאכלו יותר משום שיש שם עשרה כורין. [993]
אלא אינו יוציא לו חסרונות אלא לכור אחד בלבד, כשיעור החסרון של כור, יוציא אפילו כשהפקיד אצלו כמה כורים. [994]
רבי יהודה אומר: אם היתה מדה מרובה, אם הפקיד אצלו מידה מרובה שהוא עשרה כורין בימות הגורן בקיץ כשהחטים יבשות, והוא מחזיר לו את הפקדון בימות הגשמים, כי אז **אינו מוציא לו חסרונות** כלל, **מפני שמותירות** [תופחות], ויתרון זה משלים את החסרון שנחסרו; כלומר: החיסרון שעל ידי אכילת עכברים מעשרה כורין אינו אלא כשיעור של שנים ושלשה כורין, ותפיחת החיטים של עשרה כורים משלים חסרון זה. [995]

גמרא:

שנינו במשנה: לחטים ולאורז תשעה חצאי קבין לכור:
ותמהינן: והרי **אורז טובא חסר**, מחסיר הוא יותר מן השיעור ששנינו במשנה!? [996]
אמר תירץ **רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: באורז קלוף שנו**, ובאורז קלוף אכן השיעור הוא כפי שנתפרש במשנתנו.
שנינו במשנה: **לכוסמין ולזרע פשתן, שלש סאין לכור**:

---

[993] א. ואם תאמר: הניחא בחסרון שהוא משום עכברים, אבל הרי החסרונות שהוזכרו במשנה אינם רק משום עכברים, אלא גם משום רקבון, וכמבואר למעיין היטב בלשון רש"י לעיל לח א ד"ה אבודין, וד"ה בכדי חסרונן. וכתב הראב"ד הובא ב"שיטה מקובצת", שרבי יוחנן בן נורי סובר, שהחסרון חציו משום עכברים וחציו משום רקבון, ואכן לא נחלק רבי יוחנן בן נורי אלא על חצי החסרון שהוא אינו מכפל, אבל על חצי החסרון שהוא משום רקבון, מודה רבי יוחנן בן נורי שהוא מכפל במספר הכורים. ב. הביאו התוספות ועוד ראשונים מדברי הירושלמי, שסברת חכמים היא, משום ד"הני עכברי רשיעי נינהו, כד חמיין עיבור, לא מסתיהו דאכלי, אלא קריין לחבריהון דאכלין עמהון, [העכברים הללו רשעים הם, וכאשר רואים הם תבואה, לא דיים שהם אוכלים, אלא קוראים הם לחבריהם שיאכלו עמהם] ".

[994] א. תמהו התוספות, דמשמע שיוציא לו חסרון זה, רק אם הפקיד אצלו כור או יותר, ולכאורה לפי סברת רבי יוחנן בן נורי, יש לו להוציא שיעור שוה כשהפקיד אצלו פחות מכור או כור!? ותירצו, שהעכברים צריכים ריוח להיטמן בתוכה. ומכל מקום - הוסיפו התוספות - כשהפקיד אצלו פחות מכור, מודה רבי יוחנן בן נורי שמחסרים באופן יחסי, שהרי אי אפשר שלא יתחסרו בפחות מכור כלל; וראה ב"חברותא" שעל התוספות.

[995] נתבאר על פי רש"י שפירש כן על פי מסקנת הגמרא. ומלשון רש"י שכתב: "הלכך נפיחתו משלמת חסרון המגיע לשני כורים או שלשה שהעכברים אוכלים", משמע שרבי יהודה סובר לא כרבנן ולא כרבי יוחנן בן נורי, שהרי לפי רבי יוחנן בן נורי אינו מוציא לו חסרונות אלא לכור אחד בלבד מפני העכברים, ואילו לחכמים מוציא לו חסרונות לכל כור וכור, ולרבי יהודה, אינו מוציא לו אלא חסרון של שנים ושלשה כורין. ואולם ב"שיטה מקובצת" בשם תלמיד הר"ף כתב בשם רש"י, שדעת רבי יהודה היא כדעת רבי יוחנן בן נורי, וצריך תלמוד; וראה עוד במהרש"א על דברי רש"י.

[996] בברייתא המובאת בהמשך הגמרא מבואר, ששיעור החסרון הוא שלש סאין לכור.

אמר פירש **רבי יוחנן אמר רבי חייא**: **זרע פשתן בגבעולים** שלו **שנו**.[997]
תניא נמי הכי: **לכוסמין ולזרע פשתן בגבעולין, ולאורז שאינו קלוף, שלשה סאין לכור.**
שנינו במשנה: **הכל לפי המדה**, והכל לפי הזמן:
תנא בברייתא על שיעור החסרון המבואר במשנה: **כן לכל כור וכור, וכן לכל שנה ושנה**;
וזו היא ששנינו: "הכל לפי המדה, והכל לפי הזמן".
שנינו במשנה: **אמר רבי יוחנן בן נורי** וכי מה אכפת להן לעכברים והלא אוכלות בין מהרבה ובין מקמעא:
תניא: **אמרו לו** חכמים **לרבי יוחנן** בן נורי: **הרבה אובדות מהן, הרבה מתפזרות מהן**.[998]
תנא בברייתא: **במה דברים אמורים** שהוא מוציא לו חסרונות, **כשעירבן עם פירותיו, אבל ייחד לו** למפקיד **קרן זוית** שהניח שם את פירותיו, **אומר לו** הנפקד למפקיד: **הרי שלך לפניך**, ואין עושה חשבון, כי כמה שחסרו חסרו.
ומקשינן: **וכי עירבן עם פירותיו מאי הוי!**? כלומר: אף כשעירבן עם פירותיו למה צריכים אנו ליתן שיעור קבוע לחסרון, והרי יש לקבוע את החסרון לגבי המפקיד לפי מה שחסרו בפועל -
דליחזי לדידיה כמה הויין, כלומר: הרי יודע הוא את הכמות שהיתה לו באותו מקום, ואת הכמות של פירות חבירו שהפקיד שם, ויבדוק כמה חסר משניהם גם יחד, ויחלק את החסרון באופן יחסי בינו ובין חבירו; [וכגון שכמות הפירות שלו כפולה משל חבירו, כי אז יחשב שליש מהחסרון לחבירו]. ומשנינן: משנתנו עוסקת **בכגון** שהנפקד **מסתפק מהם** [מתערובת הפירות], ואין הוא יכול לידע כמה מן החסרון שנחסר הוא ממה שנסתפק, וכמה מן החסרון הוא ממה שנחסר על ידי העכברים והריקבון.
ואכתי מקשינן: **וליחזי כמה איסתפק**, יבדוק כמה הסתפק, וידע ששאר החסרון הוא חסרון רגיל, ויחלקנו באופן יחסי בינו ובין המפקיד!? ומשנינן: משנתנו עוסקת בכגון

[997] פירש רש"י, שבזרע פשתן בגבעולים יש חסרון גדול כל כך, משום שהגבעולים מתייבשים ונופלים והרוח מנשבתן, אבל זרע פשתן נקי אינו חסר כל כך.
[998] א. ביארו התוספות, שאם כי בירושלמי מבואר טעמם של חכמים שהוא משום ד"עכברי רשיעי נינהו", מכל מקום אמרו לו חכמים לרבי יוחנן בן נורי: אף "לדבריך" שחלוק אתה עלינו בסברא זו, מכל מקום הרבה אובדות מהן הרבה מתפזרות מהן. ב. לכאורה כוונת חכמים במה שאמרו לרבי יוחנן בן נורי היא, שאפילו לדבריך שהחסרון משום העכברים אינו גדל באופן יחסי, מכל מקום הרי השיעור ששנינו במשנה, אינו רק משום עכברים אלא גם משום שהתבואה נחסרת מטעם אבדון ופיזור, ולגבי החלק היחסי שבחסרון שהוא משום אבדון ופיזור, בזה יש לך להודות שהוא גדל בהתאם למידת התבואה שנתן לו; אך ראה מה שנתבאר לעיל בהערה בשם הראב"ד, שאכן לא נחלק רבי יוחנן בן נורי אלא על החלק הנחסר משום עכברים, ואם כן מה הוא זה שאמרו לו חכמים "הרבה אובדות מהן, הרבה מתפזרות מהן"!?

דלא ידע כמה איסתפק, שאינו זוכר כמה הסתפק.[999]

[999] **הרחבה בדין עירוב הפירות וחישוב חסרונן**: א. **לשון הרמב"ם** [שאלה ופקדון ה ה] **הוא**: "המפקיד פירות אצל חבירו, הרי זה לא יערבם אם פירותיו, עבר ועירבן, **יחשב כמה היו פירותיו וכמה היו הפקדון ויראה כמה חסר הכל**, ויחשב חסרון הפקדון ויתן לו אחר שישבע; נסתפק מהן ולא ידע כמה נסתפק יוציא לו חסרונות:. "; והיינו, שקושיית הגמרא: "וליחזי לדידיה כמה הויין" ותירוצה, אין זה פירוש בעלמא בדברי המשנה, אלא הלכה היא, שאין מחשב חסרונות קבועים, אלא כשאינו יכול לבדוק כמה נחסרו למפקיד, אבל אם יכול לבדוק כמה נחסרו, ולחשב את החסרון היחסי למפקיד יעשה כן. ב. **ומה שכתב הרמב"ם**: "**הרי זה לא יערבם עם פירותיו**", כתב על זה הרב המגיד, שהוא פשוט שאין לו לערבם לכתחילה; והב"ח [רצב יד], כתב, שלכן אסור לו לערבם עם פירותיו, משום ש"רוצה אדם בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו", ראה לעיל לח א, שמשום טעם זה לא ימכור את הפירות הנאבדים; [ולפי טעם זה לכאורה, לא בכל אופן יהא אסור לו לערב, אלא במקום ששייך "רוצה אדם בקב שלו", והיינו כגון שעמל בהם, או אף כשעמל לקנותם [ראה בהערה 2 לעיל לח א], אבל אם באו לו הפירות בירושה או שקיבלם במתנה, יהא מותר לכתחילה לערבם עם פירותיו]; וראה ב"אילת השחר". [ג. ולכאורה נראה שהוא הדין שלכתחילה אסור לו להסתפק מהן, שהרי יש במה שמסתפק תערובת של פירות חבירו, שצריך הוא להחזירן כמות שהן, וכמו שאסור לו לערבם עם פירותיו, אך ברמב"ם לא משמע כן, וצריך תלמוד]. ד. **הנה בסוגייתנו וברמב"ם** מבואר, **שאם אפשר לחשב ולידע כמה נחסרה תערובת הפירות, כי אז** מחלקים את ההפסד בין המפקיד והנפקד כפי חלקו של כל אחד בתערובת הכללית, והיינו ש**ההפסד הוא** "**לפי חשבון**"; ולכאורה צריך ביאור [**על פי** דברי האחרונים עם תוספת במוסגר]: **למה לא נאמר**: "**המוציא מחבירו עליו הראיה**", ויטעון הנפקד שכל החסרון הוא משל פירותיו של המפקיד. ה. **והלוא כעין זה כתב ב"תרומת הדשן**" [סימן שיד], גבי מי שנתן מעות לשליח להוליכם על אחריותו של המשלח, ואמר לו השליח: "הריני מניח זהובים שלך עם זהובים שלי בכיסי, ועל אחריות שלך", ובלכתו בדרך על ידי טלטולו נקרע קצת הכיס, ונאבדו לו ארבעה זהובים, ואין אנו יודעים: זהוביו של מי נאבדו, על מי יש להטיל את הפסד הזהובים? וכתב שם, שהשליח לא יפסיד כלום, כיון שהוא מוחזק בכל הזהובים, ויכול לומר: "שלך נפסד", **והמוציא מחבירו עליו הראיה**; ודומה למבואר בבכורות יח ב: "הכל מודים:. באחד שהפקיד [טלה] אצל בעל הבית, שהמוציא מחבירו עליו הראיה", ופירש"י: "אחד שהפקיד אצל בעל הבית והניחה בעדר, ומתה בהמה אחת בעדרו, ואומר: "שלך מתה", והלה אומר: "אחת מאותן שלך מתה", המוציא מחבירו עליו הראיה". ולפי זה יש להקשות כאן למה לא נאמר: "המוציא מחבירו עליו הראיה", [מלבד שיש לתמוה על ה"תרומת הדשן" שלא הזכיר את סוגייתנו]!? ו. **ואף שה"תרומת הדשן**" **כתב לדינא שלא כסברתו הראשונה**, ועל פי הרא"ש שהביא שם, גבי מי שאמר לחבירו: "ערך כך וכך מתוך יין זה יהא שלך", והחמיץ מעט מן היין, שהואיל ולא הוברר מעולם חלקו של המקבל, מחשבים את ההפסד לפי חשבון, הוא הדין [קיצור לשונו]: "דלא שייך הכא למימר המוציא מחבירו עליו הראיה ושלך יפסד, לפי דברי אשיר"י:. דגבי חמרא לא הוברר חלקו, לא שייך לומר שלך החמיצו, משום דשם כולם על כל חבית וחבית; הכי נמי בנידון דידן, אף על גב דהיה לכל אחד כבר מבוררים הזהובים שלו, מכל מקום לאחר **שעירבו מדעתו** "שם טיבעא חד הוא", ואם לא היה נפסד כלום, **ודאי היו נוטלים בלא קפידא מן הכיס**; **ולא דמי למפקיד טלה**, **דיש קפידא בין טלה לחבירו וכל אחד מקפיד שיבוא לידו את שלו**, מה שאין כן בזהובים שהן כולן טבי ותקולי לא קפדי אינשי כלל שיבוא לידם את שלהם, ואם כן שם כולם על כל זהוב וזהוב, ולא שייך לומר בהן שלך נפסד". ז. **אך אין בזה ישוב על סוגייתנו**, שהרי פירות דומים לטלאים, ולא ל"זהובים שהן כולן טבי ותקולי, לא קפדי אינשי כלל, שיבוא לידם את שלהם"; ובפרט לפי מה שכתב הב"ח, שאין המפקיד רוצה שיערבו את פירותיו עם של חבירו, ומשום ש"אדם רוצה בקב שלו"; והיה לנו לומר כאן הממע"ה!? [וראה עוד ב"אוצר מפרשי התלמוד" ציון 69 מה שהביאו בשם ה"נפש חיה"]. ח. ויש לדון עוד, שלכאורה לא אמר ה"תרומת הדשן" שמחשבים לפי חשבון, אלא באופן שהעירוב היה מדעתו של המפקיד, וכלשונו: "**מכל מקום לאחר שעירבו מדעתו** שם טיבעא חד הוא", אבל כאן שהיה העירוב בניגוד לרצונו, כמבואר ברמב"ם, בזה לא אמר ה"תרומת הדשן" שיהיה החיסרון לפי חשבון. [ובעיקר הקושיא יש להוסיף: אם בדקו ומצאו שהיה החסרון הכללי פחות מכדי חסרונן, בזה יש לומר שסברא היא לחשב לפי חשבון, כי הדרך הוא שייפסד עד שיעור כדי חסרונן לכל אחד ואחד, וכשחסרו פחות משיעור זה תולים שלכל אחד נחסר באופן יחסי פחות מכדי חסרונן; אך בפשטות משמע מהסוגיא ומהרמב"ם, שאף כשחסרו יותר מכדי חסרונן מחשבים את העודף באופן יחסי לכל אחד ואחד, ובאופן זה צריך עיון למה לא נאמר: "המוציא מחבירו עליו הראיה"; **וראה היטב** אות יא]. ט. והנה **ב"שולחן ערוך**" [רצב י] **פסק כהרמב"ם**, שלא יערב לכתחילה, ואם עירב, ויכול לידע כמה חסרו, יחשב, ויהיה ההפסד לפי חשבון ; **וכתב על זה הרמ"א**: "**וכן** אם נתן לו מעות להוליכן על אחריותו [של המשלח], ונתנן [השליח] עם מעותיו, ונאבדו מקצת המעות, ההפסד לפי ערך המעות ["לפי חשבון"] "; ומקור הדין

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: אם היתה** מדה מרובה, לא יוציא לו חסרונות מפני שמותירות: ומפרשינן: **כמה** היא **מדה מרובה** שאינו מוציא חסרונות?

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: עשרה כורין.

תניא נמי הכי: כמה מדה מרובה, עשרה כורין.

תני תנא קמיה דרב נחמן לפרש את דברי רבי יהודה: **במה דברים אמורים** שהוא מוציא לו חסרונות, כגון **שמדד לו מתוך גורנו, והחזיר לו מתוך גורנו, אבל מדד לו מתוך גורנו, והחזיר לו מתוך ביתו, אינו יוציא לו חסרונות מפני שמותירות.**

ומשמעות הדברים היא: מידת הגורן היתה מידה גדולה מאשר מידת הבית, ולכן אם קיבל פקדון לפי מידת הגורן, ומחזיר לו באותה מידה עצמה, כי אז יוציא לו חסרונות; אבל אם מחזיר לו במידת בית שהיא קטנה יותר, כי אז לא יוציא לו חסרונות, משום שכבר החסיר לו במה שהחזיר לו במידה קטנה, ו"מפני שמותירות" הכוונה היא שמידת הגורן יתירה היא על מידת הבית.

הוא ה"תרומת הדשן" הנזכר; **וצריך ביאור**: שהרי הטעם שפסק כן ב"תרומת הדשן", לא שייך בדין השולחן ערוך שהוא דין סוגייתנו, ובהכרח שסוגייתנו טעם אחר לה, ואם כן אין זה: "**וכן**"!? י. וב"אוצר מפרשי התלמוד" הביאו בשם "צמח צדק": שבדברים הנבללים יחד כגון פירות או מעות, ההפסד הוא לפי הערך, שהם כשותפין בפירות ובמעות; וראה שם ציון 68 גם בשם התשב"ץ חלק ב סימן סימן רע"ב סד"ה והדרך השני; ומיהו ה"תרומת הדשן" הרי ודאי אינו סובר כן, כנראה מכל לשונו, ולשיטתו עדיין צריך ביאור סוגייתנו ולשון הרמ"א; [וראה בביאור הגר"א, שכתב על דין הרמ"א **שהוא נלמד מדין השולחן ערוך** שהוא דין סוגייתנו; ואפשר, שהוא בא ליתן טעם לדין הרמ"א מטעם אחר וכהטעם שכתב ה"צמח צדק", ואף ש"תרומת הדשן" עצמו - שהוא מקור הרמ"א - בא עליו מטעם אחר]. [יא. ויש להסתפק: אם את מה שהסתפק הנפקד מחשבים לפי חשבון? וכגון שהפקיד שלשה קבין שעירבם הנפקד עם שלשה קבין שלו, ולמחרת הסתפק הנפקד שני קבין מן התערובת, ולבסוף נמצא שחסרו עוד שני קבין מן התערובת; האם ישלם לו הנפקד דמי קב שהוא מחצית ממה שהסתפק, והקביים שנפסדו חציים על זה וחציים על זה, והקביים שנותרו חציים לזה וחציים לזה, **סך הכל יש ביד המפקיד שני קבין**; או שיכול הנפקד לומר: "כל מה שהסתפקתי משלי הסתפקתי", וארבעת הקבין שנותרו אחר ההסתפקות שלמחרת הפקדון, האחד הוא שלי, והשלשה הם שלך, ויש לחשב מעתה לפי חשבון של אחד על שלש, דהיינו: קב וחצי שחסרו על ידי העכברים משל המפקיד חסרו [וחצי משל הנפקד], וקב וחצי ממה שנותר של המפקיד הוא, [וחצי של המפקיד], **ויקח המפקיד קב וחצי וילך**; ויש לדון בזה, הן מסברא, והן ממה ששאלו בגמרא: "וליחזי כמה איסתפק"]. יב. **עוד מתבאר ב"תרומת הדשן"** שם, **שאם הפקיד** האחד ביד חבירו **טבעות** של זהב או מרגליות שמקפיד כל אחד על שלו ודומה לטלאים, בזה יש לדון הן "המוציא מחבירו עליו הראיה", הן "**כל דפריש מרובא פריש**", אם טבעותיו של האחד רבים מטבעותיו של חבירו, ורק במעות אין הולכים אחר הרוב, כמו שלא הולכים אחר המוחזק שטעם אחד להם, ראה שם; **ולפי זה בסוגייתנו**, מלבד שיש להקשות: נימא "המוציא מחבירו עליו הראיה", **יש להקשות**, אף אם מאיזה טעם נבאר שלא שייך כאן המוציא מחבירו עליו הראיה, מכל מקום סתמא דגמרא משמע, שהיא עוסקת אפילו באופן שפירותיו של האחד רבים משל השני, מכל מקום מחשבים את ההפסד לפי חשבון, **ולמה אין אומרים "כל דפריש מרובא פריש"**, לפי מה שנתבאר לעיל שפירות דומים הם לטלאים ולטבעות. יג. ואגב, יש להביא חידוש המתבאר מדבריו שם [והביא חידוש זה משמו הש"ך בסימן רצב שם], שאם הפקיד ראובן ביד לוי עשר טבעות, ושמעון הפקיד שש טבעות, ועירבן לוי הנפקד עם עשרים טבעות שלו, ונאבדה אחת מהן, כי אז אנו אומרים שהטבעת האבודה **משל ראובן** - שטבעותיו רבים משל שמעון - היא; ואף שרוב הטבעות הרי של לוי הן, מכל מקום היות ואין אנו יכולים לומר שטבעת של לוי אבדה, שהרי הוא מוחזק ואין הולכים בממון אחר הרוב להוציא ממוחזק, אם כן תולים אנו שמאחד משל שני המפקידים היתה הטבעת, והיות וטבעותיו של ראובן רבים משל שמעון, תולים אנו שמשל ראובן היתה.

אמר תמה **ליה** רב נחמן לתנא:
וכי בשופטני [בשוטים] **עסקינן**, **דיהבי בכיילא רבא ושקלי בכיילא זוטא** [וכי בטפשים אנו עוסקים, המפקידים במידה גדולה, וכשבאים הם ליטול את פקדונם נוטלים הם במידה קטנה] - **דלמא בימות הגורן קאמרת**, שמא לא היתה כוונתך לחלק בין מידה של גורן למידה של בית, אלא בין ימות הגורן לימות החמה, וכך היא כוונתך:
במה דברים אמורים שמדד לו [הפקיד אצלו] תבואה **בימות הגורן** כשהתבואה יבשה, **והחזיר לו** את פקדונו **בימות הגורן**; **אבל מדד לו בימות הגורן**, **והחזיר לו בימות הגשמים**, **אינו יוציא לו חסרון מפני שמותירות** בימי הגשמים, שהתבואה תופחת בימות הגשמים מלחלוחית הגשם והקור; ונמצא, שכאשר מחזיר הוא לו את אותה הכמות שהפקיד, אין הוא מחזיר לו את כל התבואה, שהרי חלק ממה שמחזיר לו אינו אלא אויר, ושיעור החסרון מן התבואה עצמה הוא שוה לשיעור החסרון שדרך תבואה להחסיר.[1000]
אמר תמה **ליה רב פפא לאביי**:
אם כן - כדברי רב נחמן שבימות הגשמים התבואה תופחת - כשנתן תבואה בכד בימות החמה והגיעו ימות הגשמים **לפקע כדא** [ייפקע הכד] שהרי התבואה תופחת!?
ומשנינן: אכן **הוה עובדא ופקע כדא** [מעשה היה בתבואה שניתנה בכד שפקע הכד בימות הגשמים].[1001]
איבעית אימא: תבואה הנתונה בדוחק בכד שאני, **משום איצצא** [דוחק], כלומר: דוחק התבואה מונע את תפיחתה, ולכן אין הכד פוקע.

מתניתין:

המשנה הקודמת עסקה בשיעור שמפחית הנפקד מפקדונו של המפקיד בגין רגילות הפקדון להחסיר בפקדון יבש כגון חיטים ואורז; ומשנה זו - שהיא הסיפא של המשנה

[1000]א. הקשה ב"פני יהושע": לכאורה נראה, שדברי רבי יהודה נאמרו על כל סוגי התבואה שנשנו במשנתנו; ויש לתמוה, האיך אפשר ששיעור היתרון בכל מין יעלה לחשבון מכוון כפי שיעור הפחת של אותו מין!? דהיינו: כמו ששיעור הפחת בשעורים ודוחן הוא כפל מפחת החיטים והאורז, כך שיעור היתרון מחמת מידת הגורן הוא בשעורים ודוחן כפל מיתרון החיטים והאורז, וזה הרי דבר שאינו מתקבל על הדעת!? וראה מה שתמה עוד שם. ולכן כתב, שהיתרון אינו ידוע, ומשום ספק כמה הותירו אינו מוציא לו חסרונות כלל, שהרי זה כמי שאומר: "הפקדת אצלי כך וכך, ואיני יודע אם החזרתי לך", שהוא חייב, וראה עוד שם. ב. כתב הרא"ש הובאו דבריו ב"שיטה מקובצת" [ועל דרך זה כתבו התוספות בד"ה מדה מרובה], שעשרה כורים שאמרו, אין הכוונה לומר שרק במידה כזו אינו מוציא לו חסרונות, כי ודאי שהתפיחה היא אף בפחות, שאין סברא לומר לא כן; וכוונת המשנה היא שיעשה חשבון, שבעשרה כורים מגיעה הנפיחה להשלמת כל החסרון, ובפחות מכך לפי יחס; [וסתם משמעות דבריו היא שלא כדברי ה"פני יהושע" שבאות א, וכמו שהעיר ב"פני יהושע" שם מדברי התוספות].

[1001]כתב הריטב"א: "הוה עובדא ופקע, פירוש מפני שלא היה שם איצצא, והיינו דאמרינן: ואיבעית אימא משום איצצא, דכי איכא איצצא לא פקעי".

הקודמת - עוסקת בשיעור שהוא מפחית לו בפקדון לח; וכשם שהרישא עוסקת באופן שעירב הנפקד את הפקדון עם שלו, וכמבואר בגמרא לעיל, כך הסיפא עוסקת באופן זה.
יוציא לו הנפקד למפקיד, כלומר: כשמחזיר הנפקד למפקיד את פקדונו, יפחית לו הנפקד **שתות** ממה שהפקיד, **ליין** שהפקיד אצלו, ומשום שכשיעור זה בולעים הקנקנים.
רבי יהודה אומר: **חומש** יפחית לו.
יוציא לו שלשה לוגין שמן למאה לוגין שהפקיד אצלו, דהיינו:
לוג ומחצה שמרים, כלומר: חשבון זה הוא, כשהפקיד אצלו שמן מעורב בשמרים, ועירבו הנפקד עם שמנו ושקעו השמרים ושקטו והם בתחתית החבית, ולכן יפחות לו מכמות השמן המזוקק שהוא מחזיר לו, לוג ומחצה בגין השמרים שהיו מעורבים בשמן, ושיעור זה הוא למאה לוג.
ועוד מוציא הוא **לוג ומחצה בלע** של הקנקנים, שנבלע משל המפקיד שיעור לוג ומחצה לכל מאה ולוג.
אבל **אם היה השמן מזוקק** בשעה שהפקידו המפקיד, כי אז **אינו יוציא לו** הנפקד למפקיד **שמרים**.
ואם היו הקנקנים **ישנים** שהם ספוגים ואינם בולעים יותר, **לא יוציא לו בלע**.
רבי יהודה אומר: **אף המוכר שמן לחבירו מזוקק כל ימות השנה, הרי זה** הלוקח **מקבל עליו לוג ומחצה שמרים למאה** לוג, כלומר: המוכר לחבירו שמן סתם, והוא מספק לו את הסחורה מתוך חביותיו לאורך ימות השנה, והשמן שנותן לו המוכר הוא מזוקק, הרי המוכר פוחת לו מהשיעור שמכר לו: לוג ומחצה למאה לוג, בשביל השמרים, שאותם נותן הוא ללוקח בנפרד.

גמרא:

שנינו במשנה: יוציא לו שתות ליין, רבי יהודה אומר חומש:
ומפרשינן דלא **פליגי** תנא קמא ורבי יהודה, אלא **מר כי אתריה, ומר כי אתריה** [כל אחד אמר את שיטתו בהתאם לחביות שהיו נהוגות במקומו], כי:
באתריה דמר - תנא קמא - **חפו בקירא** [היו טחים את חביות היין בשעוה מבפנים], **ולא מייץ טפי** [ואינו בולע יותר מאשר שתות], ואילו **באתריה דמר** - רבי יהודה - **חפו בכופרא** [היו טחים את החביות מבפנים בזפת] **ומייץ טפי** [ומשום כך היו הקנקנים בולעים יותר], ומגיע עד חומש.
איבעית אימא לפרש, שהחילוק בין החביות אינו בחומר שטחים אותו מבפנים, אלא **משום גרגישתא** [הקרקע ממנה עשויים החביות]:

הא - הקרקע שממנה היו עושים את החביות במקומו של רבי יהודה - **מייצא טפי** [בולעת יותר], והבלע מגיע לשיעור חומש.
והא - הקרקע שממנה היו עושים את החביות במקומו של תנא קמא - **לא מייצא טפי** [אינה בולעת כל כך], ואין הבלע אלא שתות.
אגב שנזכר כאן, שהחביות בולעות שתות, מביאה הגמרא מעשה זה, שיש לו קשר לאמור במשנתנו:
באתריה דרב יהודה, רמו ארבעים ותמני כוזי בדנא, אזיל דנא: בשיתא זוזי, והוה פריס **רב יהודה, שיתא שיתא בזוזא** [במקומו של רב יהודה, היה הנוהג למלאות חבית בארבעים ושמונה מידות של "כוזא", שהיא מידה מסוימת של יין, ומחירה הסיטונאי של החבית בימות הבציר היה ששה זוז; ורב יהודה נעשה חנוני, והיה מוכר שש כוזי בזוז].

דף מ:
עושה הגמרא את החשבון, כמה כוזי מתוכם נשארו לו כדי להרויח בהם, ומקשה:
והרי **דל תלתין ושיתא** כוזי **בשיתא** זוזי שקנה, **פשו ליה תריסר** כוזי לריוח, **דל** עוד **תמניא** בשביל **שתותי** שבולעת החבית, **פשו להו** רק **ארבעה** לריוח של רב יהודה, ואם כן תיקשי: **האמר שמואל: המשתכר** [1002] **אל ישתכר יותר על שתות**, אבל שיעור זה הרי מותר!? [1003]
[הפחת מן היין שלשים ושש כוזי שמכרם בששה זוז, כדי לכסות את הקרן של כל החבית שהיה ששה זוז, ותמצא שנשארו לו שנים עשר כוזי למכור ולהרויח בהם; ואולם היה נפסד רב יהודה עוד שמונה כוזי שהם שתות של ארבעים ושמונה, משום בלע החבית, ונמצא שנותר לו לרב יהודה ארבעה כוזי בלבד שאת תמורתם הוא מרויח; ומקשה על כך הגמרא, שהרי אמר שמואל שלא ישתכר החנוני יותר משתות, אבל שתות יכול הוא להרויח, ואילו רב יהודה הרויח פחות משתות!?].
ומשנינן: **איכא** עוד ריוח לרב יהודה של **גולפי** [החבית עצמה] **ושמריא** [שמרי היין], שאת כולם היה קונה בששה זוז.
ותמהינן: **אי הכי** הרי **נפיש ליה טפי משתות**, הרי נמצא שהריוח הוא יותר משתות!? ושמואל הרי אמר, שהמשתכר אל ישתכר יותר משתות!?

[1002] אין דין זה אמור אלא בדברים שיש בהם חיי נפש, אבל בשאר דברים אין הגבלה בריוח.
[1003] ביארו התוספות, שנקטה הגמרא בפשיטות, שאם היה רוצה להרויח יותר היה יכול, ולכן הקשתה הגמרא למה לא עשה כן. והריטב"א הוסיף: כיון שמותר להשתכר עד שתות, אין לו לתלמיד חכם לוותר בזה, כי מוטב ישתכר כדינו ויאכל יגיע כפיו, משיהא נצרך לבריות. ובתוספות הרא"ש כתב: "וקים ליה, דרב יהודה היה יכול להשתכר יותר אם היה רוצה, **ואתא לאשמועינן** דאין להשתכר יותר, דאם לא היה יכול להשתכר יותר, מאי אתא לאשמועינן".

ומשנינן: **איכא טרחיה ודמי כרזנייתא**, [מגיע לרב יהודה תוספת עבור טרחתו, ותשלום שכר הכרוז המכריז על סחורתו של רב יהודה], [1004] כלומר: שתות שאמרו חכמים, הוא הריוח על ההשקעה במחיר הסחורה, אך את שכר טרחתו ושאר הוצאות שיש לחנוני, הרי הוא מגלגל על הלקוח.

שנינו במשנה: **אם היה שמן מזוקק אינו יוציא לו שמרים**, אם היו קנקנים ישנים לא יוציא לו בלע:

ותמהינן: **והא אי אפשר** - אפילו אם היו הקנקנים ישנים - **דלא בלע** [הרי אי אפשר שלא יבלעו הקנקנים כלל, ואף שהם ישנים], ולמה שנינו שלא יוציא לו בלע כלל!?

אמר תירץ **רב נחמן**:

משנתנו עוסקת **ב**קנקנים **מזופפין** [טוחים מבפנים בזפת], [1005] וקנקנים כאלו **כיון דטעון טעון** [משנטענו בבלע כשהיו חדשים, שוב אינם בולעים כשהם ישנים].

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: אף המוכר שמן מזוקק לחבירו כל ימות השנה, הרי זה מקבל עליו לוג ומחצה שמרים למאה**; אבל חכמים חלוקים עליו, וסוברים שאינו מקבל עליו פחת מן השמן בשביל השמרים.

אמר אביי: **כשתמצא לומר**, כשתדקדק ותדע מיצויין של דברים, תמצא, שכך הוא ביאור מחלוקת רבי יהודה וחכמים: **לדברי רבי יהודה**: המוכר לחבירו שמן סתם, בזמן שכבר שקעו ושקטו השמרים, והשמן בחזקת מזוקק, **מותר** למוכר **לערב** את ה**שמרים** שהיו בשמן וירדו לקרקעית החבית, ולתת ללוקח שמן מעורב בשמרים. [1006]

ואילו **לדברי חכמים**: **אסור לערב שמרים**, ומשום שבחזקת מזוקק לקח הלוקח הימנו, והמוכר מקלקל את השמן. [1007]

[1004] כן פירש רש"י בלשונו הראשון, ובלשון שני גרס רש"י "דמי **ב**רזנייתא", והוא מלשון ברזא [ברז], והיינו שאומנות מיוחדת יש בפתיחת נקב בחבית כדי למכור ממנה מעט מעט, ודמי האומן הם "דמי ברזנייתא".

[1005] בתוספות נתקשו, שהרי לעיל בגמרא בעמוד א מבואר, שחביות טוחות בזפת בולעים יותר!? ותירצו בשני אופנים: האחד: אין הזפת משפיע על הבלע רק בחדשים ולא בישנים. השני: אין הזפת משפיע אלא בשמן ולא ביין.

[1006] כתב הריטב"א, שאינו מותר לערב אלא כשהשמרים הם בתחתית החבית, אבל אם פרשו מן החבית, אסור לחזור ולערבן, משום שהם מפסידים את השמן, ושוב אינו מזדקק; ומדבריו נראה שהוכחתו היא מהמשך הסוגיא, וראה מה שיתבאר בזה בהערה בהמשך הסוגיא.

[1007] נתקשו הראשונים, שהרי הגמרא מקשה בהמשך על רבי יהודה, למה לא יאמר לו הלוקח "הרי מחלת לי", והגמרא מתרצת שרבי יהודה לשיטתו; ואם כן למה אומרת הגמרא שטעמם של חכמים הוא משום שאסור לערב שמרים, והרי יש לומר שטעמם הוא משום מחילה!? וכתבו התוספות, שהמשנה עוסקת בין כשהשמן הוא בעין ובין כשאינו בעין, וכשהשמן הוא בעין, אין שייך מחילה, כיון שיכול לומר לו קח עתה את השמרים ותערבם בשמן [כלומר: ומה שמקשה הגמרא לרבי יהודה משום מחילה, היינו משום שהמשנה עוסקת אף באופן שהשמן אינו בעין]; ראה עוד מה שהוסיפו בזה. ותירוצם לא יתכן לפי מה שכתב הריטב"א [הובא בהערה לעיל], שאינו יכול לערב את השמרים כשפרשו מן השמן. ואכן הריטב"א הביא בשם התוספות [וכן הוא בתוספות הרא"ש ובתוספות רבינו פרץ] לפרש באופן אחר: "דליכא למיתלי במחילה אלא בשכבר מדד ונתן לו, ומשנתנו מדברת

ומפרשת הגמרא:
לדברי רבי יהודה מותר לערב שמרים, והיינו טעמא דמקבל, מטעם זה מקבל הלוקח לפחות מכמות השמן שנמכרה לו, ומשום **דאמר ליה** המוכר ללוקח: **אי בעי לערובי לך מי לא ערבי לך!**? **השתא נמי קבילי!** [הלוא אילו הייתי רוצה לערב לך את השמרים בשמן, וכי לא הייתי יכול!? ואז הרי היה פוחת מידת השמן שהייתי נותן לך, ולכן אף שאיני מערב, אפחות לך ממידת השמן שאני נותן לך].
לפני שהגמרא מסיימת את דברי אביי, מקשה הגמרא על דברי אביי: דקא סלקא דעתין שהנידון הוא בחנוני שקונה אצל סיטונאי כמות גדולה של שמן, והוא מספק לו את השמן מעט מעט במשך זמן, ולפיכך מקשינן: **ולימא ליה** [יאמר לו] הלוקח למוכר: **אי ערבת ליה הוה מזדבן לי**, אבל **השתא מאי אעביד ליה!**? **לחודיה לא מזדבן לי!** [אילו היית במשך כל זמן אספקת השמן מערב לי את השמרים בשמן, כי אז הייתי אף אני מוכר שמן מעורב בשמרים, אבל עכשיו שאתה נותן לי לוג ומחצה שמרים לאחר שכבר מכרתי את השמן, וכי מה אעשה בהם!? הרי איני יכול למכור שמרים לבדם].
[1008] ומשנינן: משנתנו **במוכר לבעל הבית** ולא לחנוני **עסקינן**, **דבעל הבית אדרבה ניחא ליה בצילא** [נוח לו יותר לקבל שמן צלול, מאשר שמן מעורב בשמרים].
עוד מקשה הגמרא על דברי אביי: **ולימא ליה** הלוקח למוכר: **מדלא ערבית לי אחולי אחלת לי** [הואיל ולא עירבת לי בכל אספקה, הרי מחלת לגבי]!? [1009]
ומשנינן: **רבי יהודה לטעמיה, דלית ליה מחילה**, כלומר: רבי יהודה לשיטתו שאין תולים במחילה אם לא פירש.

בין בשכבר מדד לו, או בשעדיין לא מדד לו, אלא הקנה לו בחליפין"; וראה עוד מה שכתב הריטב"א עצמו בישוב קושיית התוספות.

[1008] נתבאר על פי לשון רש"י, שכתב: "כשהייתי מוכרו בחנות היה נמכר שמרים עם השמן", ומשמע לפרש כפי שנתבאר בפנים; וכן מפורש בתוספות בד"ה לחודיה לא מזדבן. אך הריטב"א פירש את טענתו, שהיות וכבר פרשו השמרים מן השמן, שוב אי אפשר לערבם, ואינו נמכר כמו שמן שעירבו בו את השמרים ששקעו בתחתית החבית; והיינו שאומר לו החנוני, היות ואתה נותן לי שמרים כשכבר פרשו, שוב איני יכול לערבם, ואילו היה יודעים הלוקחים מזה לא היו רוצים לקנות ממני; ומלשון הריטב"א משמע, שמכאן הוכיח שיש חילוק לענין עירוב שמרים, בין שמרים שבתחתית החבית לשמרים שכבר פרשו; ולפי זה נמצא, שלביאורו של רש"י אין לנו מקור לחלק לענין עירוב בין שמרים שפרשו לשמרים שבתחתית החבית; וכבר נתבאר בהערה לעיל, שמדברי התוספות לעיל מבואר בהדיא, שהם חלוקים על הריטב"א.

[1009] תמה ב"אילת השחר": וכי ב"מחילה" אנו עוסקים!? הרי הקנין הראשוני היה על תשעים ושמונה וחצי לוג שמן, ולוג ומחצה שמרים, והלוקח בא לדרוש לוג וחצי שמן במקום לוג וחצי שמרים, וודאי שאינו יכול לדרוש כן כיון שמעולם לא קנה אותם, ו"מחילה" אין שייך להזכיר כאן כלל!? וכתב על זה, שהיה אפשר לומר "דבזה שקנה והתנה לתת לו מאה לוג, היינו מאה לוג שמן הראוי לאכילה, אלא שיכול גם להיות מעורב עם שמרים, שגם זה ראוי לאכילה, אבל כשנותן לו שמן מזוקק בלי שמרים, נשאר חייב לו עוד לוג וחצי; אלא שלפי זה לא צריך לסברת מחילה, דהא יכול לוקח לתובעו תן לי עוד לוג וחצי שראוי לאכול, ולמה זה תלוי בפלוגתא דרבי יהודה וחכמים".

דהא תנן: מכר לו את הצמד, [הוא העול המוטל על השוורים ומצמידם], אם אמר אדם לחבירו: "צמד זה מכור לך", **לא מכר לו את הבקר**; ואם **מכר לו את הבקר**, שאמר לו: "בקר זה מכור לך", **לא מכר לו את הצמד** שעליהם.

רבי יהודה אומר: הדמים מודיעים! כיצד:

אם **אמר לו** הקונה למוכר: **מכור לי צמדך במאתים זוז**, הרי **הדבר ידוע שאין הצמד במאתים זוז**, וודאי שמכר לו הן את הצמד והן את הבקר במחיר זה.

וחכמים אומרים: אין הדמים ראיה, כי אף על פי שאין הצמד לבד שוה כל כך, אומרים אנו - מאחר שלא הזכיר אלא צמד - שהלוקח מוחל למוכר את יתרת הדמים.

הרי למדנו, שרבי יהודה אינו תולה במחילה אם לא פירש הלוקח בהדיא, והוא הדין בנידון שלנו, היות והמוכר לא אמר במפורש שהוא מוחל על זכותו לערב שמרים, אין תולים במחילה. [1010] וכאן ממשיכה הגמרא להביא את דברי אביי [שהקשתה הגמרא עליו תוך כדי הבאת דבריו]:

לדברי חכמים אסור לערב שמרים, והיינו טעמא דלא מקבל, ומשום **דאמר ליה** הלוקח למוכר: **אי בעית לערובי מי הוה שרי לך, השתא נמי לא מקבילנא**, [אילו היית רוצה לערב שמרים הלוא היה אסור לך, ואם כן איני מקבל פחת בשמן עבור השמרים].

אמר תמה **ליה רב פפא לאביי: אדרבא איפכא מסתברא!?**

לדברי חכמים: מותר לערב שמרים, והיינו טעמא דלא מקבל, משום **דאמר ליה** הלוקח למוכר: **מדלא ערבת לי אחולי אחלית לי** [היות ולא עירבת שמרים כפי שהיה מותר לך, הרי מחלת].

לדברי רבי יהודה: אסור לערב שמרים, [1011] **והיינו טעמא דמקבל**, משום **דאמר ליה** המוכר ללוקח: **אי בעי לערובי**, הרי **לא שרי לי לערובי לך**, ואם כן, וכי **קבולי נמי לא מקבלת!? זבון וזבין תגרא איקרי!?** [אילו הייתי רוצה לערב לך שמרים, הרי לא הייתי יכול, ואם לא תקבל עליך את חסרון השמרים, אם כן מה ריוח יש לי, הלוא עיקר

[1010] ב"ברכת אברהם" הקשה, שמסוגייתנו משמע, שהמחלוקת היא אם אדם מוחל או לא, ואילו בסוגיא בבא בתרא [עז ב] מוכח, שהמחלוקת היא אם דמים היא ראיה חזקה או לא, שהרי מבואר שם, שלכולי עלמא אם כולם קוראים לצמד "צמד", ולבקר "בקר", שאין כאן מחילה, והמחלוקת היא בכגון שרובם אכן קוראים כן, אבל יש מיעוט שקוראים לבקר "צמד", ונחלקו אם הדמים הם ראיה שכוונתו כהמיעוט, או שלא די בראיית הדמים כנגד הרוב; ואם כן משמע, שלרבי יהודה דמים מודיעים, והרי זה כמי שפירש בהדיא, ולכן יש תביעה ודאית, ואילו חכמים סוברים, דכיון שיש מיעוט מסייע למוחזק אין די בדמים, ראה שם ברשב"ם בד"ה ר"י; וראה מה שכתב שם עוד.

[1011] בתוספות נתקשו, שהיה לו לומר בטעמו של רבי יהודה, שהוא לשיטתו דלית ליה מחילה, וכמבואר סברא זו בגמרא לעיל אליבא דרבי יהודה; וראה מה שביארו בזה.

הריוח הוא בשמרים, והרי כך אומרים הבריות לשוטה: קנה ומכור בלי ריוח ותיקרא "תגר"!] [1012]

תנא בברייתא:

אחד הלוקח ואחד המפקיד דינם שוה **לענין פקטים** [פסולת הגרעינים הצף על השמן], ומפרש לה ואזיל.

ומפרשינן: **מאי לפקטים**?

אילימא כי היכי דלוקח לא מקבל פקטים [כשם שאם מכר לו שמן סתם, אינו יכול לתת לו שמן עם פקטים], כך **מפקיד נמי לא מקבל פקטים** [אין יכול להחזיר שמן עם פקטים, אלא שמן מזוקק]; כך הרי אי אפשר לומר, כי:

ולימא ליה, יאמר לו הנפקד למפקיד: **פקטך מאי איעביד להו** [וכי מה אעשה בפקטיך]!? כלומר: הרי אתה הפקדת בידי שמן עם פקטים, ולמה אחזיר לך שמן בלי פקטים, ויהיו הפקטים בשבילי!?

אלא כך היא כוונת הברייתא:

כי היכי [כשם] **דמפקיד מקבל פקטים**, **לוקח** - שמכרו לו שמן סתם - **נמי מקבל פקטים**.

ותמהינן: **ומי מקבל לוקח פקטים**!? **והתניא**: **רבי יהודה אומר**:

לא אמרו שמן עכור [מעורב בפקטים] **אלא למוכר בלבד**, כלומר: הפסד עכירת השמן היא למוכר, כי הלוקח זכאי לקבל שמן מזוקק, **שהרי לוקח מקבל עליו לוג ומחצה שמרים בלא פקטים**, כלומר: היות והלוקח לוקה בלוג ומחצה למאה לוג עבור השמרים, לכן זכאי הוא לקבל שמן ללא פקטים.

הרי מבואר בהדיא שאין הלוקח מקבל פקטים!?

ומשנינן: **לא קשיא**, כי:

הא - דתניא שהלוקח מקבל פקטים - בכגון **דיהיב ליה** הלוקח **זוזי בתשרי**, **וקא שקיל מיניה בניסן כי מדה דתשרי**, [באופן שנתן הלוקח כסף בתשרי כפי ערך השמן בתשרי שהוא מעורב בפקטים, והוא נוטל בניסן שמן מזוקק לפי ערך של השמן בתשרי], שהרי אז קיבל עליו הלוקח פקטים.

[1012] כתבו התוספות, שלפי דברי רב פפא, המשנה עוסקת באופן שלא היה מוצא למוכרו ביותר ממה שלקחו, [והלוקח יודע מזה], ולכך אומר המוכר ללוקח, על דעת כן קנית ממני, שהיית יודע שאעכב לוג ומחצה כדי שארויח קצת. ולפי פירושם צריך לומר, שעיקר קושיית רב פפא "אדרבא איפכא מסתברא", היא על שיטת חכמים, שודאי מסתבר לרב פפא, שיש לדון כאן משום מחילה, אבל על רבי יהודה לא שייך לומר: "אדרבא איפכא מסתברא", כיוון שלפי דברי רב פפא צריך לפרש שהמשנה עוסקת באופן מסויים מאד.

הא - דתניא שאין הלוקח מקבל פקטים - **דיהיב ליה זוזי בניסן** כשהשמן מזוקק, **וקא שקיל מיניה בניסן**, **כי מדה דניסן**, והוא נוטל בניסן כפי ערך של ניסן שהוא שמן מזוקק; ובאופן זה אינו מקבל עליו פקטים, כי הלוקח סתם והמוכר סתם אין מוכר אלא מזוקק.

מתניתין:

המפקיד חבית אצל חבירו, **ולא יחדו לה בעלים מקום**, שלא אמרו לנפקד: "זוית זו השאילני, ושם תנוח חביתי", [ובגמרא יתבאר למה נקט "לא יחדו"], והגביהה **וטלטלה** הנפקד **ונשתברה**:

אם מתוך ידו נשברה באונס, כלומר: קודם שהשיבה, כך הוא הדין:

אם טלטלה הנפקד **לצורכו** [ונחלקו אמוראים בגמרא, מה הוא לצורכו], הרי זה **חייב**, כי משעה שטלטלה לצורכו נתחייב באונסיה כגזלן, וכפי שיתבאר הטעם בגמרא. [1013]

ואם טלטלה הנפקד **לצורכה** של החבית משום שהיתה במקום שהיא עלולה לישבר, וכיוצא בזה, ונשברה אפילו מתוך ידו, הרי זה **פטור**, שהרי באונס נשברה, והוא לא נעשה עליה גזלן להתחייב באונסיה.

ואם משהניחה - אחר שכילה תשמישו בה במקום משתמר - **נשברה**, כך הוא הדין:

בין שטלטלה **לצורכו**, **ובין** שטלטלה **לצורכה**, הרי זה **פטור**, ומשום שכשהניחה במקום המשתמר בבית, הרי זה כהשבת הגזילה, ושוב אינו חייב עליה מדין גזלן.

ואם **יחדו לה הבעלים מקום** בביתו של שומר, **וטלטלה**, **ונשברה**:

בין מתוך ידו ובין משהניחה [בגמרא יתבאר אם הניחה במקומה, או שהניחה שלא במקומה], אם טלטלה **לצורכו**, הרי זה **חייב**, ואם טלטלה **לצורכה** הרי זה **פטור**.

גמרא:

שנינו במשנה: אם משהניחה נשברה, בין לצורכו בין לצורכה פטור:

הא מני משנתנו **רבי ישמעאל היא**, **דאמר**: שומר שגנב מרשותו, **לא בעינן דעת בעלים** עצמם בהשבתה.

כלומר: אף שהגונב או גוזל צריך הוא דעת בעלים כשהוא משיב, ואם לא ידעו הבעלים בהשבתה, הרי הוא חייב באונסין, [1014] מכל מקום כיון שהחזירו השומר והוא הרי יודע בהשבתה, הרי דעתו כדעת הבעלים; ואין אומרים: כיון שגנב, שוב אין הבעלים נותנים

[1013] נחלקו בדבר אמוראים בדף מא א, יש הסובר שמדין גזלן מתחייב הוא, וכגון שנטלה על מנת לגוזלה כולה [ובתוספות שם מבואר, שאפילו למאן דאמר זה, החיוב הוא משום שליחות יד]; ויש הסובר שנטלה שלא על מנת לגוזלה כולה אלא על מנת ליטול ממנה רביעית, וחיובו הוא מדין "שולח יד בפקדון" שדינו כגזלן; ויש הסובר שחיובו הוא מדין "שואל שלא מדעת" שהוא כגזלן, וכגון שנטלה להשתמש בה ולא לגזול כולה או חלקה.

[1014] וכפי ששנינו במשנה בבבא קמא קיח א: "הגונב טלה מן העדר והחזירו, ומת או נגנב חייב באחריותו".

בו אימון וכלתה שמירתו, ולא ייפטר עד שישיבנה מדעת הבעלים, אלא: עדיין הוא שומר עליו, ודי בדעתו שלו.

ודלא כרבי עקיבא הסובר: שומר שגנב, כבר כלתה שמירתו, כי שוב אין הבעלים נותנים בו אימון, [1016] ואין מועילה דעתו אלא דעת הבעלים עצמם בלבד. [1015]

[1015]ביאור מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא - לפי שיטת סוגייתנו - נתבארה בפנים על פי הריטב"א שכתב: "ומני רבי ישמעאל היא:. ואוקימנא בדוכתה בפרק הגוזל [בבא קמא קיח ב], דפליגי בשומר שגנב מרשותו, והחזירה למקומה שלא מדעת הבעלים"; [ושם חשבה הגמרא מתחילה לפרש את מחלוקתם בגניבה מרשות בעלים, ואף שודאי צריכה היא דעת בעלים, מכל מקום נחלקו באופנים מסויימים אם צריך דעת בעלים]. **ביאור נרחב במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא** - לשיטת סוגייתנו - **לפי הריטב"א**, **לפי הרי"ף והר"ן**, **ולפי רש"י**: א. **כתב הריטב"א**: ודכולי עלמא [בין רבי עקיבא ובין רבי ישמעאל] גזלן צריך דעת בעלים בהשבה, אלא דרבי ישמעאל סבר, שומר שגנב מרשותו, כל זמן שלא חסר כלום לא כלתה שמירתו, ועדיין הוא שומר של בעלים **ודעתו כדעת הבעלים**, הילכך למקום שנטל יחזיר; ורבי עקיבא סבר, שומר שגנב מרשותו כלתה שמירתו, וצריך להחזיר לדעת הבעלים; **ועל פי דבריו נתבאר בפנים**. ב. **אך הנה לשון הרי"ף** כאן הוא: "הלכתא כרבי עקיבא דאמר בעינן דעת בעלים, **אלא מיהו כי קא סבר רבי עקיבא דבעינן דעת בעלים**, **הני מילי בשומר** שגנב וגזל מרשותו, וכגון המפקיד חבית אצל חבירו וכיוצא בו דהכי אוקימנא בפרק הגוזל:. בשומר שגנב מרשותו עסקינן, דרבי ישמעאל סבר: לא כלתה שמירתו, ולפיכך אינו צריך דעת בעלים, דאיהו במקום בעלים קאי, ורבי עקיבא סבר: כלתה לו שמירתו, ולפיכך צריך דעת בעלים, דהא **איהו לא במקום בעלים קאי**, **וכאילו לא החזיר דאמי**, **ודעיין ברשותיה קיימא**, אבל גניבא בעלמא, דשקיל לגניבותה מבי מריה [שאר גניבות שגנבו מבית הבעלים], לא איפליגו ביה רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אלא הא מילתא מתניתין היא בפרק הגוזל, דתנן הגונב טלה מן העדר והחזירו ומת או נגנב חייב באחריותו, לא ידעו בו הבעלים לא בגניבתו ולא בחזירתו ומנו את הצאן והיא שלימה פטור מלשלם, ואיפליגו בה רב ושמואל ורבי יוחנן, ופרישנא התם". וביאור מה שהביא דברי רב ושמואל ורבי יוחנן, הוא: שנחלקו רב ושמואל עם רבי יוחנן בגניבה שהיתה שלא לדעת בעלים אם צריכה השבה מדעת בעלים כמו גניבה מדעת הבעלים, או שזו אינה צריכה כלל דעת בעלים; [ועוד נחלקו רב עם שמואל ורבי יוחנן בגניבה מדעת, האם צריכה דעת בעלים ממש, או די שמנו את כיסם ואת עדרם לאחר ההשבה ומצאום שלמים והוא הנקרא: "מנין פוטר"], ופסק הרי"ף שם כרבי יוחנן בגניבה שלא מדעת בעלים, שהיא אינה צריכה דעת בעלים כלל. ג. **ולכאורה צריך ביאור לשון הרי"ף**, שכתב: "**אלא מיהו כי קא סבר רבי עקיבא דבעינן דעת בעלים**, הני מילי בשומר שגנב וגזל מרשותו, וכגון המפקיד חבית אצל חבירו וכיוצא בו", ולכאורה תמוה, שהרי כך היה לו לומר: "אלא מיהו כי קא סבר רבי ישמעאל לא בעינן דעת בעלים, הני מילי בשומר שגנב וגזל מרשותו", שהרי כך הוא הפירוש לפי הריטב"א ורש"י, שבכל מקום צריך דעת בעלים, ורק שבשומר יש כאן דעת השומר שהיא כמו דעת הבעלים; ואילו הרי"ף כתב בהיפוך, ומשמעות לשונו היא: אפילו רבי עקיבא לא הצריך דעת בעלים אלא דוקא בשומר, ולא בגנב שגנב מבית הבעלים. **עוד מדוקדק בלשון הרי"ף**, שלא כתב כמו הריטב"א ורש"י, שהנידון אם כלתה שמירתו או לא היא לענין אם "דעתו כדעת הבעלים", שלדעת רבי עקיבא אין דעתו כדעת הבעלים, ומשום חסרון דעת בעלים אנו באים עליו; אלא פירש, שאם כלתה שמירתו "כאילו לא החזיר דאמי, **דעדיין ברשותיה קיימא**". **עוד תמוה**: אם הלכה כרבי יוחנן, אם כן שומר שגנב מרשותו שהיא גניבה שלא לדעת בעלים, אין צריך דעת כלל, ובמה נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא!? ד. **וכתב בזה הרמב"ן** [במלחמות בבבא קמא, הובאו דבריו גם ב"אוצר מפרשי התלמוד" כאן]: אף שאין צריך השבה לדעת בעלים [כרבי יוחנן], מכל מקום צריך שתהא ההשבה לרשות בעלים, וכיון ששומר זה כלתה שמירתו, נמצא שכשהחזירה למקומה הראשון, לא לרשות בעלים החזיר, ולפיכך אין השבתו השבה עד שיודיעו בה לבעלים, ולדעתם תהא מונחת ברשותו, **וזהו שכתב הרי"ף** [בבבא קמא שם] "כלתה לה שמירתו ולפיכך צריך דעת, דהא איהו לאו במקום בעלים קאי, וכאילו לא החזיר דמי, ודעיין ברשותיה קיימא", עכת"ד הרמב"ן שם, [ומיהו ב"שלטי גבורים" כאן מפרש את שיטת הרי"ף באופן אחר]. ה. והיינו, שדעת בעלים הנצרכת כאן לרבי עקיבא הוא דין מיוחד בשומר, שהיות וכלתה שמירתו, נמצא שהשבה לרשותו אין זו השבה לרשות הבעלים, ולכן אם לא היתה ההשבה מדעת הבעלים [כלומר: לפי הוראת הבעלים] אין זו השבה, שהרי זה כמשיב לרשותו של אדם זר; אבל כשמשיב לרשות הבעלים עצמם, זה אינו ענין למה שהצריך כאן רבי עקיבא דעת בעלים, וזה הוא הדין המתבאר במשנה שם, ותלויה במחלוקת רב ושמואל ורבי יוחנן, אם בגניבה כעין זו שאינה מדעת בעלים, אם צריכה היא דעת בעלים, והלכה כרבי יוחנן שהיא אינה צריכה. ו. **ואם כן מבואר לשון הרי"ף** כאן: "כאילו לא החזיר דאמי, **דעדיין ברשותיה קיימא**". וזה הוא גם מה שכתב הרי"ף: "**אלא מיהו כי**

קא סבר רבי עקיבא דבעינן דעת בעלים, **הני מילי בשומר** שגנב וגזל מרשותו, וכגון המפקיד חבית אצל חבירו וכיוצא בו, **אבל גנבא בעלמא** דשקיל לגניבותה מבי מריה, **לא איפליגו ביה** רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אלא הא מילתא מתניתין היא בפרק הגוזל, דתנן הגונב טלה מן העדר והחזירו ומת או נגנב חייב באחריותו, לא ידעו בו הבעלים לא בגניבתו ולא בחזירתו ומנו את הצאן והיא שלימה פטור מלשלם, **ואיפליגו בה רב ושמואל ורבי יוחנן**, ופרישנא התם", [ומשמעות הלשון כאן, היא, שפירוש הרי"ף במחלוקתם, היא אף לרב ושמואל, ופרט זה צריך בירור]. ז. **וכפירוש הזה מבואר בר"**ן כאן, ד"ה דתניא, שכתב: "בהא פליגי: דרבי ישמעאל סבר, דשומר זה לא כלתה שמירתו, ונמצא שכשהחזירו ברשות עצמו **הרי הוא כאילו החזירה לבעלים**, **ומשום הכי אינו צריך דעת בעלים**, ורבי עקיבא סבר, דמשעה שגנב כלתה שמירתו, שאילו היו הבעלים יודעים בדבר אז, לא היו חפצים שיהיה שומר שלהם, ונמצא שכשהחזירו לרשות עצמו שלא מדעת בעלים, **הרי הוא כאילו לא החזיר כלל**, **ומשום הכי אמר רבי עקיבא שצריך דעת**". **ועוד כתב הר"**ן בד"ה ורבי: "וכבר כתבנו, שכל זה אינו ענין אלא בשומר שגנב מרשות עצמו, אבל מרשות בעלים ממש, היינו מתניתין דבגונב טלה מן העדר, וסוגיא דאמר עלה בסוף בבא קמא, והכי הוא מסקנא דמילתא דהתם:. אם לא ידעו הבעלים בגניבתו, אפילו מנין אינו צריך", וזו היא שיטת רבי יוחנן שם. הרי מבואר מכל זה, שלכולי עלמא אם מחזירו לרשות בעלים עצמן אין צריך דעת בעלים, [ומשום שהיא גניבה שלא לדעת בעלים, וכרבי יוחנן], ומה שאמר רבי עקיבא שצריך דעת בעלים, היינו משום שכלתה שמירתו, ואם לא שהבעלים אומרים לו להשיב שם, אין זו השבה, ואין זה מדין "דעת בעלים"; וזה כפירוש שנתבאר לעיל, ולא כהריטב"א שלכולי עלמא צריך "דעת בעלים"; וראה שם - בד"ה דתניא - שסיים, שכן כתב הרי"ף. ח. **ולסיכום**: **דעת הריטב"א**: גניבה זו היא בכלל הגניבות שהשבתם צריכה "דעת בעלים", [כלומר: "ידיעת בעלים"], ומחלוקתם היא, אם דעת שומר כדעת בעלים, וזה תלוי בנידון אם כלתה שמירתו או לא, [ויש להסתפק: אם הריטב"א מפרש את סוגייתנו כדעת רב ושמואל, או שמא סובר הריטב"א, שגניבת השומר מביתו שלו שהיתה לדעתו שלו, חשובה היא כגניבה מדעת בעלים, שהיא צריכה דעת בעלים לכולי עלמא, וכאשר כתב סברא זו ב"שלטי גבורים" כאן בדעת הרי"ף, ראה שם]. **דעת הרי"ף והר"**ן: גניבה זו היא מסוג הגניבות שאינן צריכים דעת בעלים ["ידיעת בעלים"]; ומחלוקתם היא אם השבה לרשות שומר שגנב, חשובה השבה או לא, ומשום שאם כלתה שמירתו אין זו השבה כלל; רק שאם השיב לשם מדעת בעלים, דהיינו שהבעלים אמרו לו להשיב לשם, ודאי השבה היא, [ויתכן לפרש, ש"דעת בעלים" היינו שרצונם בהמשך שמירתו של השומר, ואם כן הוי השבה, כי יד השומר כיד הבעלים]; ובנידון זה, אם כלתה שמירתו או לא, נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא. [ט. **בירור דעת רש"י**: **ראה בבעל המאור בבבא קמא** שם, **שכתב לפרש** לפי מסקנת הגמרא שם, **שבשני ענינים נחלקו** [ועל דרך שחשבה הגמרא שם בתחילה לפרש ששתי מחלוקות הם, ולא חזרה בה הגמרא לגמרי]: האחד: "טלה מן העדר", ובזה נחלקו כשגנב השומר מן העדר שלו; ומיהו "דעת בעלים" שאנו צריכים לה, אינה דעת בעלים הנצרכת בכל השבה, ואף לא כהבנת הרי"ף, אלא על פי מה שאמר רב חסדא שם, שבהמה הנגנבת מבית בעלים צריכה דעת בעלים משום ד"אנקטינהו ניגרא ברייתא" [כלומר: הרגלה לצאת חוץ, וצריכה שמירה מיוחדת], ולכך יש להודיע לבעלים; ובזה נחלקו, אם דעת השומר כדעת בעלים כי לא כלתה שמירתו, או שמא כלתה שמירתו ואין דעתו כדעת בעלים. השני: "סלע מן הכיס", ובזה נחלקו כשגנב אותו מבית בעליו, וביאור מחלוקתם הוא [כאשר סברה הגמרא בתחילה לפרש כן "סלע מן הכיס"], אם גניבה מדעת בעלים צריכה דעת ממש או שאף "מנין פוטר", וסתם סלע מן הכיס שאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה, הרי הוא יודע שכבר הושב אליו הסלע, אלא שאין זה אלא מנין, ונחלקו אם "מנין פוטר" או לא. **ופשטות לשון רש"י שם**, **נראה שאף הוא מפרש כן**, שהרי זה לשון רש"י שם: "בגונב מרשות בעלים דכולי עלמא לא פליגי, דסבירא להו כרב חסדא [שאמר: שלא מדעת צריך דעת], כדמפרש טעמא משום דאנקטיה ניגרי ברייתא, והכא בשומר שגנב מרשות עצמו עסקינן, ובעי למפטר נפשיה מן הבעלים בטענת גניבה או אבידה, וכולי עלמא כרב חסדא, דאמר שלא מדעת צריך דעת; רבי עקיבא סבר: כיון שנעשה גנב כלתה שמירתו, דתו לא מהימן להו לבעלים, דהא הוה ליה גונב שלא מדעת צריך דעת, ולא אמרינן סגיא בדעת שומר, והא איהו ידע בחזירתו"; הרי מבואר בהדיא כדברי בעל המאור, שבשומר אנו עוסקים בטלה דוקא, ודעת הבעלים היא משום דינא דרב חסדא; ואם כן בהכרח שלא חזרה בה הגמרא, ממה שסברה בתחילה שב"סלע מן הכיס" חולקים הם אם מנין פוטר בגניבה מדעת. **ולכאורה היה נראה סייעתא לזה גם מדברי רש"י כאן**, שהרי סתם רש"י ולא הזכיר שמחלוקתם היא בשומר דוקא, ומזה היה באמת משמע, שכוונת הגמרא כאן אינה למה שנחלקו ב"טלה מן העדר", אלא למה שנחלקו ב"סלע מן הכיס". אך כל זה אינו בפשוטו, כי אדרבה לפי פירוש רש"י שם, אין מובנת כלל סוגייתנו: מה ענין משנתנו למחלוקת של רבי ישמעאל ורבי עקיבא!? שהרי משנתנו עוסקת בשומר שהיא גניבה שלא מדעת, ואין כאן אפילו מנין; ואין לדמותו לא לנידון "טלה מן העדר" שהרי משנתנו עוסקת בחבית; ולא ל"סלע מן הכיס" שהרי מחלוקת זו היא בגניבה מדעת ואם צריכה היא מנין, ואילו משנתנו עוסקת בגניבה שלא מדעת, ואין בה מנין; וביותר, שאם בטלה מן העדר מה שצריך דעת הוא רק משום סברתו של

דתניא: שומר **הגונב טלה מן העדר** שניתן בידו כפקדון, **וסלע מן הכיס** שניתן בידו לפקדון, הרי שכדי לקיים מצות השבה: **למקום שגנב**, לשם **יחזיר**, כלומר: כיון שהחזרה למקום שגנב משם, אף שלא ידעו הבעלים מהשבתו, יצא ידי השבה, שכבר נתקיימה מצות השבה בידיעתו של השומר, שידיעתו כידיעת הבעלים, ופטור הוא מן האונסין, **דברי רבי ישמעאל**.

רבי עקיבא אומר:

דף מא.

צריך דעת בעלים עצמם שידעו בהשבתה, אבל אין די בדעתו של השומר, כי מאחר שגנב השומר, שוב אין הבעלים נותנים בו אימון וכלתה שמירתו, ושוב אין דעתו כדעת הבעלים.[1017]

רב חסדא, אם כן משמע שבגניבה מבית שומר שהיא גניבה שלא מדעת אפילו "דעת בעלים" אין צריך, ואם כן בחבית בבית שומר - שבה עוסקת משנתנו - מן הדין שלא יהיה צריך דעת לכולי עלמא; [ועוד יש לעיין, כיון שסוף סוף נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל אם כלתה שמירתו או לא, אם כן מנין לסוגייתנו לתלות את דין משנתנו במחלוקתם השניה אם כלתה שמירתו או לא, אבל דעת בעלים צריך]. וכל זה צריך בירור בדברי הבעל המאור שם, שהרי אף לדבריו צריכה סוגייתנו ביאור; **וראה גם בתוספות הרא"ש לקמן מג ב**, ושם הביא גם את דברי רש"י בבבא קמא. **ומיהו, לפי מה שכתב ה"פני יהושע" שם בכוונת רש"י**, שאין כוונתו לומר שב"טלה מן העדר" בלבד נחלקו בשומר שגנב, אלא דחק בכוונת רש"י שצריך דעת בעלים משום "דעת בעלים בהשבה", ורש"י לרווחא דמילתא נקט שצריך דעת בעלים משום דינו של רב חסדא, אם כן לא קשה מדברי רש"י שם. אלא שאף לדבריו אכתי צריך עיון סתימת לשון רש"י כאן; אך ראה בבעל המאור שם, שכתב במסקנת דבריו, שאותה סוגיא אינה להלכה, ובאמת חלקו אפילו בגונב מבית בעלים, ושם ביאר גם את סוגייתנו על פי שיטתו זו, [הובא **חלק** מדבריו ב"אוצר מפרשי התלמוד" עמוד תשצד ד"ה אכן דעת בעל המאור], ואפשר, שזו היא שיטת רש"י, ולכן לא הזכיר שהמחלוקת היא דוקא בשומר, ואכן ראה ב"אוצר" שם בציון 27 בשם "מעין החכמה", שכתב לדקדק בשיטת רש"י כדברי בעל המאור, מדבריו לקמן מו א ד"ה צריך; ועל כל דברי הבעל המאור שם, ראה מה שהשיג עליו הרמב"ן, ובמה שכתב שם רבי עקיבא אינו באריכות לבאר את הבעל המאור, שבפשוטו הם קשיי הבנה, וכמו שכתב רבי עקיבא איגר].

[1016]נתבאר על פי לשון רש"י בבבא קמא קיח ב ד"ה ר"ע סבר: "כיון שנעשה גנב כלתה שמירתו, דתו לא מהימן להו לבעלים"; וראה הרחבה בענין זה לקמן מא א בהערות.

[1017]א. על פי לשון רש"י בבבא קמא קיח ב ד"ה ר"ע סבר: "כיון שנעשה גנב כלתה שמירתו, **דתו לא מהימן להו לבעלים**". **וב"קהלות יעקב"** [הנדמ"ח סימן מ, ראה שם בד"ה ואולם] צידד לומר, שלא כלתה שמירתו אלא לענין דעת שומר כדעת בעל הבית, דבזה, כיון דהשומר כבר לא מהימן ליה לבעל הבית, אין דעתו כדעת בעל הבית, וגזלן הרי צריך השבה לדעת בעלים, ומשום הכי לא מהני מה שהחזיר השומר לרשות עצמו, דהא חסר השבה לדעת בעלים, ומשום דכל הגזלנים אינם נפטרים בחזרה לרשות בעלים אלא אם כן היה דעת בעלים, והכא דהשומר החזירה לרשות עצמו, כיון דלא מהימן ליה אין דעתו כדעת בעל הבית, אבל על כל פנים רשותו של שומר, עדיין מחשבא רשותו של בעל הבית, ראה שם. ב. והנה לעיל מ ב בהערה 15, נתבארו שלש שיטות בשם הראשונים, למה אם כלתה שמירתו של שומר, אינו יכול להשיבו לרשות השומר: שיטת הריטב"א: היות וצריך השבה "לדעת בעלים", לכן אם כלתה שמירתו של שומר אין מועילה השבה לרשותו, כי אין כאן "דעת בעלים"; ולפי פירוש זה שפיר יש לומר, דבאמת לא כלתה שמירתו של שומר, ועדיין חייב הוא בשמירה ובאחריות הדבר, אלא שמכל מקום אין הוא נאמן לבעלים, שתהיה השבה לדעתו כהשבה לדעת הבעלים, וכמו שנתבאר. שיטת הרי"ף: כיון שהיתה הגניבה שלא לדעת בעלים באמת אין צריך "דעת בעלים", אלא שאם כלתה שמירתו של שומר, אין השבה לרשותו חשובה השבה כלל; ולפי פירוש זה אין מקום למה שהסביר ה"קהלות יעקב"; ומיהו אכתי יש לומר, ששומר גמור הוא, ומכל מקום לענין השבה לרשותו, היות ואינו נאמן לבעל הבית, אין רצון הבעלים שישיבו לרשותו, אם כי עדיין ידו כיד בעל הבית. שיטת הבעל המאור [לפי הסוגיא בבבא קמא שתלתה את מחלוקתם ב"כלתה

ומקשינן: **אי רבי ישמעאל, מאי איריא** ברישא: "המפקיד חבית אצל חבירו **ולא יחדו** לה הבעלים מקום", דמשמע: אבל אם יחדו לה הבעלים מקום, כי אז חייב הוא באונסיה אף לאחר שהחזירה!? [1018] והרי **אפילו יחדו** לה הבעלים מקום, **נמי** - כיון שהחזירה למקום שייחדו - [1020] יש לו להיות פטור!? [1019]

ומשנינן: אין כוונת המשנה ברישא לומר שאם יחדו לה הבעלים מקום יהא הדין שונה, אלא להיפך: **לא מיבעיא קאמר** התנא של המשנה, **לא מיבעיא יחדו** והחזירו למקומה שהוא פטור דהרי **מקומה הוא**, וכיון שבאותו מקום החזירה, חזרה גמורה היא ; **אלא אפילו לא יחדו** לה הבעלים מקום **דלאו מקומה הוא**, מכל מקום השבה היא, **דלא בעינן דעת בעלים**. [1021]

שמירתו"]: "דעת בעלים" הוא משום שהבהמה הרגלה לצאת וצריכה היא שמירה מיוחדת, ולכן צריך שישיבו מדעת הבעלים; ולפי פירוש זה לא די שאין מקום לסברתו של ה"קהלות יעקב", אלא שבפשוטו מוכרח שכלתה שמירתו לגמרי, ואין הוא אחראי כלל על הבהמה, שאם לא כן, כיון שאחריות השמירה היא עדיין על השומר, הרי הוא זה שצריך לשומרה את השמירה המיוחדת, ולו צריך להודיע ולא לבעלים; [וראה ב"שיעורי רבי שמואל" אות רפג, שפשטות לשון רש"י משמע, שעדיין שומר הוא; ויש לעיין בזה, כיון שדברי רש"י שם הם בפשיטות כדברי בעל המאור, וכמבואר בהערה שם]. ג. **ב"שיעורי רבי שמואל"** אות רפג, **הוכיח מדברי הראשונים, שאין זה משום חסרון נאמנות**, ולא כמו שכתב רש"י, והוא ממה שכתבו הראשונים בסוגיא כאן, גבי שומר השואל שלא מדעת, שאם הלכה ש"גזלן" הוא, כי אז כלתה שמירתו, ואם אינו גזלן, כי אז לא כלתה שמירתו; ואם סיבת ההפקעה היא משום שאינו נאמן לבעלים, אם כן במציאות הדבר תלוי, ואינו תלוי בנידון אם שואל שלא מדעת גזלן הוא, או לא; ולפי שיטתם משמע, שהנידון הוא, כי היות ונעשה עליו גזלן, סובר רבי עקיבא שזה מפקיע ממנו שם שומר. [ד. **כתב הריטב"א** בסוגייתנו: רבי ישמעאל סבר, שומר שגנב מרשותו, **כל זמן שלא חסר כלום** לא כלתה שמירתו, ועדיין הוא שומר של בעלים"; וצריך ביאור כוונתו].

[1018] אין כוונת הגמרא לשאול: "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא", דהיינו: מאי שנא שברישא - כשלא יחדו - הוא פטור, ומאי שנא בסיפא - כשיחדו - שהוא חייב, שהרי אם כן, אי אפשר לומר כתירוץ הגמרא: "לא מיבעיא קאמר", שהרי בסיפא מבואר שבייחדו הוא חייב; אלא כוונת הגמרא להקשות על דיוק הלשון, שהיות וכתוב ברישא "לא יחדו", הרי משמע שבייחדו אין הדין כן; ועל קושיא זו שפיר יש לומר: "לא מיבעיא קאמר".

[1019] כתבו התוספות [וכן הוא בפירוש רבינו חננאל], לפרש את המקור דפשיטא לגמרא שאפילו יחדו נמי, ממה שנקט רבי ישמעאל "טלה מן העדר" ו"סלע מן הכיס", ומשמע שלכן נקט רבי ישמעאל שני אופנים אלו, דסתם טלה לא יחדו לו מקום, אלא הולך ממרעה למרעה, וסתם סלע יחדו לו מקום בכיס, והכיס יחדו לו מקום בתיבה; **וראה** מהרש"א על דבריהם, הובא בהערות שב"חברותא" על התוספות, ראה שם. אבל הריטב"א כתב: "פירוש, דסתם סלע מן הכיס יחדו לה הבעלים מקום; ועוד, דכיון דטעמא דידיה משום דלא כלתה שמירתו, כך היא יחדו כמו לא יחדו".

[1020] ריטב"א, **וראה** שם מה שהכריחו לזה.

[1021] הנה לעיל מ ב בהערה 15 נתבארו שני אופנים בביאור מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא לפי דעת סוגייתנו: האחד: גניבה זו היא בכלל הגניבות שהשבתם צריכה "דעת בעלים", ומחלוקתם היא אם דעת שומר כדעת בעלים, וזה תלוי בנידון אם כלתה שמירתו או לא. השני: גניבה זו היא מסוג הגניבות שהשבתן אינה צריכה "דעת בעלים"; ומחלוקתם היא אם השבה לרשות שומר שגנב חשובה השבה או לא, ומשום שאם כלתה שמירתו אין זו השבה כלל, רק שאם השיב לשם מדעת בעלים ודאי השבה היא; ובנידון זה אם כלתה שמירתו או לא, נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא. ויש להעיר בזה על פי דברי האחרונים: דהנה, לפי הפירוש השני ניחא היטב דברי הגמרא, וכך אמר רבי ישמעאל: **לא מיבעיא אם ייחדו** לה הבעלים מקום והחזירוה למקומה דודאי מהני, ומשום, שאף אם תאמר שלא כדעתי, אלא שכלתה שמירתו של שומר, מכל מקום כשהחזיר למקום שייחדו לה הבעלים, הרי **מקומה היא**, כלומר: כיון שאמרו לו הבעלים "השאילני מקום זה" הרי זו השבה לרשות הבעלים עצמם, ולא איכפת לן שכלתה שמירתו של שומר; **אלא אפילו אם לא ייחדו** לה הבעלים מקום, **דלאו מקומה היא**, ואין זו השבה מחמת עצמה

ומקשינן: והרי **אימא סיפא** דמשנתנו, שמבואר בה, שביחדו משתנה הדין, דקתני בסיפא: **יחדו לה הבעלים מקום, וטלטלה ונשברה, בין מתוך ידו בין משהניחה** במקום שייחד לה, [1022] **לצורכו חייב, לצורכה פטור**.

ואי הסיפא רבי ישמעאל היא, מה לי יחדו לה הבעלים מקום והשיבה למקומה, מה לי לא יחדו!?

אלא בהכרח שהסיפא אינה דעת רבי ישמעאל, אלא **אתאן לרבי עקיבא, דאמר: בעינן דעת בעלים**.

ומקשינן: **אי** הסיפא **רבי עקיבא** היא, **מאי איריא יחדו** שהוא חייב, והרי **אפילו לא יחדו נמי**, [1023] יש לו להתחייב כיון שהשיבה שלא מדעת בעלים!?

ומשנינן: אין כוונת המשנה בסיפא, לומר שהוא חייב דוקא בשיחדו לה הבעלים מקום, אלא להיפך: **לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא לא יחדו** והחזירה שלא מדעת בעלים שהוא חייב, **דלאו מקומה** המיוחד **הוא, אלא אפילו יחדו** לה הבעלים מקום והחזירה לשם **נמי דמקומה הוא**, מכל מקום **בעינן דעת בעלים**. [1024]

ומאחר שמהסיפא מוכח שרבי עקיבא היא, אם כן תיקשי: וכי **רישא רבי רבי ישמעאל** היא, **וסיפא רבי עקיבא** היא!?

ומשנינן: **אין, דאמר רבי יוחנן: מאן דמתרגם לי** את המשנה העוסקת בדין "**חבית**" **אליבא דחד תנא מובלנא מאניה בתריה לבי מסותא**, [מי שיפרש לי את הרישא ואת הסיפא כשיטת תנא אחד, אוביל אחריו את כליו לבית המרחץ]. [1025]

הגמרא מביאה כאן פירושים שאמרו אמוראים במשנה, כדי לבאר שאין צורך לפרש את המשנה כשיטת שני תנאים, וכולם מכוונים לדבר אחד, וכפי שיתבאר בסוף דבריהם; אלא שהאמוראים חלוקים ביניהם בפרט אחר, והוא כיצד לפרש את תחילת המשנה, שמבואר בה, שאם טלטלה לצורכו חייב הוא באונסיה עד שישיבנה; ובתחילה מפלפלת

אלא אם כן רשות השומר היא, ואם כן שמא תאמר: אם לא אמרו לו הבעלים להחזירה לשם, אין זו השבה כי כלתה שמירתו; אין הדבר כן, אלא: **לא בעינן דעת בעלים**, כלומר: אף השבה לרשות שומר שגנב השבה היא, ומשום דלא כלתה שמירתו. אך לפי הפירוש הראשון, שבגניבה זו אפילו כשהוא משיב לרשות הבעלים עצמן צריך דעת בעלים, אם כן אף כשהחזירה למקום שייחדו לה הבעלים, אין זה מועיל אלא לפי סברתו של רבי ישמעאל שדעת שומר כדעת בעלים, ואם כן האיך אמרינן: "לא מיבעיא", והרי אף זה עצמו תלוי במה שבא רבי ישמעאל לומר שלא כלתה שמירתו!? **וראה** מה שיתבאר בהערה 14.

[1022] כך סבורה הגמרא לפרש לפי קושייתה, וכמבואר בהמשך הסוגיא.

[1023] כתבו התוספות, שהכרח הגמרא שלדעת רבי עקיבא אפילו לא יחדו הוא חייב, הוא ממה ששנינו במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא "טלה מן העדר", וסתם טלה מן העדר לא יחדו לו הבעלים מקום.

[1024] ראה היטב מה שנתבאר בהערה 5.

[1025] כלומר: אודה לו שהוא גדול ממני, ושראוי אני לשמשו כתלמיד לרב, וכעין זה בבבא קמא כ ב, שאמר רמי בר חמא "לכי תשמש לי [אשיבך] ", כלומר: כשתודה לי שאני גדול ממך בתורה, תורת חיים; וראה בהקדמת "שערי יושר" ביאור דברי הגמרא שם.

הגמרא בפרט זה שבדבריהם, ורק לאחר מכן מסיימת הגמרא להביא את הפירוש בסיפא שבו לא נחלקו.[1026] **תרגמה** [פירש את משנתנו] **רבי יעקב בר אבא קמיה דרב**: זו ששנינו שאם טלטלה לצורכו הרי הוא חייב באונסיה, היינו **ש**הגביהה **ונטלה** לחבית **על מנת לגוזלה** כולה; והרי הוא נעשה עליה גזלן משום דין "שליחות יד" שחייבה התורה את השומרים אפילו אם נאנס הפקדון לאחר שליחות ידם, וכמבואר בפרשת השומרים [משפטים כא], שהשומרים - הבאים ליפטר מאוננסים - נשבעים: "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו".[1027]

תרגמה רבי נתן בר אבא קמיה דרב למה ששנינו שאם טלטלה לצורכו נתחייב באונסיה, דהיינו בכגון **שנטלה** והגביהה לחבית **על מנת לשלוח בה יד**, כלומר: על מנת ליטול ממנה מקצתה לעצמו, ואף שלבסוף לא נטל; ומדין "שליחות יד" הרי הוא נעשה גזלן על כל החבית.

ומפרשת הגמרא **במאי קמיפלגי** אמוראים אלו: **בשליחות יד** אם היא **צריכה חסרון** הוא דקמיפלגי: **מאן דאמר** - רבי יעקב בר אבא - שנטלה על מנת **לגוזלה**, **קסבר**: אם

[1026] וכתבו המפרשים, שדברי אמוראים אלו לא נאמרו כהמשך לשקלא וטריא דלעיל, אלא שמעצמם באו לפרש את כל המשנה, ולכן הביאה הגמרא את כל דבריהם, אף שתחילת דבריהם אינו ענין לשקלא וטריא דלעיל; [וראה עוד ביאורים אחרים בזה, ב"אוצר מפרשי התלמוד"].

[1027] **הרחבה בביאור חידוש התורה ב"שליחות יד"**: ב"חידושי רבי שמואל" סימן כה, כתב, שמסוגייתנו מבואר, דהא דהשולח יד בפקדון נעשה עליו גזלן, חידוש הוא שחידשה התורה בשומרים, ואינו מדין גזלן בעלמא; והביא מדברי הראשונים כמה שיטות, למה באמת צריכים אנו לחידוש זה: **שיטת הר"ן** [מובאים דבריו בהערה 13]: החידוש שנתחדש בשליחות יד, הוא במקום שהגביה את החבית על מנת ליטול ממנה רביעית, שמצד דין גזילה בעלמא, אינו נעשה גזלן אלא על הרביעית, ובשומרים נתחדש מדין שליחות יד שנעשה על ידי זה גזלן על כל החבית. [וכן כתב ב"תרומת הכרי" סימן רצב ד"ה והנראה לי, בשיטת רש"י]. **שיטת הריטב"א** [כאן ד"ה תרנמה, הובא ב"שיטה מקובצת", ומובאים דבריו בהערה 13]: חידוש דין שליחות יד הוא בנוטל על מנת לשלם לבעלים, שמכל מקום נעשה עליו גזלן ומתחייב באונסים, אבל בשאר אדם - סובר הריטב"א - שאם גזל על מנת לשלם, אינו נעשה גזלן, ורק בשומרים חשוב הוא כשולח יד, ומתחייב באונסים; וראה ב"שיעורי רבי שמואל" שם, שהאריך בביאור השיטות בענין זה, אם הגוזל על מנת לשלם הרי הוא גזלן או לא, ראה שם; [ויש להעיר, שכל מה שיש ללמוד מדברי הריטב"א בענין זה, **יש ללמוד גם מדברי הרשב"א** בד"ה והא לא חסרה]. **ושיטת התוספות** מוכחת מתוך דבריהם כאן בד"ה שנטלה והגביהה, שקושיא מעיקרא ליתא, כי שומר אינו נעשה "גזלן" היות וידו כיד הבעלים, ואם לא שחידשה התורה דין שליחות יד לא היה נעשה גזלן כלל. ובביאור דבריהם: יש מפרשים: שהוא משום שיד השומר כידו של בעל הבית ואין כאן קנין או מעשה גזילה; ויש מפרשים: משום ד"בהיתירא אתי לידיה", הובאו דבריהם ב"חברותא" שעל התוספות. והנפקא מינה בין השיטות היא, באיזה אופן נחלקו האמוראים - בסוגייתנו - אם "שליחות יד צריכה חסרון"; שלפי שיטת התוספות אין כלל לחייב שומר אלא על ידי חיסרון לדעת הסובר "שליחות יד צריכה חסרון"; ולשיטת הריטב"א [והרשב"א], רק באופן שהוא על מנת לשלם נחלקו אם היא צריכה חסרון; ולשיטת הר"ן רק במקום שאנו באים לחייבו על כל הפקדון על ידי שליחות יד במקצתה.

[1028] א. **כתב הר"ן** ד"ה הא: "אפילו מאן דאמר אינה צריכה חסרון הני מילי לומר **שאם הגביה על מנת לחסרה הרי הוא כאילו חסרה**, אבל :. ליכא חסרון כלל ואינו עתיד לבוא:. נמצא שאין כאן שליחות יד"; **וכן כתב הריטב"א** כאן ד"ה תרגמה: "השולח יד בפקדון, דעתו ליטול ולחסר את הכל או מקצת:. ובזה נחלקו אם צריך חסרון לחייבו באונסין אם לאו", הרי שדעת לחסר ודאי בעינן; **וכן כתב הטור** בתחילת סימן רצב [והועתק במחבר שם]: "שליחות יד אינה צריכה חסרון, רק שיגביהנו כדי להשתמש בו תשמיש שמחסרו אז מתחייב כאילו חסרו, אבל הגביה לעשות תשמיש שאינו מחסרו, אינו חייב משעת הגבהה:. ". ב. **בסוף הפרק**

הגביהה על מנת ליטול ממנה מקצת ולא נטל אינו חייב באונסי הפקדון, כי **שליחות יד צריכה חסרון**, אין השולח יד בפקדון חייב, אלא אם כן נתכוין לחסרה, ואכן חיסרה.

ומאן דאמר - רבי נתן בר אבא - שנטלה על מנת **לשלוח בה יד**, **קסבר**: **שליחות יד אינה צריכה חסרון**, וכל שהגביהה על מנת לחסרה, הרי הוא חייב אף על פי שלא חיסרה בפועל -

ולכן: רבי יעקב בר אבא הסובר שהיא צריכה חסרון, אינו יכול לפרש שמשנתנו עוסקת כשלא נתכוין לגזול את כולה אלא רביעית ממנה, שאם כן הרי לא יתחייב אלא אם כן חיסר את הרביעית ונטלה לעצמו, ומשנתנו הרי לא משמע שהיא עוסקת באופן זה; ובהכרח שטלטלה ונתכוין לגזול את כולה, ואז הוא אכן חייב מדין "שליחות יד", שהרי יש כאן חסרון, כיון שנטל את כולה לעצמו. [1029]

איתא בגמרא, שהמגביה את החבית על מנת ליטול ממנה רביעית, הרי הוא חייב אף על פי שלא נטל, ואפילו למאן דאמר: "שליחות יד צריכה חסרון", ומשום שניחא לו שלא ליטול כעת את הרביעית מתוך החבית, כי טוב הוא לה שתשתמר בתוך שאר היין שבחבית כדי שלא תחמיץ; **וכתב שם הריטב"א** לבאר: "**דבעלמא שליחות יד צריכה חסרון, דכל כמה שלא חסרה אמרינן שלא גמר בדעתו לגזול**, ומהדר הדר ביה, אבל הכא אינה צריכה חסרון, ומה שלא נטל אינו מפני שלא גמר בדעתו לגזול, אלא לפי שהיין אינו משתמר אלא בכלי מלא הניחו שם, וכיון דכן הוה ליה כאילו נטל כבר, וחזר והניחו שם להשתמר"; **ומיהו מדברי הר**"ן שהובאו בהערה 13 אות ב, אין נראה כן.

[1029] **הרחבה בשיטות הראשונים בביאור הסוגיא**: א. השמועה נתבארה בפנים **על פי התוספות**; והטעם שהוצרכו לפרש כשהגביהה על מנת לגנוזה כולה שהוא משום שליחות יד, ונטילת כולה היא החסרון, ולא פירשו כפשוטו, שחיובו הוא מדין "גזלן", פירשו האחרונים, שלדעתם אין שומר יכול להתחייב מדין גזלן, אלא מדין "שליחות יד" בלבד, וכפי שהובא בהערה 11, ונתבארה שיטתם בהרחבה ב"חברותא" שעל התוספות בהערות. ולכאורה צריך ביאור: כיון שהגביה את החבית על מנת ליטול ממנה רביעית, אם כן כבר חיסר את הרביעית, כי מה לי הגביה על מנת לגנוזה כולה שהגבהה זו נחשבת "חסרון", לבין הגביהה על מנת ליטול ממנה רביעית, שלא תהיה אותה רביעית חשובה כנחסרה, ואם כן אפילו למאן דאמר "שליחות יד צריכה חסרון", למה לא יתחייב על כל החבית מדין שליחות יד, שהרי חיסר את הרביעית!? וכתב לבאר ב"ברכת אברהם" [בד"ה תד"ה שנטלה]: דבאופן שלקח את כל הפקדון לעצמו, הפסיק לשמור לחבירו, והוה כנוטל לרשותו מרשות בעל הבית ככל גזילה, אבל אם דעתו להוציא מקצת מכל הפקדון, הרי דממשיך לשמור לבעלים ונשאר במצב של פקדון, אלא שבדעתו להוציא חלק מהפקדון, ובזה כל זמן שלא הוציא עדיין ליכא גזילה, כיון דעדיין הוה חלק מפקדון; וראה היטב ב"חידושי רבי מאיר שמחה" כאן בביאורו על דברי רש"י בסוף הפרק, שיש ללמוד מדבריו סברא זו. ב. **שיטת הר**"ן: **כתב הר**"ן בד"ה הא: "הני אמוראי דפליגי אי שליחות יד צריכה חסרון או אינה צריכה חסרון, בהא קמיפלגי, דמאן דאמר צריכה חסרון, סבר, שמה שחידש הכתוב לומר שמי שגזל מקצת פקדון יהא חייב על כולו [כלומר: שהגביה את כל הפקדון על מנת לשלוח יד במקצתו], חידוש הוא, ואין לך בו אלא חידושו בלבד; הילכך, דוקא בשחסר ממש, עשה למקצתה ככולו, אבל הגביה על מנת לחסרו ולא חסר, לא עשה מקצתו ככולו; ולפיכך, אף על פי שהמגביה על דעת לגזול כולו חייב [אף על פי שאין בו חסרון], מגביה על דעת מקצתו [ולא חיסרו], אינו מתחייב על כולו [עד שיחסרו], לפי שאינו מדין אלא מגזירת הכתוב, ואין לך בו אלא חידושו, ומאן דאמר אינה צריכה חיסרון סבירא ליה דלא שנא:". **ומבואר מדברי הר**"ן **שהוא חלוק על התוספות בשלשה דברים**: ולשיטתו: אם הגביה על מנת לגנוזה חיובו הוא מדין "גזלן", ואין צריך להגיע לחידוש "שליחות יד", ודלא כהתוספות; ולא עוד, אלא שאי אפשר כלל לחייבו מדין "שליחות יד" למאן דאמר שהיא צריכה חיסרון, ומשום שגזילת כולה לעצמו אין זה חשוב "חסרון", וכמבואר בהדיא מתוך דבריו, [**וראה** ב"ברכת אברהם" שם]. **עוד משמע מדבריו**, שהנוטל את החבית על מנת ליטול ממנה רביעית לעצמו הרי הוא נעשה גזלן על אותה רביעית, רק שאינו מתחייב על כולה, וזה הוא שלא כדעת התוספות לפי מה שנתבאר בדבריהם, שגזילה על מנת ליטול רביעית אינה גזילה כלל. ג. **שיטת הריטב**"**א** [וראה גם ברשב"א ד"ה והא לא חסרה]: כתב הריטב"א בד"ה תרגמה: "ושלושה דברים

מתקיף לה רב ששת לשני הפירושים שנאמרו:
מידי נטלה קתני, דמשמע שנטלה על מנת לגזול הימנה את כולה או את מקצתה!? והרי "**טלטלה" קתני**!? ולשון זו אין במשמעה שרצה לגזול הימנה את כולה או את מקצתה, אלא שנטלה לתשמיש בעלמא.
אלא אמר רב ששת: **הכא** במשנתנו **במאי עסקינן**: **כגון שטלטלה** והגביהה **להביא עליה גוזלות**, ובזה לבד נעשה עליה גזלן, **ומשום דקא סבר** התנא של משנתנו: **שואל שלא מדעת גזלן הוי**. [1030] וכאן מסיימת הגמרא את דברי האמוראים כולם, שהם מפרשים

הוזכרו כאן במאי דקתני מתניתין "לצורכו": או שנטלה לגזלה, או שנטלה לשלוח בה יד, או שהיה עליה שואל שלא מדעת. וכל אחד מאלו חייב הוא באונסין, וצריכין משיכה, דבלא משיכה לא מחייבי כלל, דברשותא דמריה קיימא, וכדאמרינן לקמן: "והא לא משך". **וגזלן** ושואל שלא מדעת **שייכי בכל אדם בין שומר** בין אניש דעלמא, אבל שולח יד ליתיה אלא בפקדון, ושמו מוכיח עליה, וכדאמר קרא גבי שומרים "אם לא שלח ידו"; והנוטל לגזול, הוא הנוטל על דעת ליטלה כולה **או מקצתה לעצמו**, או שיחסרנה ולא ישלם לבעלים [כלומר: הגביהה על מנת לחסרה, שלא על מנת לשלם לבעלים הרי הוא גזלן], והוא חייב באונסין מכיון שמשך לדעת כן, ואף על פי שלא חסר. והשולח יד בפקדון דעתו **ליטול ולחסר הכל** או מקצת על דעת לשלם לבעלים, ובזה נחלקו אם צריך חסרון לחייבו באונסין, אם לאו". **ומתבאר מדבריו שהוא חלוק על התוספות בארבעה דברים**, **ועל הר"ן בשלשה דברים**: האחד: לפי התוספות: שומר כשהוא "גוזל" דהיינו שנוטלה לעצמו שלא על דעת לשלם, אינו חייב מדין גזלן אלא מדין "שליחות יד"; ואילו להריטב"א הרי הוא חייב מדין גזלן, ובפרט זה סובר הוא כהר"ן. השני: לפי התוספות: "נטלה על מנת לגוזלה" הכוונה שנטלה על מנת לגוזלה כולה, ו"נטלה על מנת לשלוח בה יד", היינו שנטלה על מנת לגזול מקצתה, ולדבריהם זה עיקר החילוק בין הפירושים, [וכן משמע מדברי הר"ן]; ואילו להריטב"א: בין לפי פירוש ראשון ובין לפי פירוש שני, נתכוין ליטול כולה או מקצתה, ועיקר החילוק בין הלשונות הוא: שלפי פירוש ראשון נטל שלא על מנת לשלם לבעלים, ובזה הוא חייב מדין גזלן; ולפי הפירוש השני נטלה על מנת לשלם לבעלים. השלישי: לפי התוספות: כשהוא נוטל את כל החבית לגוזלה לעצמו, זה מיקרי "חסרון"; ואילו להריטב"א זה לא מיקרי "חסרון", שהרי כשנטלה על מנת לשלוח בה יד, פירש הריטב"א שזה כולל כשנטלה על מנת לגוזלה כולה, ומכל מקום אינו חייב בזה משום "שליחות יד" למאן דאמר: "שליחות יד צריכה חסרון" כמבואר בגמרא, [וכן הוא בלשון הריטב"א: הנוטל על דעת ליטלה כולה:. חייב באונסין:. **ואף על פי שלא חסר**], הרי שנטילת החבית לעצמו אין זה חשוב "חסרון"; [ובפרט זה סובר הוא כהר"ן; **וראה היטב את סוגיית הגמרא בסוף הפרק**]. הרביעי: לפי התוספות: הנוטל חבית על מנת לגזול ממנה רביעית לבד, אינו גזלן אפילו על רביעית, וזאת לבד מה שהם סוברים ששומר אינו נעשה גזלן, וכפי שנתבאר לעיל; ולהר"ן הרי הוא גזלן על רביעית; ואילו להריטב"א הרי הוא חייב מדין גזלן על כל החבית, שהרי כתב הריטב"א: "והנוטל לגזול, הוא הנוטל על דעת ליטלה כולה **או מקצתה לעצמו**", והרי מבואר במשנתנו שהוא חייב על כל החבית; וכן משמע גם ממה שכתב בכלל גזלן "או שיחסרנה ולא ישלם לבעלים", ומשמע כוונתו שיחסר מקצתה; וראה מה שכתב ה"חזון איש" [ליקוטים סימן כ עמוד רמה ד"ה והא]: "והא דבהגביה ליטול רביעית, יהבינן ליה דין גזלן על הכל:. הדין נותן, דאינו דין מיוחד בשומר אלא בכל אדם :. " **ראה שם בכל דבריו**. **ובשיטת רש"י בכל זה**, ראה בהערות שב"חברותא" על התוספות כאן; וולקמן מג ב ומד א בהערות.

[1030] פירש הריטב"א את ההכרח לומר ש"גזלן" הוי - אף שיש לומר לכאורה ש"שואל" הוי, והוא חייב באונסין מדין שואל - כי אם לא היה אלא שואל, כי אז לא היה חייב כשהחזירה שלא למקומה, כמבואר בסיפא; וזה לשונו: "שואל שלא מדעת גזלן הוי, פירוש ובעי השבה מעליא ליד בעלים או למקומה, שלא פטר רבי ישמעאל [שלא מדעת בעלים] אלא במחזיר למקום שגנב; דאילו למאן דאמר שואל הוי, אף על גב דכולהו שומרין צריכין דעת כדכתיבנא בפרק אלו מציאות, כיון דאמרת דשואל הוי, דכולי עלמא לא כלתה שמירתו ואין צריך דעת בעלים, ואפילו לא החזירה למקומה ממש, פטור, כיון שהיה שומר עליה בתחילה, כגון משנתנו דכיון שלא נעשה עליו גזלן וחזרה לרשותו, כחזרה לרשות בעלים ממש חשיבא, ולא בעי רבי ישמעאל שיחזיר למקום שגנב, אלא בשומר שנעשה עליו גנב או גזלן, ולהכי אוקמוה הכא דסבר גזלן הוי". ולמדנו מדבריו, שחזרה למקום שאינה מקומה שאינו מועיל אפילו לרבי ישמעאל, אין זה דין נפרד מדין "דעת בעלים" הנצרך להשבה, אלא שכאשר הוא מחזירה למקום שאינה מקומה, גם רבי ישמעאל מודה שאין דעת השומר מועילה, היות ונעשה עליה גזלן, ולכן אם שואל

את הסיפא באופן שתהא כל המשנה כשיטת תנא אחד: **וכולה** [כל משנתנו, הן הרישא והן הסיפא] **רבי ישמעאל היא**, הסובר: לא בעינן דעת בעלים, ולכן מבואר ברישא שאם לא יחדו לה הבעלים מקום, הרי הוא נפטר משהחזירה, וכל שכן כשייחדו לה הבעלים מקום, והחזירה למקומה ; **וסיפא** המבואר בה שאם יחדו לה הבעלים מקום הרי הוא חייב אפילו אם הניחה, היינו בכגון **שהניחה** לחבית **במקום שאינה מקומה** [לא במקום שיחדו הבעלים], כי היות ולא הניחה במקום שייחדו לה הבעלים אין זו השבה כלל, ואין זה תלוי במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא.

ופרשינן: **ורבי יוחנן** שנדחק לפרש את משנתנו כשני תנאים, לפיכך לא יישב כפירושי האמוראים האלו, משום דלשון המשנה בסיפא: "**הניחה**", **במקומה משמע**.

איתמר: נחלקו **רב ולוי**:

חד מהם **אמר**: **שליחות יד צריכה חסרון**.

וחד מהם **אמר**: **שליחות יד אינה צריכה חסרון**.

תסתיים דרב הוא דאמר: **שליחות יד אינה צריכה חסרון**, מהא **דתניא**: **רועה**, **שהיה רועה עדרו**, **והניח עדרו** בשעה שדרך הרועים להכנס לעיר **ובא לעיר**, **ובא זאב וטרף** שה מן העדר ונשאה לחורו לאוכלו [כדרך הזאבים], **ובא ארי ודרס** שה בעדר ואכלו [כדרך האריות]:

אומדין אותו: אם יכול היה להציל אילו לא היה מניח את עדרו הרי זה חייב.

ואם לאו שלא היה יכול להציל אפילו אם לא היה מניח את עדרו - **פטור**. [1031]

הוא, שודאי לא כלתה שמירתו כלל, מועילה דעתו להחזיר אפילו למקום שאינה מקומה. ב. הנה לעיל בגמרא איתא: "**לא מיבעיא יחדו** לה הבעלים מקום, והשיבה למקומה דהוא פטור, כיון **דמקומה הוא**, אלא אפילו לא יחדו דלאו מקומה הוא לא בעינן דעת בעלים"; ולעיל בהערה 5 הובאה תמיהה, מאי "לא מיבעיא" שייך כאן, שהרי בין החזירה למקומה ובין לא החזירה למקומה, הכל תלוי אם כלתה שמירתו או לא, ואיך היה מקום לומר שיועיל להחזירו למקומה, ולא יועיל להחזירו שלא למקומה!? אך לפי המבואר כאן בריטב"א הרי נראה, שאנו דנים אם מועילה דעתו של שומר גזלן לפי איכותה של ההשבה, ואף שלרבי ישמעאל מועילה דעתו של שומר כשלא ייחדו לה הבעלים מקום או כשייחדו והחזירה למקומה, מכל מקום כשייחדו לה הבעלים מקום ולא החזירה למקומה, אין מועילה דעתו של שומר, ואמרינן לענין זה "כלתה שמירתו"; ואם כן הוא הדין שהיה מקום לומר: רק כשייחדו לה הבעלים מקום והחזירה למקומה, אז אנו אומרים שהיות ו"חזרה גמורה היא" [כלשון רש"י לעיל], לכן מועילה אף דעתו של השומר לדעת רבי ישמעאל ואין אומרים לענין זה "כלתה שמירתו", אבל כשלא ייחדו לה הבעלים מקום, שאין זו חזרה גמורה כל כך, בזה יודה רבי ישמעאל שלענין זה כלתה שמירתו, קא משמע לן, שאף לענין זה לא כלתה שמירתו, ורק במקום שייחדו לה הבעלים מקום ולא החזירה למקומה, בזה אף רבי ישמעאל מודה ש"כלתה שמירתו" ואין דעתו מועילה.

[1031] נתבאר על פי הברייתא המובאת לקמן צז ב. וכתב רש"י: "**ואי משום דהניח עדרו ופשיעה היא**, כלומר: ואם כן אפילו כשלא היה יכול להציל אילו לא היה מניח את עדרו ובא, מכל מקום יש לו להתחייב משום ש"תחילתו בפשיעה וסופו באונס, חייב"!? **מוקמינן לה** - לדעת אביי שם, הסובר: אין לרועה להניח את עדרו ולהכנס לעיר אפילו בשעה שדרך הרועים להכנס - **דעל בעידנא דעיילי אינשי** [נכנס בשעה שדרך הרועים להכנס], **כדמוקמינן בהשוכר את הפועלים**, כלומר: והיות ונכנס בשעה זו, אם כי אסור היה לו להכנס, אין זו "פשיעה" שיתחייב מכחה אפילו אם היה אונס שלא היה יכול להציל, [תוספות שם]. **אי נמי**, כלומר: ואילו לדעת רבה, הסובר: מותר

אבל אם **הניח** הרועה **מקלו ותרמילו עליה** [על שה אחת מן העדר], **חייב** הוא על מעשי הזאב והארי, כי על ידי הנחת המקל והתרמיל נעשה הוא עליה גזלן - כדמפרש ואזיל - וגזלן חייב באונסים.

והוינן בה: וכי **משום דהניח תרמילו ומקלו עליה**, הוא **חייב**!? **הא שקלינהו** [והרי נטלם ממנה]!? כלומר: אפילו אם תמצי לומר שהנחת מקלו ותרמילו עליה חשובה שליחות יד [ואף שלא משכה ועשה בה קנין], מכל מקום הרי מיד כשנטל ממנה את מקלו ותרמילו הרי זה כאילו החזירה. [1032]

ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב ליישב את הברייתא: אין הברייתא מחייבתו, אלא **בעודן עליה**, ששליחות יד היא, ושליחות יד מחייבתו באונסין שיארעו לה לאחר מכן, מאחר שלא נטלן מעליה ולא השיבה.

ואכתי הוינן בה: **וכי עודן עליה מאי הוי** [מה בכך]!? **הא לא משכה**, וכל שלא עשה קנין כגון משיכה, אין זו שליחות יד להתחייב עליה!? **ואמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב**: הברייתא מחייבתו רק **כשהכישה במקל ורצתה לפניו** ומשיכה היא זו, והיות ועודן עליה הרי הוא חייב באונסיה.

ומדברי רב בפירוש ברייתא זו, מוכיחה הגמרא שרב סובר: שליחות יד אינה צריכה חסרון, שאם לא כן תיקשי: **והא לא חסרה**!?

אלא לאו, בהכרח **שמע מינה דקסבר** רב: **שליחות יד אינה צריכה חסרון**. [1033]

לו לרועה להכנס בשעה שדרך הרועים להכנס, ואם כן בהכרח שנכנס בשעה שאין דרך הרועים להכנס, ולכן הוא חייב אם היה יכול להציל; ואם כן תיקשי: למה אין הוא חייב אפילו אם לא היה יכול להציל, והרי "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, חייב"!? הכא במאי עסקינן: **דשמע קל אריה ועל**, ו"אריה שאג מי לא ייראי" [ריטב"א שם], ואם כן אין עצם כניסתו "פשיעה" שהרי מחמת פחד האריה נכנס, ומכל מקום אם היה יכול לקדם את האריה ברועים ובמקלות ולהציל, הרי הוא חייב; ואם לא היה יכול להציל, אין הוא חייב כיון שלא פשע בכניסתו לעיר.

[1032] ואם תאמר: הרי לא היתה השבה לדעת הבעלים, לזה כתב רש"י: "ואנן מוקמינן לעיל **סתם מתניתין** כרבי ישמעאל, שאין צריך דעת בעלים", ופשטות כוונתו לכאורה, דכיון שסתם משנה היא, הרי כך הלכה; אך ראה את לשון הרשב"א ואת לשון הריטב"א משם רש"י.

[1033] א. **הקשה רש"י**: ושמא משום "שואל שלא מדעת" הוא חייב, ולא משום שולח יד בפקדון!? **ותירץ רש"י**: "לא היא, דכי אמרינן בשומרין "שאלה שלא מדעת" בדבר שאינו כיחש וחיסר מחמת מלאכה, אבל בעלי חיים המכחישים מחמת מלאכה, תחלתו שליחות יד היא"; והר"ן כתב על זה שאין דבריו ברורים. **והריטב"א** ד"ה והא לא, **כתב**: "ותירץ [רש"י]: דלא שייך לדין שואל שלא מדעת אלא בדבר שמחמת מלאכתו לא שייך ביה כחש וחסרון כגון חבית וכיוצא בו, ולשון "שאלה" משמע כן שהיא בדבר שחוזרת בעין ובלא חסרון, אבל בעלי חיים שמתכחשין ומתחסרין מחמת מלאכתן, כי נשתמש בהן או שחשב להשתמש בהן בענין שראוי לחסרון, אין זו שאלה אלא שליחות יד, **ויפה כיון**". [ויש להעיר, שמלשון רש"י - "דכי אמרינן בשומרין" - נראה, שרק בשומרים הוא כן, אבל שאר אדם, לא; והריטב"א והרשב"א לא הזכירו זאת]. ובעיקר קושיית רש"י, ראה מה שכתב הרשב"א בשם בעל המאור; וראה עוד בריטב"א, ובחידושי הרמב"ן והר"ן. ב. **הקשה הר"ן** ד"ה הא: "וקשיא לי: ואפילו למאן דאמר שליחות יד אינה צריכה חסרון, היכי משכחת לה דמחייב!? דאפילו מאן דאמר אינה צריכה חסרון הני מילי לומר שאם הגביה על מנת לחסרה הרי הוא כאילו חסרה, אבל הכא דליכא חסרון כלל ואינו עתיד לבוא, נמצא שהוא מכישה במקל על דעת שלא לחסרה כלל, ונמצא שאין כאן שליחות יד"; וראה מה שיישב שם, ובמה שביאר דבריו ב"ברכת שמואל" סימן לג. **ובריטב"א** כאן בד"ה והא לא חסרה, כתב בתוך הדברים: "אי לא הוה בדעתיה

דוחה הגמרא את הראיה: **אימא**, כך תאמר בדברי רב: "**שהכחישה במקל** ורצתה לפניו", ואם כן היה כאן חסרון.

דיקא נמי מלשונו של רב, שאכן הכחישה, מדקתני בדברי רב: **שהכישה במקל**, ואם אין כוונתו לומר שהכחישה, למה לו להזכיר מקל.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שהכחישה, ואדרבה מוכח שסובר רב: שליחות יד צריכה חסרון, שאם לא כן הכחשה למה לי.

ומוסיפה הגמרא: **ומדרב סבר**: **שליחות יד צריכה חסרון**, בהכרח **שלוי סבר**: **שליחות יד אינה צריכה חסרון**.

ומפרשינן: **מאי טעמא דלוי**?

כתיב בפרשת שומר חנם: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור, וגונב מבית האיש [יטעון השומר שנגנב ממנו, ופטור הוא לשלם] אם ימצא הגנב, ישלם [הגנב] שנים. אם לא ימצא הגנב [כפי שטען השומר], ונקרב [וכבר נקרב] בעל הבית [השומר] אל האלהים [בית הדין, לשבועה] אם לא שלח ידו במלאכת רעהו [כלומר: נשבע השומר שלא שלח ידו בפקדון קודם הגניבה, כי אילו שלח ידו, נתחייב בכל האונסין ואינו פטור כשטוען טענת גנב; כי אז:] על כל דבר פשע [שימצא שקרן בשבועתו] על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבידה, אשר יאמר [העד] כי הוא זה [שנשבעת עליו שנגנב ממך, הרי הוא בידך שאתה גנבתו], עד האלהים [בית הדין] יבא דבר שניהם [העד והשומר, ו] אשר ירשיעון אלהים [מי שיחליטו בית הדין שהוא השקרן העד או השומר] ישלם [העד או השומר] שנים לרעהו".

וכתיב בפרשת שומר שכר: "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה, וכל בהמה לשמור, ומת או נשבר או נשבה [אונסים הם] אין רואה [אין עדים בדבר, כי אז]. שבועת ה' תהיה בין שניהם, אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", ומשום שאם שלח ידו הרי הוא חייב אפילו באונסין.

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן נהוראי:

משונה שליחות יד האמורה בשומר שכר, **משליחות יד האמורה בשומר חנם**, כלומר: אין דומה שליחות יד האמורה בשומר שכר לזו שבשומר חינם, כי זו שבשומר חינם נאמרה כדי ללמדנו את דין השולח יד בפקדון שהוא חייב באונסיה, אבל זו שבשומר

להשתמש בו זמן מרובה כדי חסרון, אף שליחות יד אין כאן" ; **וראה עוד** מה שכתב הריטב"א בד"ה והוינן בשם בהראב"ד; **וראה עוד** בסוגיא לקמן מג ב גבי טלטלה להביא עליה גוזלות, מה שנתבאר בהערה שם.

שכר, לא נצרכה ללמד על עיקר דין שליחות יד, וכפי שיתבאר; אלא ללמד דין מחודש בשליחות יד, וכפי שיתבאר.

דף מא:

הוסיף רבי יוחנן ואמר: **ואני** - רבי יוחנן, תלמידו של רבי יוסי בן נהוראי - **אומר** לא כן, **ואינה משונה**, ומפרש לה ואזיל.

ומפרשינן: **ומאי משונה** שאמר רבי יוסי בן נהוראי!?

כי אין צורך לכותבה ללמד דין שליחות יד כשם שצריכה שליחות יד האמורה בשומר חינם, ומשום ש**לא תאמר שליחות יד בשומר שכר**, **ותיתי** [נלמדנה] **משומר חנם**, וכך נלמדנה:

ומה שומר חנם שפטור בגניבה ואבידה, אם **שלח בה יד חייב** אפילו באונסין, **שומר שכר שחייב בגניבה ואבידה**, **לא כל שכן** שיהיה חייב באונסיה אם שלח בה יד!?

אלא **למאי הלכתא כתבינהו רחמנא** [לשם מה כתבה התורה שליחות יד בשומר שכר], כדי **לומר לך**: **שליחות יד אינה צריכה חסרון**.

ומה שאמר רבי יוחנן: **ואני אומר אינה משונה**, הוא **כרבי אלעזר**, **דאמר**: **דא ודא אחת היא** [זה וזה אחת הם] כלומר: אינה משונה זו מזו.

ומפרשינן: **מאי** "**דא ודא אחת היא**", כלומר: למה נצרכה התורה ללמד שליחות יד גם בשומר שכר, ולא למדנוה משומר חינם!?

משום דאיכא למיפרך על הלימוד משומר חינם: **מה לשומר חנם שכן משלם תשלומי כפל בטוען טענת גנב**, וכמו שנאמר "אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו"; כי היות ופטור הוא בגניבה, נמצא שפטר את עצמו כשטען טענת גנב, תאמר בשומר שכר שהוא חייב בגניבה, ואם טען טענת גנב ונמצא הגנב אינו חייב כפל, שהרי לא פטר את עצמו, אלא הודה בחיוב.

ומאן - רבי יוסי בן נהוראי - **דלא פריך** על הלימוד משומר חינם, הוא משום **דסבר**: שומר שכר חמור יותר, כי **קרנא** [תשלום קרן בלבד] שמשלם שומר שכר כשטען נגנבה אפילו **בלא שבועה**, **עדיפא** [חמורה יותר] **מכפילא** שמשלם שומר חינם כשטען נגנבה - רק **בשבועה**.

רבא אמר: אפילו לרבי אלעזר שאמר: "דא ודא אחת היא", מכל מקום יש ללמוד ששליחות יד אינה צריכה חסרון, כי **לא תאמר שליחות יד** - לחייבו על אונסין שיארעו בפקדון - **לא בשומר חנם ולא בשומר שכר**, **ותיתי משואל** שהוא שולח יד בפקדון [ברשות] וחייב על אונסין; וכך נלמדם: **ומה שואל דלדעת בעלים קא עביד**, **דשלח בה**

יד [שמדעת בעלים הוא שולח יד בפקדון], כלומר: השימוש שהוא עושה בדבר השאול, הלוא מדעת בעלים היא, ובכל זאת **חייב** הוא על אונסין. **שומר חינם ושומר שכר**, שלא מדעת בעלים הם שולחים יד בפקדון, **לא כל שכן** שיתחייבו באונסין, לכששלחו יד בפקדון.[1034] ואם כן **למה נאמר** שליחות יד בשניהם:

חדא מהם **לומר לך**: **שליחות יד אינה צריכה חסרון**.[1035]

ואידך: **שלא תאמר**: "**דיו לבא מן הדין להיות כנדון**, [דיו לנלמד, דהיינו שומר חינם ושומר שכר, שיהיו כמלמד, דהיינו שואל] ", **מה שואל בבעלים** [שבשעת תחילת השאילה היו הבעלים עם השואל במלאכתו של השואל] **פטור**, **אף שומר חנם ושומר שכר בבעלים פטור**; לכך הוצרכה התורה לכתוב עוד פרשת שליחות יד, כדי ללמדנו שהשולח יד בפקדון חייב אף כשבעליו עמו.[1036] **ומפרשינן למאן דאמר** - רב - **שליחות**

[1034]**בביאור הלימוד משואל**: א. **הקשה רבי עקיבא איגר** - ולא יישב - איך נלמד שליחות יד משואל, והרי "איצטריך, דמשום מקצת יתחייב על כולו; גם תמוה לי, לפי האמת דקיימא לן "שואל שלא מדעת גזלן", מהיכא נפקא לן, אם ילפינן משואל מדעת, נימא "דיו", ויהיה פטור בבעלים [כמבואר בהמשך הענין, שמשום כך אי אפשר ללמוד שליחות יד משואל], ואי דילפינן משליחות יד, הא התם בעינן דוקא חסרון או על כל פנים על מנת לחסר, ובהכרח דידעינן זה מסברא, ואם כן עדיין קשה למה לי קרא בשליחות יד, נילף משואל שלא מדעת, וצריך עיון גדול". ב. **וכתב ה"חזון איש**" [ליקוטים סימן כ, עמוד 488 ד"ה והא דאמר; ונראה מתוך דבריו שכוונתו ליישב קושיות רבי עקיבא איגר, אם כי לא הביאם]: והא דאמר בגמרא: "לא תאמר שליחות יד לא בשומר חינם ולא בשומר שכר, ותיתי משואל", הנידון הוא: בהגביה החבית ליטול הימנה רביעית ולא נטל, דזה תלוי בפלוגתא אי שליחות יד צריכה חסרון, אבל נטל לשמש בה בלי חסרון [כלומר: "שואל שלא מדעת"] זה פלוגתא בשיקול הדעת בין בשומר בין בכל אדם. והא דאמר רבא דאתיא משואל, צריך לומר, דהגבהה כדי ליטול רביעית חשיב כשואל כולה לצורכו, ודין הוא שיתחייב באונסין בכולה; ומיהו דוקא בנטל, אבל לא נטל, לא, [כוונתו לבאר, מה שנראה בהמשך הענין שאם היינו לומדים שליחות יד משואל, כי אז היינו אומרים ש"שליחות יד צריכה חסרון"], דלא דמי לשואל, דמתחייב במשיכה דעושה מדעת בעלים, וקני לה לשאלה, [אף אם בעינן "בקע בה", מכל מקום המשיכה רצויה לו למיקני], ורוצה להשתעבד, וכמו שכתבו תוספות [ד"ה חדא], אלא אנן ילפינן משואל, שהמגביה ליטול מקצת ראוי להטיל עליו דין גזלן על כולה, שהרי משתמש בשל אחרים שיעור שואל - ומכל מקום אנו יהבינן ליה דין "גזלן", שצריך חזרה לדעת בעלים לרבי עקיבא, ואם ייחד לה מקום והחזירה שלא למקומה, אף לרבי ישמעאל לא הויא חזרה, [וכמבואר לעיל עמוד א]; ועל כרחך צריך לומר כן, דאם נימא, דילפותא משואל תקבע בשליחות יד דין "שואל" [ולא "גזלן"], אם כן איצטריך קרא למיתב ליה דין "גזלן", אלא ודאי, דאף אי יליף משואל, יהבינן ליה דין גזלן, עכ"ד ה"חזון איש"; וראה עוד שם בד"ה והא דבהגביה. ג. [ולכאורה, אם כי יישב - על פי דרכו - את קושיית רבי עקיבא הראשונה, כפי שסגננה רבי עקיבא איגר; אכתי תיקשי לפי הרבה ראשונים - הובאו דבריהם בהערות לעיל מא א - שעיקר חידוש התורה ב"שליחות יד" הוא, שאפילו כששולח יד על מנת לשלם הוא חייב, מה שאין כן בגזלן, אם כן תיקשי: איך נלמד זה משואל, שעיקר חיובו הוא משום שכל הנאה שלו, ואינו משלם תמורתה]. **וראה עוד** בכל ענין זה **ב"נתיבות המשפט**" רצב ד.

[1035]משמע, שאילו היינו לומדים שליחות יד משואל, כי אז לא היינו מחייבים אלא כשיש בה חסרון, ולכאורה צריך ביאור: והרי שליחות ידו של שואל - ממנו אנו באים ללמוד - הלוא אין בה חסרון, ומהיכי תיתי נאמר בשליחות יד של שומרים, שאין חייבים עליהם אלא כשיש בהם חסרון!? וראה מה שכתבו התוספות בד"ה חדא [ובמה שנתבארו דבריהם ב"חברותא" שעל התוספות]; וראה "נתיבות המשפט" רצב ד, וב"חזון איש" שהובא בהערה קודמת.

[1036]**הרחבה בענין שליחות יד בשומר ובשואל שבעליו עמו**: א. **כתב ב"קצות החושן**" [שמו אן]: "ודע, דשליחות יד אפילו בעליו עמו חייב בכל השומרים, וכדאמרינן בסוף המפקיד דף מא:. ". **וכן כתב ב"נתיבות המשפט**" [רצא לד]: "ונראה, דמכל מקום דין שומר עליו [על שומר בבעלים], להיות חייב בשליחות יד כדין שומר, דלא מיעטיה קרא מדין שומר רק מדין תשלומין, כדמוכח בבבא מציעא דף מא, דאמר התם: "שלא תאמר דיו לבא מן הדין

יד צריכה חסרון, **הני תרתי שליחות יד** האמורים בשומר חינם ושומר שכר **למה לי**!?
והרי יש ללומדם משואל.
ומשנינן: **חדא**, **שלא תאמר דיו לבא מן הדין להיות כנדון**, וכדלעיל.
ואידך פרשת שליחות יד לכך נכתבה, **לכדתניא**:
כתיב בפרשת שומר חינם: "**ונקרב בעל הבית אל האלהים** אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" קריבה זו **לשבועה** היא!
אתה אומר לשבועה ואינו מתחייב כשנמצא שהוא גנבו אלא כשנשבע, **או אינו אלא**

להיות כנדון מה שואל בבעלים פטור:. ". ב. **והוסיף ב"נתיבות המשפט"** שם: "ואי אפשר לומר, שהכוונה, שבשעת שליחות יד היו בעלים עמו, דאז נעשה שואל, וסלקא דעתין אמינא דנפטר כשהיו בעליו עמו בשעת שליחות יד", פירוש: "בעליו עמו" האמור בכל מקום היינו בשעת מסירת הפקדון או השאילה; ואם כן יש לפרש בכוונת הגמרא, שאין הנידון כאן על שומר שקיבל שמירה בבעלים אם הוא פטור, כי יש לומר שבזה הוא פטור, שאינו שומר כלל, אלא כוונת הגמרא היא, היות ואנו באים לחייב שליחות יד מדין שואל, אם כן בשעת שליחות יד כאילו נעשה שואל - אילו היינו לומדים משואל - ולכך הייתי אומר, דכשם ששואל שהיו בעליו עמו בתחילת השאילה הרי הוא פטור, הוא הדין שומר שהיו בעליו עמו בשעת שליחות יד הרי הוא פטור - "דאם כן קשה, כיון דהש"ס מדמה ליה לשואל, ממילא הוי שואל [שלא] מדעת, וקיימא לן דגזלן הוא, וגזלן ודאי דחייב אפילו בעליו עמו. ועל כרחך צריך לומר, דכוונת הש"ס הוא, דסלקא דעתין אמינא לדמות שליחות יד לפקדון שהיו הבעלים עמו בשעת התחלת שמירה, כאילו ניתן לו בתחילה בתורת שאילה, והטעם שרצה לדמותו לשואל בתחילה, יבואר בסימן רצב". ובסוף דבריו הביא מדברי **הרמב"**ן בתשובה [הובא בטור סימן ס בד"ה ובתשובה אחרת לרמב"ן], **ששומר בבעלים חייב בשליחות יד**, ואף חייב לישבע שלא שלח בה יד. **והוסיף שם ב"נתיבות המשפט"** לבאר, שאינו דומה שמירה בבעלים שהוא חייב על שליחות יד, לקרקעות עבדים ושטרות שנתמעטו אף משליחות יד, וכמו שהביא שם מדברי ה"בית יוסף" בסימן רצו, ומשום דאת אלו מיעטה התורה משמירה, מה שאין כן בבעלים, לא מיעטה התורה מדין שומר אלא מדין תשלומין, [אם בעליו עמו **לא ישלם**"]. ג. **ודנו האחרונים**: אם שומר בבעלים חייב כש"טוען טענת גנב", ויש בזה שתי ספיקות: האחד: אם הוא חייב שבועת "אינו ברשותו", שהרי בלי שהוא חייב על פי בית דין לישבע שנגנבה הימנו אין הוא נעשה "טוען טענת גנב". השני: כיון ש"טוען טענת גנב" שהוא נעשה עליו גנב, הוא חידוש דין בשומרים, אם כן, יש לדון אם שומר בבעלים שם שומר עליו להתחייב בכפל, [ובפשוטו, הוא נידון אחד עם הנידון של שליחות יד, **וראה** ב"שיעורי רבי שמואל" כאן אות רצד]. ובענין חיוב שבועה, ראה ב"נתיבות המשפט" שם, שהיות ושם שומר עליו, אם כן מחוייב הוא בשבועה; וחלק על ה"קצות החושן" [שם ס"ק יח] שכתב לפוטרו משבועה, [ראה שם היטב, וכאן הובא בקיצור]. **וראה** בדין טוען טענת גנב בבעלים, בתוספות לקמן מב א ובתוספות בבא קמא נז ב, ובדבריהם שם יש כמה פירושים, וכפי שהובא בהערות שב"חברותא" על התוספות דלקמן מב א. ד. **ב"קצות החושן"** [שמו א] **הביא משו"ת "בית יעקב"** סימן קמג, שלמד מסוגייתנו, לחלק בין שואל לשומרים; שהשומר אם היו בעליו עמו ושלח יד הרי הוא חייב, ואילו השואל שהיו בעליו עמו בשעת שאילה, ושלח בה יד הרי הוא פטור; וכתב עליו ה"קצות החושן", שזה אינו, כי ה"בית יעקב" הבין במה שאמרו בגמרא, דהוה אמינא: "**מה שואל בבעלים פטור**, אף שומר חינם ושומר שכר בבעלים פטור", דהיינו, שאם היה שואל בבעלים ושלח בה יד להשתמש בדבר אחר שלא שאל בשבילו הרי הוא פטור מאחר שהיו בעליו עמו בשעת שאילה, ואילו שומרים חייבים; ונמצא השואל קל מן השומרים. **וחלק עליו ה"קצות החושן"**, כי ודאי שואל חמור מן השומרים, ואף הוא חייב בשליחות יד כששאל בשעה שהיו הבעלים עמו; ומה שאמרו: "מה שואל בבעלים, פטור", היינו: מאחר שאנו באים ללמוד שליחות יד בשומרים לחייבסל באונסים, משואל ששלח יד **לדעת בעלים**, והיינו כשעשה בדבר השאול את המלאכה שבשבילה שאל, אם כן הייתי אומר: כשם שהשואל ששאל בשעה שהיו בעליו עמו, הרי הוא פטור על "שליחות יד" כלומר: כשעושה את המלאכה שעליה שאל, הוא הדין שיהיו פטורים השומרים על שליחות יד שלא מדעת בעלים כשהיו בעליו עמו בשעת מסירת הפקדון, היות וזה נלמד מזה; אבל אין הגמרא מדברת כלל על שואל ששלח ידו לעשות מלאכה שלא שאל לצורכה, ובזה חייב הוא משום שליחות יד ככל השומרים, אפילו אם היו בעליו עמו בשעת שאילה.

לדין, ויתחייב הטוען טענת גנב אפילו שלא בשבועה, אם נמצא שגנבו.[1037] **נאמרה שליחות יד למטה** אצל שומר שכר, **ונאמרה שליחות יד למעלה** אצל שומר חינם, **מה להלן** גבי שומר שכר קריבה זו **לשבועה** היא, שאי אתה יכול לומר לחייבו על טוען טענת גנב, כי בפרשת שומר שכר לא נאמר דין טוען טענת גנב, והוא פטור עליה מכפל, **אף כאן** גבי שומר חינם **לשבועה**, ולמדנו שאין ה"טוען טענת גנב" ונמצא שהוא גנבו חייב, אלא אם כן נשבע תחילה.

דף מב.

מתניתין:

המפקיד מעות אצל חבירו, צררן הנפקד בסודרו **והפשילן לאחוריו** ונגנבו, **מסרן** [או מסרן] **לבנו ולבתו הקטנים ונעל בפניהם** [בפני אותם הקטנים] **שלא כראוי** שלא יצאו לחוץ ויאבדו את המעות,[1038] והם יצאו ואיבדו את המעות:

הרי זה **חייב**, משום **שלא שימר כדרך השומרים**.

ואם שימר כדרך השומרים, הרי זה **פטור**.

גמרא:

שנינו במשנה: המפקיד מעות אצל חבירו צררן והפשילן לאחוריו, או שמסרם לבנו ולבתו הקטנים, ונעל בפניהם שלא כראוי, חייב, שלא שימר כדרך השומרין:

ותמהינן: **בשלמא כולהו**[1039] דהיינו "או שמסרם לבנו ולבתו הקטנים, ונעל בפניהם שלא כראוי", אכן ניחא מה ששנינו: **שלא שימר כדרך השומרים** -

אלא צררן והפשילן לאחוריו למה מיקרי: "שלא שימר כדרך השומרין", הרי **צררן ומאי הוה ליה למיעבד** [מה היה לו לעשות שמירה אחרת]!?

[1037] כן פירש רש"י כאן בד"ה אתה אומר: "אתה אומר קריבה לשבועה או אינו אלא קריבה לדין, שמשעה שטען בבית דין נגנבה, אף על פי שלא נשבע ישלם כפל אם באו עדים"; וכן פירש רש"י בחומש [שמות כב ח]: "ישלם שנים לרעהו; לימדך הכתוב, שהטוען בפקדון לומר נגנב הימנו, ונמצא שהוא עצמו גנבו משלם תשלומי כפל, ואימתי בזמן שנשבע, שכך דרשו רבותינו ז"ל: ונקרב בעל הבית אל האלהים, קריבה זו שבועה היא, אתה אומר לשבועה או אינו אלא לדין, שכיון שבא לדין וכפר לומר נגנבה, מיד יתחייב כפל אם באו עדים שהוא בידו, נאמר כאן שליחות יד:. "; [ויש להסתפק: אם לפי הצד שהייתי אומר לחייבו מיד כשטען שנגנבה, הפירוש הוא, שאם כי אינו נפטר מחיובו בטענת נגנבה וצריך הוא לשלם, מכל מקום כיון שגונב את החפץ עצמו הרי הוא חייב; או שלפי צד זה, הרי הוא נאמן שנגנבה הימנו, אפילו בלי שבועה]. אבל בבבא קמא סג ב פירש רש"י באופן אחר: "או אינו אלא לדין: לפרעון, דשומר חינם שטוען נגנבה ישלם, דהאי קרא בשומר חינם כתיב, כדאמרינן בהשואל", וראה מהרש"א ומהר"ם שם;. והעיר המהרש"א, שאף מלשון רש"י בד"ה אף כאן לשבועה, נראה כמו שפירש שם, שכתב: "אף כאן לשבועה, למדנו שאין משלמין כפל על ידי טענת גנב אלא לאחר שבועה, **וגם למדנו שנפטר מגניבה ואבידה בשבועה** ".

[1038] נתבאר על פי רש"י לעיל לו א, ודלא כגירסת הרי"ף והרא"ש שגורסים: "או נעל בפניהם שלא כראוי".

[1039] לשון "כולהו" לא מתבאר היטב רק לגירסת הרא"ש והרי"ף, כי לפירושו של רש"י אין זה אלא דין אחד, נמוקי יוסף; וראה מה שיישב הרשב"א.

אמר תירץ **רבא אמר רבי יצחק**:

כי **אמר קרא** גבי מעות מעשר שני שנוטל אותם הבעלים לירושלים: "**וצרת הכסף בידך**", ודרשינן: **אף על פי שצרורים**, **יהיו בידך**, כלומר: לא היה לו להפשילן לאחוריו, אלא לפניו, כדי שיהיו לנגד עיניו.

ואמר רבי יצחק: **לעולם יהא כספו של אדם מצוי בידו** ולא יפקידם לאחרים, כדי שאם יזדמן לו לקנות סחורה לעשות בה ריוח, יהיו מזומנים תחת ידו, **שנאמר**: "**וצרת הכסף בידך**"!

ואמר רבי יצחק:

לעולם ישליש אדם את מעותיו, **שליש** ישקיע **בקרקע**, [1040] **שליש** ישקיע **בפרקמטיא** [בסחורה], **ושליש** יהיה **תחת ידו**, שיהיו מזומנים בידו, לצורך ריוח הבא פתאום.

ואמר רבי יצחק:

אין הברכה מצויה, שיתברך הדבר ויתרבה מאליו, **אלא בדבר הסמוי מן העין**, [1041] **שנאמר**: "**יצו ה' אתך את הברכה באסמיך**", ודרשינן לשון "אסמיך" מלשון סמוי מן העין.

תנא דבי רבי ישמעאל:

אין הברכה מצויה אלא בדבר שאין העין שולטת בו, [1042] **שנאמר**: "**יצו ה' אתך את הברכה באסמיך**", ודרשינן לה מלשון גנזים.

[1040] כן פירש המהרש"א בפירוש שני, וביאר: כל אחד מהשלשה חלקים, יש לו יתר שאת על חביריו לא ראי זה כראי זה; דהיינו: שליש בקרקע, שהן לו נכסים שיש להם אחריות, כי שאר נכסים אפשר שיאבדו ברגע אחד על ידי לסטים וגייסות, אבל הארץ לעולם עומדת; ושליש פרקמטיא יש לו מעלה, שיש יותר ריוח בפקמטיא; ושליש תחת ידו יש לו מעלה להיות מזומן לו כל שעה לצורך הבא לאדם פתאום. והמהר"ם שיף, מצא מוגה בגמרת מהר"ע ז"ל, לפרש את הפסוק [דברים כח ח]: "יצו ה' אתך את הברכה באסמיך ובכל משלח ידך, וברכך בארץ אשר ה' אלהיך נותן לך": "**באסמיך**: זו מעות המונחות באוצרו; **ובכל משלח ידך**: זה עסק סחורתו, **וברכך בארץ אשר ה' אלהיך נותן לך**: זה קרקע. ובפירוש ראשון פירש המהרש"א, שיטמינם בקרקע, וכמו שאמרו לקמן: "כספים אין להם שמירה אלא בקרקע".

[1041] כתב המהרש"א: "משום עין הרע של אדם, אי נמי שלא יהא יד השד שולט בו [ראה שם שהביא ראיה לזה], וראה עוד שם, ובתוספות תענית ח ב ד"ה אלא בדבר. וב"תורת חיים" כתב, שאין הטעם משום עין הרע, שהרי מהמשך הענין נראה, שאפילו כשהולך למוד את גורנו שלו, אין הברכה שרויה אלא בדבר הסמוי מן העין, [וראה מה שהביאו ב"אוצר מפרשי התלמוד" ציון 23 בשם ה"עקידת יצחק" שעין הרע שייך גם בדבר שלו]. אלא הטעם הוא, משום שאין מתברך ומתרבה רק כשאין לו רואים, וכמו שמצינו אצל אלישע [מלכים ב פרק ד], שאמר אלישע לאשה: "וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך", כדי שתשרה הברכה על השמן להתרבות ולהתמלא.

[1042] לדעת המהרש"א בחידושי אגדות לא נחלקו, אלא "משמעות דורשין" איכא בינייהו, [וצריך ביאור: היכן מרומז בדבריהם, שזה דורש לשון "סימוי מן העין" וזה דורש לשון "גנזים"], וראה עוד שם. וכמה אחרונים [הובאו ב"אוצר מפרשי התלמוד"] כתבו לבאר: לדעת רבי יצחק העיקר תלוי אם סמוי מן העין, דהיינו שאינו יודע מידתו ומניינו, אף על פי שהדבר בכללותו נגלה לעין רואים, [ראה רש"י תענית ח ב: "הסמוי מן העין: שאינו יודע הסכום"]; ואילו לתנא דבי רבי ישמעאל, הדבר תלוי: אם מכוסה מעין רואים, אף על פי שיודע מידתו שורה עליו הברכה; ואם הוא נגלה, אף על פי שאינו יודע מידתו, אין הברכה מצויה בו. וב"עיון יעקב" כתב לבאר: לדעת רבי יצחק הדורש "**באסמיך**" שהוא דבר הסמוי מן העין, צריך שלא ידע מעולם מנינו ומידתו של דבר, **כסומא** שלא ראה

תנו רבנן:

ההולך למוד את גורנו, אומר: "**יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשלח ברכה במעשה ידינו**", כלומר: שיתברך ויתרבה גורנו.

התחיל למוד, אומר: "**ברוך** [אתה ה' אלהינו מלך העולם] **השולח ברכה בכרי הזה**". [1043]

מדד ואחר כך בירך: הרי זה תפילת שוא, [1044] **לפי שאין הברכה מצוייה**:

לא בדבר השקול, ולא בדבר המדוד, ולא בדבר המנוי, אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר: "**יצו ה' אתך את הברכה באסמיך**".

אמר שמואל:

כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, ואם לא שמרן שם, ונגנבו, פשיעה היא וחייב. [1045]

אמר רבא: **ומודה שמואל** שאם הופקדו אצלו מעות **בערב שבת בין השמשות**, שאינו

מאורות מימיו, ואילו לדעת תנא דבי רבי ישמעאל, כל שאינו יודע עכשיו המנין והמידה, שורה עליו הברכה, אף על פי שידעו מעולם.

[1043] נתבאר על פי רש"י בתענית ח ב, שכתב: "ומזכיר בה מלכות ואזכרה ככל הברכות כולן"; וב"אילת השחר" כתב: הנה נתחדש, שיכולים להתפלל על נס כזה שאינו ניכר לעין, ולא עוד אלא שמברך בודאי דנהיה נס; וראה ב"שפת אמת" בתענית שם.

[1044] לכאורה צריך ביאור: למה לא יברך אחר שמדד, ולמה לא יברך על מה שכבר נעשה לו, ומה ענין זה לתפילת שוא!? והנה לשון הרמב"ם הוא: מדד **ואחר כך ביקש רחמים** הרי זו תפילת שוא, וכל הצועק לשעבר הרי זו תפילת שוא", וכתבו ה"ברכי יוסף" והאבודרהם, [הובאו דבריהם ב"אוצר מפרשי התלמוד"], שאכן אין כוונת הגמרא אלא לתפילה שמתפלל, אבל את הברכה יכול לברך אף שכבר התחיל למוד; וראה רש"ש שפירש באופן אחר, וראה עוד ב"חידושי הריטב"א".

[1045] בדין שומר שכר מה דינו בזה, האריכו התוספות והראשונים כאן, וראה בהערות שב"חברותא" על התוספות. **הרחבה בדין שמירת כספים בקרקע**: הנה במשנה שנינו: "המפקיד מעות אצל חבירו:. או שמסרן לבנו ולבתו הקטנים **ונעל בפניהן שלא כראוי**, חייב"; וקשה: לא מיבעיא לשיטת הרי"ף והרא"ש ששני דינים נשנו כאן, דמשמע ודאי שאם נעל בפני הכספים כראוי הרי הוא פטור, ואף שלא שמרן בקרקע; אלא אפילו לשיטת רש"י, הרי מה שמוסר אותם לבנו ולבתו הקטנים אינו כלום, ומכל מקום אם נעל בפני בנו ובתו הקטנים הרי הוא פטור, וואף שלא שמרן בקרקע; ואילו כאן שנינו: "כספים אין להם שמירה אלא בקרקע" [על פי הרמב"ן בד"ה ומזה נגלה לי וד"ה ובירושלמי, ברמב"ן הנדמ"ח]!? וכתב הרמב"ן: מצאתי בשם ה"ר יצחק בר' ראובן אלברגלוני ז"ל [והביאוהו כמה ראשונים כאן, והסכימו עמו], קבלנו מרבותינו ז"ל: דודאי הילכתא כשמואל, אבל אמרו, שלא אמרה שמואל אלא במקום שהגנבים מצויים, או אונסין, ועושין [כלומר: ודרך לעשות] בכל אלו הענינים שאמר שמואל; אבל במקום דליכא כל הני, אין עליו לכסותם בקרקע, אלא מניחן במקום ששומר שאר מעותיו, דלא עדיף מדידיה, הילכך נותנם במקום השמור לו, ואין עליו יותר, עד כאן דברי הרב ז"ל. והוסיף הרמב"ן, שלפי דבריו כך הוא פירוש דבריו של שמואל: "כספים **האידנא** אין להם שמירה אלא בקרקע", דשכיחי אנסי כספים טפי משאר מילי, אבל בזמן הזה שאין דרך לשמור כספים בקרקע, יש להם שמירה בכדרך השומרין, כמו ששנינו [במשנתנו]: "שלא שמר כדרך השומרין", הא שמר כדרך השומרים באותו זמן ובאותו מקום פטור, ודברים של טעם הם; ועל פי זה יישב שם את משנתנו. ומיהו כתב הרמב"ן שם: "אלא אם כן נאמר, דמתניתין בשפירש הוא לו, שהוא צריך להם ולא יקברם, **ודעת המחברים** כן, שכתבוה לדשמואל סתם". וראה בבית יוסף סימן רצא אות כ, שכתב: "**ומדברי הרמב"ם** לא משמע הכי, שכתב סתם להא דאמר שמואל: "כספים אין להם שמירה אלא בקרקע", ולא חילק בין זמן לזמן:. ; ומכל מקום נראה לי, דהשתא לדידן, להרב רמב"ם ז"ל נמי, אין כספים צריכים שמירה בקרקע, שהרי הדבר ידוע שאין דרך בני אדם עכשיו לשמור כספים בקרקע, וכל המפקיד על דעת שישמור כדרך שבני אדם רגילים לשמור באותו זמן הוא מפקיד".

צריך להטמינם בקרקע, **דלא אטרחוהו רבנן**.[1046]
ואולם אי שהא למוצאי שבת שיעור למקברינהו ולא קברינהו [אם נשתהה כדי שיעור קבורה, ולא קברו], ונגנבו, **מחייב** הנפקד, שהיה לו לקוברם מיד בצאת השבת.
ואי צורבא מרבנן הוא המפקיד[1047] שהוא חרד למצות הבדלה, כי אז אינו חייב הנפקד אם לא קברם מיד בצאת השבת, כי **סבר** הנפקד: **דלמא מיבעי ליה זוזי לאבדלתא** [שמא יצטרך המפקיד כסף לקנות יין להבדלה], ולכן לא קברם.
מוסיפה הגמרא על דברי שמואל, שאמר: כספים אין להם שמירה אלא בקרקע:
והאידנא דשכיחי גשושאי [בזמננו שמצויים גנבים המגששים בקרקע לידע היכן יש חלל והטמינו בו מעות], **אין להן שמירה** לכספים **אלא בשמי קורה** [בגג].
והאידנא דשכיחי פרומאי [ובזמננו שיש גנבים שוברי תקרה], **אין להן שמירה אלא ביני אורבי** [בין שורות הבנין שבכותל].
אמר רבא:
ומודה שמואל, שהכספים יש להם שמירה **בכותל**.
והאידנא דשכיחי טפוחאי [בזמננו שמצויים גנבים המטפחים בכותל, לידע היכן יש חלל, והטמינו בו מעות], **אין להן שמירה אלא ב**תחתית הכותל **בטפח הסמוך לקרקע, או** בגובה הכותל **בטפח הסמוך לשמי קורה**.
אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי:
הנה **התם** במסכת פסחים **תנן**:[1048]
חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו; ותנא בברייתא: **כמה** היא **חפישת הכלב: שלשה טפחים**.
הכא - לענין שמירת כספים בקרקע - **מאי** הוא שיעור העמקת הכספים בקרקע לרבן שמעון בן גמליאל שהלכה כמותו? **מי בעינן** אף כאן שיטמינם בעומק **שלשה טפחים, או לא** צריך? **אמר ליה** רב אשי לרב אחא בריה דרב יוסף:
התם משום ריחא הוא [שהכלב מריח את החמץ ומוציאו], לכך **בעינן שלשה טפחים** - אבל **הכא משום איכסויי מעינא** הוא [כדי שיתכסו המעות מעין רואה], **ולא בעינן שלשה טפחים**, כי אף בפחות מכך אין המעות גלויים.
וכמה הוא השיעור שצריך להעמיק בקרקע להטמנת הכספים?

[1046] בביאור הלשון "לא אטרחוהו רבנן" ובגדר ענין זה, ראה "ברכת אברהם".
[1047] פירש ב"מגיד משנה" [שאלה ופקדון ד ה], שהיה להם היין ביוקר, ולא היו כולם מבדילים על היין, ואפשר שהיו שומעים מאחרים ויוצאים, וזה שהוא תלמיד חכם, רוצה לברך הוא בעצמו; ובעיקר הפירוש אם הכוונה שאם המפקיד הוא תלמיד חכם או הנפקד, ראה ברמב"ם וראב"ד שם, וב"אוצר מפרשי התלמוד" ציון 66.
[1048] ראה מה שתמה ב"אילת השחר" על הדמיון.

אמר רפרם מסיכרא: טפח.

מעשה בההוא גברא דאפקיד זוזי גבי חבריה, אותבינהו הנפקד **בצריפא דאורבנא, ואיגנוב**, [מעשה באדם שהפקיד אצל חבירו מעות, ונתנם הנפקד בצריף של עצי ערבה, ונגנבו המעות משם].[1049]

אמר רב יוסף:

אף על גב דלענין גנבי, נטירותא היא, [אם כי שמירה היא לענין גנבים, ואף שלא קברם, ומשום שאין דרך גנבים לחפש מעות בצריף כזה], מכל מקום **לענין נורא** הרי **פשיעותא היא** [לענין שריפה אינו שמור, ופשיעה היא שפשע השומר ביחס לשריפה], ואם כן: **הוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס**, כלומר: אפשר שעל ידי פשיעתו בא האונס,[1050] כי שמא אם היו המעות במקום אחר, לא היו הגנבים באים לשם לגונבם, ולכן הוא **חייב**.

ואיכא דאמרי כך אמר רב יוסף:

אף על גב דלענין נורא פשיעותא היא, לענין גנבי הרי **נטירותא היא, ותחילתו בפשיעה וסופו באונס, פטור.**

והילכתא: תחילתו בפשיעה וסופו באונס, חייב.

מעשה בההוא גברא דאפקיד זוזי גבי חבריה, **אמר: הב לי זוזאי, אמר ליה: לא ידענא היכא אותבינהו; אתא לקמיה דרבא** [מעשה באדם שהפקיד מעות ביד חבירו, וכשבא

[1049] כתב רש"י בד"ה צריפא **דאורבני**: "בית קטן עגול כמין כובע, שעושין ציידי עופות **לארוב**"; ושוב כתב בד"ה דאורבני: "של ערבה היה"; ומזה משמע שלשון "אורבני" הוא ערבות; וראה בפירוש רבינו חננאל שכתב: "פירוש, נתנם בבית המסוכך בעצי ערבה".

[1050] **הרחבה בענין תחילתו בפשיעה וסופו באונס**: א. נתבאר על פי לשון התוספות לעיל לו א, בתוך ד"ה אין: "אפילו למאן דאמר: תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, היינו דוקא כמו צריפא דאורבני, דאפשר אם לא פשע מתחילה, לא היה נארע אונס של גניבה", וכן הוא לשון התוספות כאן: "ודוקא היכא שיכול להיות שהאונס לא היה נארע אם לא פשע בתחילה"; [וראה ב"ברכת אברהם" לעיל לו ב - עמוד קפט בדפי הספר - שנתקשה, למה הוא חייב אפילו בספק, ואין אומרים: המוציא מחבירו עליו הראיה, וראה שם מה שביאר בזה]. ב. בעיקר הדבר, אם צריך שיהא האונס מחמת הפשיעה, שיטת התוספות היא שהדבר מוסכם; אך שיטת ראשונים אחרים היא, שנחלקו בדבר אביי ורבא לעיל לו ב גבי "פשע בה ויצאת לאגם", ולדעת אביי, אין צריך שיהא האונס מחמת הפשיעה; וראה אות ג. ג. בדין "תחילתו בכעין גניבה ואבידה וסופו באונס", כתבו התוספות לקמן צג ב ד"ה אי הכי, שאין הוא חייב, וראייתם היא מדברי אביי שם; וכתב רבי עקיבא איגר [בליקוטים לעיל לו ב], שללפי שיטות הראשונים הסוברים, שלדעת אביי, בתחילתו בפשיעה וסופו באונס הרי הוא חייב אפילו אם האונס לא בא מחמת הפשיעה, אם כן יש לדחות את ראיית התוספות: ומשום, שיסוד המחלוקת אם צריך שיהא האונס בא מחמת הפשיעה, הוא: אם החיוב הוא משום שגם האונס כפשיעה הוא, או שהגדר הוא: "דמיד שפשע אישתעביד נכסיה, ונתחייב לשלם עד שיסתלק הפשיעה"; ולפי זה יש לומר, שדוקא אביי לשיטתו, שהוא סובר בגדר הדין משום שנשתעבדו נכסיו משעת הפשיעה [ולכן סובר הוא, שאפילו אם האונס לא בא מחמת הפשיעה הרי הוא חייב], אי לכן סובר הוא, שבתחילתו כעין גניבה ואבידה שעדיין לא השתעבדו נכסיו, הרי הוא פטור; אבל לפי מה שאנחנו פוסקים כרבא, שגם האונס כפשיעה תיחשב [ולכן צריך שיהא האונס בא מחמת הפשיעה], אם כן יש לומר, שהוא הדין בתחילתו כעין גניבה ואבידה וסופו באונס, הרי הוא חייב, שגם האונס כגניבה ואבידה ייחשב.

המפקיד לתבוע את פקדונו אמר השומר שאינו יודע היכן הטמינם; ובא הנפקד לפני רבא לשאול בדינו] -

אמר ליה רבא לנפקד:

כל "לא ידענא" פשיעותא היא, זיל שלים [צא ושלם למפקיד] את מעותיו.[1051] לעיל דף לו נחלקו רב ורבי יוחנן, בדין "שומר שמסר לשומר" אם הראשון חייב אפילו אם נאנס הפקדון ביד השומר השני; ונחלקו שם אמוראים בטעמו של רבי יוחנן המחייב את השומר הראשון אפילו באונסין, ולדעת רבא שם, הטעם הוא: משום שהמפקיד אומר לנפקד: "אנת מהימן לי בשבועה, איהו לא מהימן לי בשבועה", כלומר: אני איני מאמינו לשומר השני אפילו כשנשבע, ואני אומר: שמא אכן פשע בה.

מעשה **בההוא גברא דאפקיד זוזי גבי חבריה, אשלמינהו לאימיה, ואותבינהו בקרטליתא ואיגנוב**, [מעשה באדם שהפקידו בידו כסף, והוא נתנם לאמו ולא הודיעה שפקדון הם בידו, והיא הניחה את הכסף בארגז - שהוא איננו מקום שמירה מגניבה - משום שחשבה כי המעות של בנה הם, ולבסוף נגנבו].

אמר רבא: **היכי נדיינו דייני להאי דינא** [האיך ידונו הדיינים את הדין הזה]!?

שהרי אם **נימא ליה לדידיה: זיל שלים**, [נאמר לנפקד לשלם] ומשום שהשומר שמסר

[1051] **כתב הריטב"א** לעיל לה א: "פירוש: אמרינן **כל**, לרבות אפילו היכא דאמר יודע אני שהנחתים במקום המשתמר, אלא שאיני זכור מקומם, דאפילו הכי חשיב פשיעותא, כי היה לו להניחו במקום שיוכל ליתנו לו כשיתבענו ממנו"; **וכן דקדקו** אחרונים **מלשון הרמב"ם** [שאלה ופקדון ד ז]: "באיזה מקום **קברתי** הכספים", דנראה שיודע ששמרם במקום המשתמר, וכהריטב"א. **והמאירי** כאן ד"ה כל שהפקיד, הביא שתי שיטות בזה, וזה לשונו: "כל שהפקיד אצל חבירו איזה פקדון, והניחו במקום הראוי לשמירה, וכשזה בא ותובע פקדונו, אינו זוכר המקום שהניחם בו, ואומר: "לא ידעתי היכן הנחתים, **או באיזה מקום קברתים**, המתן עד שאבקש ואמצא", מכיון שהחזיק עצמו בשוכח, נעשה פושע, ואם נאנסו, אף על פי שנודע אחרי כן שבמקום המשתמר נאנסו, חייב לשלם, [היינו משום "תחילתו בפשיעה וסופו באונס"], שכל שהשליך פקדונו אחרי גוו כל כך, עד ששכח, אין לך פשיעה גדולה מזו, שאין לך מקום המשתמר, שלא יהא צריך לנתינת לב עליו תמיד", [וזה טעם אחר ממה שכתב הריטב"א]. והוסיף המאירי: "שמא תאמר: אחר שכך, זה שאמרו ששומר חינם פטור בגניבה ואבידה, היאך אבידה נמצאת לשומר חינם, עד שנאמר שהוא פטור עליה, [והרי] אם אמר "איני יודע היכן הנחתים" הרי פשיעה היא, וחייב, [ואילו] אם אמר: "יודע אני היכן הנחתים, אבל איני יודע מי נטלם", הרי זה גניבה היא ולא אבידה!? ושמא, אין שם "גניבה" נאמר, אלא בשיצא קול גניבה או אמתלת גניבה, וזה שאינו יודע מי נטלה, נקרא "אבידה"; **ומכל מקום יש מי שפירש** [לתרץ קושיא זו], שלא נאמר: "לא ידענא פשיעותא היא", אלא כשאומר "לא ידעתי אם הנחתים במקום המשתמר אם לאו", הא אם אמר: "ידעתי שבמקום המשתמר הנחתים, אבל איני זכור המקום" אין זה פשיעה, והרי היא "אבידה". ב. ממה שכתב המאירי בתוך דבריו: "ואם נאנסו, אף על פי שנודע אחרי כן שבמקום המשתמר נאנסו, חייב לשלם", והיינו משום "תחילתו בפשיעה וסופו באונס", יש סייעתא למה שכתב ב"חידושי רבי מאיר שמחה": הנה זה הדין מפורש יוצא מפי רב נחמן לעיל [לה א], אלא ששם היה הנידון על כיפי, וכאן על מעות; והמבין יבין, שכאן אנו עוסקים, שאחר כך נודע שהוא נגנב או נאבד, ובכל זאת חייב, דתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, והכא האונס בא מחמת הפשיעה, היינו שמחמת שלא ידע היכן מונחין, לכן לא נשתמרו אצלו מגניבה ואבידה שהיו מסולקין מדעתו, וזה ברור לדינא.

לשומר הרי הוא חייב, [1052] **אמר** [יאמר] לזכותו:

דף מב:

הרי **כל המפקיד על דעת אשתו ובניו** של נפקד **הוא מפקיד**, ואם מוסר שומר לשומר אחר שהוא מבני משפחתו, אין הוא חייב. [1053] שמא תאמר, **נימא לה לאימיה: זילי שלימי** [נאמר לאמו, לכי ושלמי], שהרי לא שמרה את הפקדון כדינו. [1054] **אמרה** [יכולה היא לומר] לזכותה: הרי "**לא אמר לי בני דלאו דידיה נינהו, דאקברינהו**" [לא אמר לי בני שאינם שלו אלא פקדון הם בידו, כדי שאקברם]. שמא תאמר, **נימא ליה** לנפקד: **אמאי לא אמרת לה** שפקדון הם בידך!?

[1052]א. יש להקדים לביאור הסוגיא, את מחלוקת הראשונים שהובאה לעיל בהערות לו א בדין: "שומר שמסר לשומר": לדעת הסובר: שומר שמסר לשומר חייב, אין מחלוקת שהשומר הראשון חייב אפילו אם נאנס ביד השני; ובטעם חיוב זה נאמרו לעיל בגמרא שני טעמים, או משום ש"אין רצוני שיהיה פקדוני בביד אחר", ולשיטת רבא - בעל שמועתנו - הטעם הוא משום שאין הראשון יכול להוכיח את אונסו של השני, כי אף שנשבע השני, אין הוא נאמן למפקיד בשבועה; ובאופן שאין צורך בשבועת השני להוכיח את האונס או באופן שהראשון חייב להאמין אף לשני בשבועה [וכגון שמסר לאשתו ובניו], כי אז חזר הדין, ש"שומר שמסר לשומר, פטור". אבל לדעת הסובר: שומר שמסר לשומר, פטור, נחלקו הראשונים [ונפקא מינה בזה לדידן - שאנו פוסקים כרבא, שהוא חייב - באופן שאין שייך לומר: אנת מהימן לי בשבועה]: **שיטת רש"י** [לעיל לו א ובבבא קמא יא ב, וכן מוכחת שיטת התוספות בסוגייתנו, וכן היא שיטתם בבבא קמא יא ב]: משום שמסרו לאחר לא נגרע חלקו של השומר הראשון, ועדיין הוא פטור אם נאנס ביד השני; אבל לכולי עלמא: אין לשומר הראשון שום "טענת פטור" ליפטר אם היתה פשיעה אצל השני, ואם פשע השני, יש למפקיד לתבוע את הראשון לדין, שהרי לא נשמר החפץ כדינו. **שיטת ראשונים אחרים** [הרמב"ן, הרשב"א ועוד; ולעיל לו א נתבאר טעמם בהערות, וכן הובאה שם שיטה שלישית]: לא מיבעיא שהוא נפטר אם היה אונס ביד השני, אלא מסירת הפקדון לשומר אחר "פוטרת" את הראשון, שאפילו אם פשע השני יכלו הבעלים ויתבעו את השומר השני, ואפילו אם אין לו מה לשלם או שברח למדינת הים, אין לבעלים הראשון דין ודברים עם המפקיד הראשון, אלא יכלו אצל השני. ב. כתב רש"י כאן: "נימא ליה לדידיה זיל שלים: שהשומר שמסר לשומר, חייב"; ותמהו האחרונים, שהרי לפי שיטת רש"י עצמו [שהובאה באות א], אין מועיל מה שמסרו לשומר אחר ליפטר מלשלם - ואפילו לדעת הסובר: שומר שמסר לשומר, פטור - אם השומר השני פשע ולא שמר, אלא שעיקר הדין בא ללמד, שלא נאמר: כיון שמסרו לאחר, יתחייב אפילו אם נאנס ביד השני. ואם כן: למה הוצרך רש"י לומר, שהשומר שמסר לשומר חייב, והרי אפילו אם הוא פטור, הרי זה דוקא אם שמר השני כדין, ואילו כאן, הרי היא לא שמרה כדין השמירה המוטלת עליו, שהרי שמה אותם בארגז שהוא אינו מקום השמור מגניבה!? וראה מה שהביאו בזה ב"אוצר מפרשי התלמוד".

[1053]ביארו התוספות, שטעם זה מועיל, שאין המפקיד יכול לומר לנפקד: "אין אני מאמינם בשבועה", אבל אין זה מועיל **לפטור** את הראשון לגמרי; והיינו משום שהם סוברים: ששומר המוסר לשומר אחר לפי הסובר שהוא פטור, אין זה "פטור" לגבי הראשון כלל, כי הנידון אם שומר שמסר לשומר חייב או פטור, אינו אלא אם יש לחייבו לראשון מעבר למה שהיה חייב בתחילה, דהיינו אפילו אם נאנס אצל השני, אבל כשלא שמר השני, אין זה שום פטור לגבי השני; ולפי שיטה זו מוסיפים התוספות, שגם כשהוא מוסר לאשתו ובניו אין זה "פטור", ואינו מועיל אלא להוריד את סברת המחייב אפילו באונסין משום שאין השומר השני נאמן בשבועה שלא פשע; [והוא הדין שמועילה סברא זו גם למאן דאמר לעיל לו א ששומר המוסר לשומר אחר חייב אפילו באונסין משום ש"אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", דכשמסר לאשתו ובניו אין יכול לטעון טענה זו, ואין לחייבו מעבר למה שנתחייב בתחילה, ומכל מקום אף לא יועיל "לפוטרו" אם פשע השני].

[1054]לפי שיטת רש"י והתוספות, שכשהשומר השני פושע לא פקע לכולי עלמא חיובו של הראשון, אם כן יכולה היתה הגמרא לומר: "נימא ליה לדידיה: מכל מקום זיל שלים", שהרי פשעה אמך בשמירתה, והרי אתה חייב; אבל לשיטות הפוטרות את הראשון אפילו כשפשע השני [למאן דאמר: שומר שמסר לשומר, פטור", והוא הדין לרבא, כשאין שייך לומר: "אנת מהימן לי בשבועה"], אם כן ניחא היטב לשון הגמרא: "נימא ליה לאימיה", כי אילו הראשון הרי אינו חייב לשלם אם פשעה האם. **וראה היטב** בתוספות כאן.

אמר [יאמר הלה] לזכותו: "סבור הייתי דכל **שכן דכי אמינא לה דדידי נינהו**, **טפי מזדהרא בהו**" [סבור הייתי שאם תחשוב ששלי הם, תיזהר בהם יותר].

אלא, **אמר רבא**: **משתבע איהו**, **דהנהו זוזי אשלמינהו לאימיה** [נשבע הנפקד שמסר את הכסף לאמו]. **ומשתבעא אימיה**, **דהנהו זוזי אותבינהו בקרטליתא**, **ואיגנוב** [ונשבעת אמו, שהיא שמה את הכסף בארגז, ונגנב], **ופטור** הנפקד מלשלם. [1055]

מעשה ב**ההוא אפוטרופא דיתמי**, **דזבן להו תורא ליתמי**, **ומסריה לבקרא**, **לא הוו ליה ככי ושיני למיכל**, **ומית** [מעשה באפוטרופוס של יתומים, שקנה עבורם שור בכספם, ומסרו האפוטרופוס לרועה, והתברר שלא היו לו לשור שיניים גדולות וקטנות כדי לאכול בהם, [1056] ומת השור].

אמר רמי בר חמא: **היכי נדיינו דייניי להאי דינא**!?

אם **נימא ליה לאפוטרופא**: **זיל שלים**.

הרי **אמר** [יאמר]: **אנא**, **לבקרא מסרתיה** [אני מסרתיהו לרועה], והיה לו להודיעני שאינו אוכל. [1057]

שמא תאמר, **נימא ליה לבקרא** [לרועה]: **זיל שלים**,

אמר: **אנא בהדי תורי אוקימתיה**, **אוכלא שדאי ליה**, **לא הוה ידעינן דלא אכל** [אני שמתיו בין שאר השוורים, ושמתי לפניו אוכל כמו לכל השוורים, ולא ידעתי שאינו אוכל].

ותמהה הגמרא, מהו הנידון של רמי בר חמא:

מכדי, הרי **בקרא** זה, **שומר שכר דיתמי הוא** [הרי שומר שכר של יתומים הוא הרועה], ואם כן **איבעי ליה לעיוני** [היה לו לבדוק אם השור אוכל] - כלומר: אכן פשיעה מצד

[1055] יש לתמוה לשיטת רש"י ושיטת התוספות בדין "שומר שמסר לשומר": מה יפטור את הראשון מחיובו, והרי לא היתה כאן שמירה כדין, אם כי לא היה זה בפשיעת אמו; ומה שהוא טוען, שהוא חשב שהיא תשמור, אין זה פוטרו, שהרי אפילו כשמסר לשומר שיודע על כך שהוא צריך לשמור, אין הראשון נפטר, ואם כן למה ייפטר הנפקד!? [ויש להוסיף לביאור הקושיא, שהוא על פי מה שכתבו התוספות - הסוברים כשיטת רש"י - כאן, שאף מסירת שומר לאשתו ובניו, אינה מועילה אלא שלא יכול לומר: "אנת מהימן לי בשבועה", אבל אין היא "פוטרת" את השומר]. וכתב ב"שיעורי רבי שמואל" אות רצו, שמוכח מכאן, שרק פשיעה המחייבת את השני בזה הוא שסוברים רש"י ותוספות, שאין הראשון נפטר; אבל אם חסרון השמירה אצל השומר השני לא היתה על ידי פשיעתו של השני, פטור השומר הראשון, והוסיף, שאם כן צריך לומר שגם רש"י ותוספות מודים שעצם המסירה לשני חשוב מצידו קיום דין שמירה, אלא שמכל מקום אם "פשע" השני, אף הראשון חייב, וסיים ב"וצ"ע"; **וראה עוד שם** ביאור סוגייתנו לשיטות החולקות על רש"י ותוספות.

[1056] נתבאר על פי התוספות בעבודה זרה כח א ד"ה ככי, שכתבו: "לכך נראה לפרש: "ככי" הם שנים גדולות [שנים טוחנות], ו"שיני" הם האחרות".

[1057] ראה מה שכתב הרשב"א בביאור הטעם שאין האפוטרופוס חייב על עצם קניית שור מבלי לבודקו אם יש לו שנים; ובפירוש אחד כתב, שאין זה שכיח; ובפירוש שני כתב, שאף על טענה זו אומר האפוטרופוס "אנא לבקרא מסרתיה", שכאילו אמר לבקרא: "בדוק את ה שור".

הבקרא אין כאן, אבל הרי שומר שכר הוא הבקרא, ושומר שכר חייב בשמירה יתירה, ובכלל חיוביו הא גם החיוב לעיין אם השור שנמסר לו לשמירה אוכל את המאכל הניתן לו אם לאו, והיות והוא לא עיין, עליו לשלם!?

ומשנינן: אכן, **אי איכא פסידא דיתמי**, שכלפיהם הוא שומר שכר, **הכי נמי!**

לו היו היתומים נפסדים מאי שימת הלב שלו, אכן היה צריך הרועה לשלם להם - ומיהו, **הכא במאי עסקינן, דליכא פסידא דיתמי**, כיון **דאשכחוהו** היתומים **למריה דתורא, ושקול יתמי זוזי מיניה**.

דהיינו, הנידון שהובא לפני רמי בר חמא, היה באופן שהיתומים אינם נפסדים ממיתת השור כלל, ומשום שמצאו את המוכר של השור, והוא החזיר להם את המעות ששילם עבורו האפוטרופוס מכספם, כי מקח טעות היה, ולכן אין הרועה חייב לשלם ליתומים.

אך תמהה הגמרא: **אלא** מאחר שהיתומים לא נפסדו, **מאן קא טעין** [מי הוא התובע תשלומים], ומה הוא הספק בדברי רמי בר חמא מי ישלם!?

ומפרשינן: **מריה דתורא קטעין**: "**איבעי ליה לאודועי**" [בעל השור הוא זה שתובע, על שלא הודיעוהו שאין לשור שמכר להם שניים]. [1058]

תמהה הגמרא: **מאי מודעינן ליה!**? והרי **מידע ידע דמקח טעות הוי** [מה יש להודיע לו, והרי יודע הוא בעצמו שמכר להם שור ללא שניים].

ומשנינן: כאן מדובר **בכגון** שהיה המוכר **ספסירא, דזבן מהכא ומזבין להכא** [מוכר השור היה סוחר בהמות, שקונה מזה ומוכר לזה באותו היום], ולכן לא ידע שאין לשור הזה שניים, כיון שלא שהה השור ברשותו כלל.

ולכן, אילו היו מודיעים לו שאין לשור הזה שניים, היה הוא שוחטו מיד, או שהיה מחזירו למי שמכר לו. [1059]

ועל תביעה זו של הספסירא הוא שדן רמי בר חמא.

הלכך, מחמת שלא היה מוכרע אצל רמי בר חמא כיצד הדין, לכך הטיל רמי בר חמא פשרה ביניהם:

[1058] לכאורה אין דברי הגמרא מובנים, מה הועילה הגמרא בתירוצה [שהתביעה באה מהספסירא ולא מהיתומים], כי מאי נפקא מינה אם החיוב הוא ליתומים, או שהחיוב הוא לספסירא, סוף סוף הרי הבקרא הוא שומר שכר, ומכלל חיוביו של "שומר שכר" לעיין אם השור שברשותו אוכל, וכמו שהקשתה הגמרא!? ויתבאר בהמשך הענין בהערות.

[1059] בתוספות ד"ה דמי בשר בזול, מבואר, שאף אילו היו מודיעים לו לספסירא, היה צריך לשוחטו, ועל פי זה ביארו את הטעם שעל כל פנים אין חייבים לו אלא "דמי בשר בזול", ומשום שלא היה יכול למכור את הבשר במחירו המלא, כי היה מתקלקל עד יום השוק; אבל שיטת רש"י היא, ש"דמי בשר בזול" הוא משום פשרה, ולשון רש"י הוא: "הטיל פשרה ביניהם ולא ישלם כל דמי השור כמות שהוא חי:. ; ומשמע שאילו היה הדין פשוט שיש כאן חיוב, כי אז היה החיוב: דמי שור חי מלאים, ומשום שאילו היו מודיעים לו, היה הוא חוזר לזה שמכר לו, והיה מקבל את כל דמי שורו.

משתבע איהו דלא הוה ידע [נשבע הספסירא שלא ידע בחסרון השנים], **ומשלם** לו **הבקרא**, **דמי בשר בזול** [הרועה צריך לשלם לו את דמי השור לפי ערך של בשר בזול], ושיעור זה הוא ערך של שני שליש ממחיר בשר השור.[1060]

ומביאה עתה הגמרא מעשה שהיה עם **ההוא גברא**, **דאפקיד כשותא גבי חבריה**, שהפקיד אצל חבירו ירק כישות שעושים ממנו שכר.

הוה ליה לדידיה נמי כריא דכשותא. אף לנפקד היה כרי של הכישות.

אמר ליה לסרסיה: **מהאי רמי! אזל רמא מאידך!**

ביקש הנפקד מהמשרת שלו להביא כישות מהכרי שלו ולהטילה לתוך הגיגית כדי לעשות ממנה שיכר [אך לא פירש לו שיש בידו כרי נוסף של כישות שאינו שלו ושלא יקח משם. והפועל שלא ידע מזה, נטל ירק מהכישות שהופקדה, ונתנה בתוך גיגית

[1060] **תוספת ביאור**: א. **ביאור ההפרש**, **בין אם הנידון הוא לשלם ליתומים או לספסירא**: כתב רש"י: "ומיהו אי הוה מפסדי יתומים לא היה עושה פשרה בממון יתומים לשלם בזול, דיתמי לאו בני מחילה נינהו, אבל עכשיו שהוא מגבה לבעלים, וכאן אין פשיעה כל כך, דאמר בהדי תוראי אוקימתיה כו' הטיל פשרה ביניהם " ::. ביאור דבריו: הוקשה לרש"י, הרי בתחילה הקשתה הגמרא - לפי מה שסברה בדעת רבי אמי שספיקו היה ביחס לתשלומים ליתומים - שהיות ושומר שכר הוא הבקרא, אם כן פשיטא שעליו לשלם, ואם כן מה הועילה הגמרא בתירוצה, שהנידון אינו ביחס ליתומים אלא ביחס לספסירא, והרי סוף סוף שומר שכר הוא וישלם!? ומבאר רש"י, שטענת הגמרא: "מכדי בקרא שומר שכר דיתמי הוא איבעי ליה לעיוני" אינה טענה מוחלטת וברורה, אלא שנטיית הדין הוא כך, ורק לפי מה שסברה הגמרא בתחילה שהנידון הוא ממון של יתומים, הוקשה לגמרא שכך היה לו לפסוק, ומשום שאין לעשות פשרה בממון של יתומים; אבל לפי מה שתירצה הגמרא שהנידון הוא כדי לשלם לספסירא, בזה יש מקום שלא לחייב את הבקרא על אף טענה זו, כיון שאינה מכרעת, ופסק רמי בר חמא לעשות פשרה. אבל התוספות מבארים את הענין באופן אחר, והוא: לפי מה שחשבה הגמרא בתחילה שהחיוב הוא ליתומים, אכן טענת הגמרא טענה גמורה היא, שאם כי הבקרא אינו פושע, מכל מקום כיון ש"שומר שכר" הוא היה לו לעיין; ואולם לפי תירוץ הגמרא שהתביעה באה מחמת הספסירא, שוב אין זו טענה מכרעת, שהרי הבקרא הוא שומר שכר של היתומים ולא של הספסירא, ואין הדין מוכרע אם יש לספסירא זכות לתבוע מן הבקרא מה שנתחייב מדין "שומר שכר", וכפי שביארו בארוכה את הצדדים בזה; ואולם הא פשיטא שאם היתה זו פשיעה אצל הבקרא, שהוא היה חייב לשלם, ראה בדבריהם את הטעם בזה. וזה הוא שאמר רמי בר חמא: "**נימא ליה לבקרא זיל שלים** כי פושע אתה, **אמר**: **אנא בהדי תורי אוקימתיה**:, כלומר: איני פושע; ומאחר שאינו פושע, אלא שיש לחייבו רק מחמת שהוא שומר שכר, בזה מסתפק אני אם יש זכות לספסירא לתבוע הימנו. ב. **האם פסק גמור פסק רבי אמי, או שפשרה הטיל ביניהם**: שיטת רש"י היא, שעשה רבי אמי פשרה, ולכן חייבו לשלם "דמי בשר בזול" בלבד; אבל התוספות הביאו בשם רבינו תם, שלדעתו היתה זו הכרעה גמורה שהבקרא חייב לשלם לספסירא; ומה שפסק רמי בר חמא לשלם רק דמי בשר בזול, הוא משום שהפסדו של הספסירא לא היה אלא כשיעור זה, שאף אילו היו מודיעים לו היה צריך לשוחטו, ולא היה יכול להשהות את הבשר עד יום השוק, והיה מוכרו עכשיו בזול. ג. **מאיזה דין יש לספסירא תביעה על הבקרא שאינו שומר שלו**: כתב רש"י: "תמיה אני מנין לרמי בר חמא דין זה, מה לו לספסירא עם הרועה לא שומר שלו הוא!? ונראה לי, דמתניתין [לעיל לה בן], ד"השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר ומתה כדרכה", דקאמר רבי יוסי יחזיר פרה לבעלים, ואוקימנא הלכה כרבי יוסי, אלמא, אף על פי שאין הבעלים בעלי דברים של שואל, והשוכר שהוא לו בעל דברים אינו חסר כלום שהרי פטור באונסין, אפילו הכי, הואיל ויש לו דין על השואל לגבות, יעמדו הבעלים הראשונים במקומו וגובין מן השואל, הכא נמי, הואיל ויש ליתומים לגבות מן הרועה שהוא שומר שכר שלהם, יעמדו בעלים במקום היתומים וגובים". וכן מבואר גם בתוספות, שיסוד התביעה היא מחמת המשנה דלעיל ואליבא דרבי יוסי; אלא שלשיטתם, לא היה ברור לרמי בר חמא אם אכן יכול היה הספסירא לתבוע מן הבקרא מכח דין זה, וכמבואר בדבריהם, וזה הוא עיקר ספיקו.

השכר של בעל הבית]. **אמר רב עמרם**: **היכי נדיינו דייני להאי דינא**!? אם **נימא ליה לדידיה** [לנפקד]: **זיל שלים! אמר** [יאמר]: **אנא**, **אמרי ליה**: **מהאי רמי**! [אני הרי אמרתי לו שיקח מכרי אחר שהוא שלי]!

שמא תאמר, **נימא ליה לסרסיה** [לפועל]: **זיל שלים!**

אמר [יאמר]: **לא אמר לי מהאי רמי**, **ומהאי לא תירמי** [לא אמר לי שאקח דוקא מזה ולא מזה].

הילכך, שניהם פטורים, והפסיד המפקיד.

ודנה הגמרא: **ואי דשהא שיעור לאיתויי ליה ולא אייתי ליה**, **גלי אדעתיה דניחא ליה** [אם היתה עירמת הכישות של בעל הבית קרובה ואילו עירמת הכישות של המפקיד היתה רחוקה, וראה הנפקד שהפועל משתהה משך זמן יותר מאשר היה ראוי לו לשהות אילו היה מביא מכריו שלו הקרוב, הרי הבין מכך שהפועל לוקח מכרי הפקדון וניחא לו בכך], ואם כן ישלם הנפקד!?

ומשנינן: הכא במאי עסקינן: **בדלא שהא** הפועל!

ואכתי מקשינן: **סוף סוף מאי פסידא איכא**!? **והא קא משתרשי ליה** [הרי הנפקד הרוויח על ידי הטלת כישות של חבירו את הכישות שלו, שנשארה שלימה כמות שהיתה] ואם כן צריך הנפקד מטעם זה לשלם למפקיד, ומה יש לדון כלל בתשלומים מטעם שומר!?

אמר רב סמא בריה דרבא: הכא במאי עסקינן **דהוה שיכרא חלא** [החמיץ השכר], ונמצא שלא נהנה מכישותו של חבירו, ופטור הוא מלשלם.

רב אשי אמר בישוב הקושיא האחרונה: הכא במאי עסקינן: **בכיסי**, שהיתה הכישות של חבירו גרועה, ולא השביח השכר כרצונו של הנפקד, וקשה בעיניו שהטילוהו לתוכו -

דף מג.

ואכן **משלם ליה** הנפקד **דמי כיסי** [דמי כישות של קוצים כפי מה שהשביח], ומכל מקום דמים מלאים אינו משלם מדין שומר, מן הטעם שאמר רב עמרם.

מתניתין:

המפקיד מעות אצל שולחני בחינם:

אם צרורין [קשורים] הפקידם, **לא ישתמש בהן** השולחני, שלכך קשרם כדי שלא ישתמש בהם השולחני, [ובגמרא מתבאר יותר], **לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן**, כי אינו אלא שומר חינם, ושומר חינם פטור מן האבידה.

אבל אם **מותרין** הפקידם, **ישתמש בהן** השולחני, כי היות והשולחני צריך תמיד למעות, אף המפקיד הפקיד בידו כדי שישתמש בהם, **לפיכך אם אבדו חייב באחריותן**, ובגמרא יתבאר מאיזה טעם חייב הוא.

אבל המפקיד מעות בחינם **אצל בעל הבית** [כלומר: אדם שאינו שולחני ואינו חנוני], שהוא אינו צריך למעות תדיר:

בין שהפקידם **צרורין**, **ובין** שהפקידן **מותרין**, **לא ישתמש בהן** בעל הבית, **לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן**, שהרי שומר חינם הוא.

ואם הפקידן אצל **חנוני** הרי דינו **כבעל הבית** שאסור להשתמש במעות ואינו חייב על אבידה, ומשום שחנוני אינו צריך תדיר למעות, שדרך חנוני שהוא קונה באשראי, ודי לו במיעוט מעות שבידו, [1061] **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: **חנוני כשולחני** שמותר להשתמש בהם וחייב אם אבדו, משום דלפעמים רגיל הוא להחליף כשולחני, ולפיכך דינו כשולחני. [1062]

גמרא:

שנינו במשנה: המפקיד מעות אצל שולחני, אם היו צרורין, לא ישתמש בהן:

ותמהינן: וכי **משום דצרורין** הפקידם **לא ישתמש בהן**!? והרי אין כאן גילוי דעת שאינו חפץ שהשולחני ישתמש בהן, כי דרך כל אדם לצור מעותיו.

אמר פירש **רב אסי**, **אמר רב יהודה**: **בצרורין וחתומין שנו**, שלא ישתמש בהן.

רב מרי אמר: משנתנו עוסקת שצררן [קשרן] **בקשר משונה**.

איכא דאמרי, לא פירש רב מרי את משנתנו בקשר משונה.

אלא, **בעי רב מרי**: **קשר משונה מאי**, האם דינו כצרורין וחתומין?

ומסקינן: **תיקו**.

שנינו במשנה: המפקיד מעות אצל שולחני, **מותרין ישתמש בהן**, לפיכך אם אבדו חייב באחריותן:

אמר רב הונא: **ואפילו נאנסו** המעות ביד השולחני, הרי הוא חייב, ומשום שמשעת פקדון הרי הוא שואל [1063] על המעות מאחר שניתנו לו המעות כדי להשתמש בהן.

ומקשינן עלה: **והא "אבדו" קתני** במשנתנו, ומשמע: אם אבדו הרי הוא חייב כי דין שומר שכר לו מחמת זכותו להשתמש במעות, אבל אם נאנסו, לא, כי אינו שואל על המעות!?

ומשנינן: זו ששנינו במשנתנו "אבדו", היינו **כדפירש רבה** במקום אחר, **דאמר רבה**:

[1061] רש"י קדושין נג ב.

[1062] רש"י מעילה כא ב.

[1063] ראה בהערה בהמשך הסוגיא: אם "שואל" או "לוה" הוא.

"**נגנבו**" היינו שנגנבו **בלסטין מזויין**, שהוא אונס.
"**אבדו**" היינו **שטבעה ספינתו בים**, שאנוס הוא -
ואף כאן כוונת המשנה היא לאבידה באונס, כגון שטבעה ספינתו בים.
ורב נחמן נחלק על רב הונא **ואמר**: אם **נאנסו** המעות **לא** חייב השולחני באחריותן אפילו אם הופקדו אצלו כשהן מותרין, ומשום שאינו אלא כשומר שכר על המעות, כדמפרש לקמן.
אמר תמה **ליה רבא לרב נחמן**:
לדידך דאמרת אם **נאנסו לא** חייב הוא באחריותן, **אלמא לא הוי שואל עלייהו** -
ואם כן **אי שואל לא הוי**, אף **שומר שכר נמי לא הוי**!? כלומר: והרי ממה נפשך, אם אומר אתה ששומר שכר הוא אף שלא נטל שכר אחר על השמירה, אלא מה שמותר לו להשתמש במעות, אם כן מטעם זה עצמו יש לו להיות שואל, שהרי כל הנאת המעות שלו הם, כשואל; ואם אינו שואל משום היתר התשמיש, למה יהא שומר שכר מחמתו.
אמר ליה רב נחמן לרבא:
בהא מודינא לך, כלומר: לענין להיות שומר שכר מודה אני לך שהיתר התשמיש במעות עושהו לשומר שכר, **דהואיל ונהנה** שיכול להשתמש בהם **מהנה** הוא את המפקיד, **דבההוא הנאה דאי מיתרמי ליה זבינא דאית בה רווחא זבן בהו** [בהנאה זו שאם יזדמן לו איזה עסק שיש בו ריוח ויהיה זקוק למזומנים, יכול הוא ליטול ממעות אלו; בשכר זה] **הוי עלייהו שומר שכר**.
איתיביה רב נחמן לרב הונא הסובר שהשולחני חייב אפילו באונסין, מהא דתנן במסכת מעילה:
גזבר **המפקיד מעות** של הקדש בשוגג **אצל שולחני**, **אם צרורין לא ישתמש בהן** השולחני, **לפיכך אם הוציא** השולחני את המעות **לא מעל הגזבר**, שהרי לא אמר לו להוציאן.
ואם מותרין הפקידן הגזבר, **ישתמש בהן** השולחני, **לפיכך אם הוציא** השולחני **מעל הגזבר**; כי בשעה שהפקיד אצלו הגזבר הרי זה כנותן רשות לשולחני להוציאם, ונעשה השולחני כשלוחו של הגזבר, וקיימא לן דבמעילה חייב אדם על מעשה שלוחו, ואף ששליחות לדבר עבירה היא. [1064] **ואי אמרת** שבהפקידן מותרין חייב המפקיד **אפילו** אם

[1064]א. **נתבאר על פי רש"י**; **והקשה הגרשש"ק** [הביאו ב"שיעורי רבי שמואל" לעיל כט א]: למה הוצרך רש"י לפרש שחיובו הוא מדין שליחות, ואשר הוא חידוש לכאורה, שהרי לא עאשו שליח להוציא, אלא שנתן לו רשות להוציאו; ולמה לא פירש כפשוטו, שהוא מועל משום שהקנה לו את המעות, כי כשהוא משתמש רוצה הוא לקנותו את המעות ולהוציא דבר של עצמו [וכפי שיתבאר בהערה בסוף הענין אות ז, שלדעת הסובר שהוא שואל, הרי זה משום שהוא מתכוין לקנות מיד בשעת השאלה; ואף החולק מודה לו שעל כל פנים בשעת שימוש מתכוין

נאנסו המעות ביד הנפקד, אם כן **מאי איריא** באותה משנה - שהגזבר מעל כשהפקידן מותרין - אם **הוציא** השולחני את המעות, והרי לדבריך **אפילו** אם עדיין **לא הוציא** השולחני את המעות, **נמי** יש לגזבר המפקיד למעול!? שהרי משעה שהפקידו אצלו הגזבר, יצאו מרשות הקדש, ובאו לרשות שולחני, ונעשה כמו שהלוה לו, ואין לך הוצאה גדולה מזו. [1065]

אמר ליה רב הונא לרב נחמן:

אכן **הוא הדין** דכשמסרן מותרין מעל הגזבר **אף על גב** דעדיין **לא הוציא** השולחני את המעות, ומה ששנינו: הוציא, הוא **איידי דתנא ברישא** - כשהוציא השולחני את המעות הצרורין שהפקדו בידו - "**הוציא**", לפיכך **תנא סיפא נמי**: "**הוציא**". [1066] גזלן נפטר

הוא לקנות], והואיל והגזבר נתן לו את המעות כשהן מותרין, ונותן לו רשות להוציא, נעשה הוא "מקנה" בשעה שהשולחני מוציא את המעות, ומועל הוא מדין "מקנה"; ולא יישב; **וראה אות ב**. ב. **כתב הרמב"ם** [מעילה ז י]: "הפקידן אצל שולחני או חנוני ולא היו חתומין ולא קשורין קשר משונה, הואיל ויש לו רשות מן הדין להשתמש בהן, אם הוציאו **שניהם פטורים**, בעל הפקדון פטור, שהרי לא אמר לו: "השתמש בהן", והחנוני פטור, מפני שאין קשורין ולא חתומין, וכאילו השתמש ברשות"; ודבריו צריכים עיון, שהרי הם נגד הברייתא שמבואר כאן, שאם הוציאו "מעל הגזבר"!? ומהר"י קורקוס [הביאו ה"כסף משנה" שם] מבאר את דעת הרמב"ם, שהוא סובר: "שכיון שאין אנו מחייבים אותו עד שיוציא, ו"הוציא" דוקא לרב נחמן דהלכתא כוותיה שאינו חייב באונסין, אם כן אתה בא לחייבו מטעם שליח לא מטעם נתינתו לו בידו, וכיון שחידוש הוא שחידשה התורה במעילה [שיש שליח לדבר עבירה], אין לך בו אלא חידושו, ולכך דוקא בשעשאו שליח בפירוש, ואמר לו להוציאן, אבל שייעשה שליח מאליו לחייבו אין לנו"; וראה שם מה הוא מקורו של הרמב"ם לחלוק על הברייתא המפורשת לא כן.

[1065] נתבאר על פי לשון רש"י.

[1066] **הרחבה בענין חיוב השומר על ידי היתר שימוש**: **חילוק בין סוגייתנו לסוגיא לעיל כט א**: א. הנה לעיל במשנה כח ב שנינו: "דבר [אבידה] שאינו עושה ואוכל, יימכר, שנאמר והשבותו לו, ראה האיך תשיבנו לו; מה יהא בדמים: רבי טרפון אומר: ישתמש בהן [המוצא], לפיכך אם אבדו חייב באחריותן, רבי עקיבא אומר: לא ישתמש בהן, לפיכך אם אבדו חייב באחריותן". ובגמרא שם מקשינן: משמע דוקא משום היתר שימוש הוא דחייב באחריות אבידה, אבל בלי היתר שימוש אינו חייב באחריות אבידה, ואם כן תיקשי לרב יוסף, הסובר: שומר אבידה כשומר שכר דמי [משום "פרוטה דרב יוסף", כלומר: אינו צריך ליתן לחם לעני, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה], וחייב הוא באבידה בלי היתר שימוש; ומתרצת הגמרא: בגניבה ואבידה אכן חייב הוא אף מבלי היתר שימוש, ומחלוקת רבי טרפון ורבי עקיבא היא, לענין אונסין, שלדעת רבי טרפון המתיר להשתמש בהם, הרי הוא חייב אפילו באונסין. ב. **והקשו הראשונים**: מאי שנא שלעיל חשוב הוא שואל משום היתר שימוש, ואילו כאן סובר רב נחמן [והלכה כמותו, שהלכתא כרב נחמן בדיני, וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם] שהוא שומר שכר ולא שואל, [ראה ריטב"א לעיל כט א; וברא"ש כאן סימן כו, ועוד ראשונים]!? **והביא הריטב"א** שם **בשם ה"ר אפרים** [וכן הביאוהו עוד ראשונים]: "דהכא [באבידה], דלרב יוסף בלאו שכר שימוש חייב בגניבה ואבידה מדין שומר אבידה, כי איכא הנאה דיכל לאישתמושי בהו, אסקוה חדא דרגא [העלהו דרגה אחת] וחייב באונסין, אבל התם [בסוגייתנו], דבלאו הנאת שימוש לא מיחייב אלא כשומר חינם, כי איכא הנאת שימוש אסקוה חדא דרגא [בלבד] וחייב בגניבה ואבידה, ולא מסקינן ליה תרי דרגי לחייבו באונסים, **ונכון הוא**". **והרא"ש** כאן כתב: "איכא למימר [ולא הביא משמו של ה"ר אפרים]: שאני התם [באבידה] דבלא הנאת שימוש הוי עלייהו שומר שכר, אבל הכא [בסוגייתנו] דשומר חינם הוא, אסקוהו חד דרגא בהנאת שימוש, דהוי שומר שכר. וכתב על זה: "**ואינו טעם נכון**, דשכר הנאת שימוש שוה בכל מקום, ואם נתוסף בדמי אבידה פרוטה דרב יוסף, אטו בשביל שהשכר מרובה יחשב שואל, אין חילוק בין שומר שכר ששכרו מרובה, ובין שומר שכר ששכרו מועט"; וכעין זה כתבו התוספות לעיל כט א ד"ה והוי בתוך דבריהם. ג. **והראב"ד** [הביאו הרא"ש, ועוד] **תירץ**, שהנאת השימוש כאן גרועה מהנאתו של שומר אבידה, לפי שירא לשלוח בהן יד לקנות בהם סחורה, שמא יבוא המפקיד לתבוע את פקדונו, אבל בדמי אבידה יודע שישהה בידו ימים רבים. **והריטב"א** לעיל **תירץ** עוד: בסוגייתנו הרי מדעת הבעלים קיבלו,

ומן הסתם כך היה דעת שניהם שלא יתחייב אלא בגניבה ואבידה מפני הנאת שימוש, אבל בשומר אבידה שלא באו המעות לידו מדעת הבעלים, "ובית דין הוא דיהבי ליה רשותא להנפוקינון", דאילו מדינא לא היה לו ליגע בהן, לא רצו חכמים לתת לו רשות אלא אם כן הן אצלו מעכשיו כמלוה גמורה להתחייב באונסין; **וראה** עוד מה שכתב ה"פני יהושע" כאן ולעיל כט א. ד. **אך שיטת התוספות** לעיל כט א היא [וכן משמע מלשונם כאן, כמבואר ב"חברותא" שעל התוספות בהערות], שאכן אין חילוק בין שתי הסוגיות, ורב יוסף שלשיטתו מוכח בסוגיא שם, שהיתר תשמיש מחייב באונסין, אף כאן יסבור שלא כרב נחמן; ומטעם זה כתבו שם, שאין הלכה כרב יוסף, ומשום שהלכה כרב נחמן כאן; ושיטת הרי"ף והרמב"ם מוכרחת שהיא כשיטת הראשונים, שהרי פסקו כרב יוסף ופסקו כרב נחמן. **אם שואל הוא, או לוה**: ה. **כתבו התוספות** לעיל כט א, שהן גבי שומר אבידה והן בסוגייתנו, לאו דוקא אמרו בגמרא שהוא "שואל" עליו, ומשום שהוכיחו מסוגייתנו [כפי שיתבאר באות ח], שאף אם בא המפקיד קודם שנשתמש בהם אינו צריך להחזיר אותם המעות; ולכן כתבו שלא נקטה הגמרא לשון "שואל" אלא אגב שומר חינם ושומר שכר, ואולם לפי האמת הרי הוא לוה עליהם; **וכן מבואר ברמב"ן כאן** שהוא לוה עליהם. **אך לשון הרמב"ם** [גזילה ואבידה יג יז] **לגבי אבידה** הוא: "מה יעשה בדמים [שקיבל עבור האבידה שמכר], ינתנו למוצא ויש לו רשות להשתמש בהן, לפיכך אם נאנסו:. ואף על פי שלא נשתמש בהן, שכיון שיש לו רשות להשתמש בהן **הרי הן אצלו כשאלה**", ולמדו האחרונים מדבריו, שלדעתו, אינו לוה אלא שואל; וראה ב"אבן האזל" שם שהאריך בביאור שיטת הרמב"ם. ו. **ורש"י** כתב בד"ה "ואי שואל הוי, שומר שכר נמי לא הוי: מה שכר נטל על שמירתם, אלא על שסמך עליהן להחליפן ולהשתכר אם יבוא לידו אתה מחייבו, **ושאלה היא זו שהרי כל הנאה שלו**"; ופשטות לשונו נראה, שאינו "לוה" אלא "שואל"; ואילו לקמן בד"ה ואי אמרת כתב רש"י: "נעשה כמו שלוה לו". ז. והנה כתב **ב"שיעורי רבי שמואל"** [לעיל כט א], שלפי התוספות נמצא לכאורה, שמחלוקת האמוראים כאן, אינה אם היתר השימוש הוא רק בגדר שכר, או שעל ידי זה הוא חשוב "כל הנאה שלו", אלא שחלוקים הם באומדנא, אם מתכוין הוא להקנות לו את הדמים; **אך בשם הגרשש"ק הביא לבאר**, שאף לפי התוספות יסוד המחלוקת היא אם היתר השימוש עושה אותו לשומר שכר או לשואל, ואכן יסוד חיוב האונסים הוא משום שנעשה שואל, אלא שהיות ובלאו הכי חייב הוא באונסים, ממילא יש כאן אומדנא דהוא רוצה לקנותו, כי היות ואין כאן נפקא מינה לענין תשלומין, שאם יאנס בלאו הכי יצטרך לשלם, אם כן ודאי רצונו לקנות את המעות מיד, אבל לפי הסובר שהוא שומר שכר, מסתמא אינו רוצה לקנותו ולהתחייב באונסים, ועדיף לו לקנות את המעות רק לכשישתמש בהם, ואין לו סיבה לקנותו עכשיו; וכתב, שלפי ביאור זה מתבאר היטב לשון "שואל" שבגמרא; **ולפי מה שנתבאר** בשם הגרשש"ק, **דברי רש"י** מדויקים היטב. **חיוב מעילה על ידי היתר תשמיש**: ח. **התוספות** שם **הוכיחו** את שיטתם שהוא לוה, ממה שהקשו בגמרא: "מאי איריא הוציא אפילו לא הוציא נמי", הרי משמע שאם ירצה המלוה לחזור בו שוב אינו יכול לבקש את המעות עצמם, שאם לא כן "לא קנאם השולחני בשלא הוציאם ולא מעל, כדאמר בפרק השואל [לקמן צט א: שהמשאיל קורדום של הקדש לחבירו] לא בקע בו לא מעל, כיון שהמשאיל יכול לחזור בו", [פירוש: שבגמרא שם אמר רב הונא, שהשואל קורדום של חבירו, הרי המשאיל יכול לחזור בו, ואומרת על כך הגמרא, שרב הונא חולק על רב אמי, הסובר, שהמשאיל קורדום של הקדש הרי הוא מועל; אם כן מבואר שלשיטת רב הונא: כיון שיכול הוא לחזור בו, אינו מועל; ואם כן הרי מוכח שכאן אינו יכול לחזור בו, שאם לא כן לא היה מועל]. ט. **ולכאורה צריך ביאור**: כיון שלענין מעילה הדבר תלוי אם יכול לחזור בו או לא, אם כן איך מוכיח רב נחמן שלא כרב הונא ממה ששנינו שאינו מועל, והרי יש לומר באמת שאף רב הונא מודה שהוא יכול לחזור בו, ולא אמר אלא שהוא כשואל, ולכן באמת לא מעל כיון שיכול לחזור בו; **אך לפי הגרשש"ק** - המובא באות ז - **מתבאר היטב**, שרב נחמן מסברא הקשה עליו, היות ואתה סובר שכבר מתחייב הוא באונסין, אם כן סברא הוא שכבר עכשיו רוצה הוא לקנות את המעות, ושוב ממילא באמת אינו יכול לחזור בו, והיה לו למעול. י. **אך** לפי מה שכתב **ב"מחנה אפרים"** [שומרים סימן כח] מתיישבת הקושיא באופן אחר, שכתב שם על דברי התוספות: "ולפי דבריהם נראה לכאורה, דלא מחייבא היתר תשמיש באונסין, אם לא משום שקנאם שאין הבעלים יכולים לחזור", ולפי ביאורו בדברי התוספות, לא קשה הקושיא הנזכרת; [ולשון התוספות בסוגייתנו, שכתבו: "מאי איריא הוציא, כי לא הוציא, נמי: כיון דהיתר תשמיש מחייב באונסין", משמע כדברי ה"מחנה אפרים"]. יא. **וב"חמדת שלמה"** [הובאו דבריו ב"אוצר מפרשי התלמוד" לעיל כט א על דברי התוספות שם], **מיישב** מכח קושיא זו **את דברי הש"ך** [רצב ח], שכתב ללמוד מדברי התוספות, שהמפקיד מעות מותרין אצל שולחני, ובא המפקיד לתבוע את מעותיו, אין הוא צריך להחזיר את אותם המעות; ותמהו עליו: שהרי עד כאן לא כתבו התוספות כן, אלא לדעת הסובר שהוא חייב באונסין, אבל הרי לא קיימא לן כן, אלא כרב חמן שאינו חייב באונסין. וכתב ב"חמדת שלמה", שהש"ך מבין, שבהכרח גם רב נחמן מודה שאינו צריך להחזיר את המעות עצמן, שאם לא כן מה הקשה על רב הונא, והרי אפשר שאם כי חייב הוא באונסין, מכל מקום לא קנה את המעות עצמם, ולכן לא מעל לפני

בהשבת הגזילה עצמה, אפילו אם פחת ערכה משעת גזילה ועד שעת השבה, אלא אם כן "השתנתה" הגזילה.

אבל אם אין הגזילה בעין, או שהשתנתה, והוא בא לשלם את דמיה, הרי הוא משלם כערך הגזילה בשעת הגזילה, ולא כערכה בשעת תשלומין, בין אם הוזלה הגניבה ובין אם הוקרה הגניבה. משנתנו עוסקת בדין תשלומי השולח יד בפקדון, כשאין הפקדון בעין, והוא חייב בתשלומיה כמו גזלן, כיצד משלם הוא אם הוזל הפקדון בין שליחות היד לתשלומין.

מתניתין:

השולח יד בפקדון, ואחר כך הוציאו מן העולם:[1067]

בית שמאי אומרים: ילקה בחסר וביתר, כלומר: אם חסרו דמי הפקדון משעת שליחות יד, ישלם כערכו בשעת תשלומין, ואם הוקר הפקדון, ישלם כשעת הוצאה מן העולם, ויתבאר בגמרא למה הוא משלם כשעת הוצאה מן העולם.

ובית הלל אומרים: כשעת הוצאה, יתבאר בגמרא, אם הכוונה כשעת הוצאה מן העולם או כשעת הוצאה מבית בעלים, ועל איזה פרט מדברי בית שמאי נחלקו בית הלל.

רבי עקיבא אומר: משלם הוא **כ**ערך הפקדון **ב**שעת **התביעה** שיתבע המפקיד את הנפקד לשלם, ובגמרא יתבאר הטעם.

גמרא:

אמר רבה: האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה וכבר אין היין בעין, ודמים הוא בא לשלם, **מעיקרא שויא זוזא, והשתא שויא ארבעה** זוזי, [מי שגזל חבית יין מחבירו, שהיתה שוה זוז אחד בשעת הגזילה, ועכשיו בשעה שנשברה שוה היא ארבעה]; כיצד הוא משלם את דמי היין:

אם **תברה או שתייה** [שבר את החבית בידים ונשפך יינה, או ששתה את היין], הרי זה **משלם ארבעה** זוז, כפי שהיא שוה בשעה זו.

אבל אם **איתבר ממילא** [נשברה החבית מאליה] ונשפך היין, אינו **משלם** אלא **זוזא**, כשויה בשעת הגזילה.

ומפרשת הגמרא את טעם שני חלקי דינו של רבה: תברה או שתייה משלם ארבעה **מאי טעמא? כיון דאי איתה הדרא למרא בעינא, ההיא שעתא דקא שתי ליה או דקא תבר לה, קא גזל מיניה**. כלומר, כיון שעד ששברה או ששתה את יינה, אמורה היא לחזור

שהוציא [וכקושיא הנזכרת], אלא בהכרח שדבר זה מוסכם הוא; וראה מה שהובא שם לבאר לפי זה, למה לפי רב נחמן עצמו אינו מועל, [ועוד צריך ביאור: אם קנה את המעות לכולי עלמא, אם כן ודאי לוה הוא עליהם].

[1067] ראה תוספות בעמוד ב ד"ה לימא.

כמות שהיא לבעלים, אם כן שעת השבירה או השתיה, היא שעת הגזילה, והרי **תנן: כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה. איתבר ממילא משלם זוזא, מאי טעמא**? **כי השתא**, בשעת השבירה, הרי הוא עצמו **לא עביד לה ולא מידי**, ואין אתה מחייבו על שעה זו, **ואמאי** [על מה] **קא מחייבת ליה**? הלוא רק **אההיא שעתא דגזלה**, והרי **ההיא שעתא זוזא הוא דשויא** [הלוא עכשיו אינו עושה כלום, וחיובו הוא על שעת הגזילה הראשונה, ואותה שעה הרי זוז אחד בלבד היתה שוה]. [1068]

[1068] **הרחבה בביאור דין תברה או שתייה**: א. הנה לשון הגמרא בחיוב על השבירה או השתיה הוא: "ההיא שעתא דקא שתי:. **קא גזל מיניה**, ותנן: כל הגזלנין משלמין **כשעת הגזילה**", ולכאורה משמע, שחיובו הוא מדין **גזלן**, אך האחרונים נחלקו בדבר, וכפי שיתבאר. ב. **הקשה ב"קצות החושן"** [לד בן]: למה אינו חייב כשאיתבר ממילא ארבעה, והרי כל שעה ושעה בחצירו הוא, ואם כן נעשה עליו גזלן מחדש לאחר שהתייקרה החביות; ועוד, הרי ודאי הגביהה לאחר שנתייקרה, ולמה לא יתחייב משום גזילה חדשה!? והוכיח מזה, שהן הגונב או הגוזל מן הגנב או הגזלן, והן מי שגוזל בעצמו אחר שכבר גזל את החפץ, שוב אינו מתחייב אפילו קרן; כי מה שאמרה תורה "וגונב מבית האיש" וילפינן מזה בבא קמא סט ב, ש"אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל", ומשום שאין נקרא "בית האיש" אלא כשהוא ברשותו - הוא מיעוט הן לגבי גניבה והן לגבי גזילה, הן לגבי כפל והן לענין קרן, ואפילו איסור אינו עובר; וממילא אין חילוק בין אם הוא גונב או גוזל מגנב או גזלן אחר, לבין אם הוא גוזל או גונב ממנו עצמו, שהרי סוף סוף אין החפץ ברשותו של הנגזל - ומה שחייב הוא כששבר את החבית **היינו משום שהוא "מזיק"**, ומזיק חייב אף כשאין החפץ ברשות הבעלים, [וראה היטב ב"נתיבות המשפט" שם, מה שכתב על דברי ה"קצות החושן"]. וראה גם בתוספות **רבי עקיבא איגר** למשניות כאן, שביאר את טעם החיוב כששברה, **שהוא משום מזיק**. ג. אבל **בחידושי רבינו חיים הלוי** [חובל ומזיק ז ד], כתב, דלפי מה שכתב הרמב"ם [גניבה פרק א], שאם גנב כלי ושברו, והיה שוה בשעת הגניבה שנים, ובשעת השבירה ארבעה, שהוא משלם כפל כשעת השבירה, ואם איתבר ממילא אינו משלם אלא שני זוז כעין שגנב, מוכח, שאם שבר בידים יש בזה משום גניבה, שהרי חייב על זה כפל; והגדר הוא: "משום דכל שהחפץ גנוב או גזול, **כל נזק שעושה בידים, דין גניבה וגזילה ביה**". ד. **וב"חידושי רבי שמעון"** בבא קמא סימן לו כתב: **שגזלן העושה מעשה חדש לשנות את איכות החפץ**, כגון הגוזל בהמה וטבחה **מתחייב משעת הטביחה משום גזילה חדשה**, והוכיח כן מסוגיית הגמרא בבבא קמא סה א, שהיא דנה לחייב את הטובח בתשלום כערכה בשעת טביחה, ומשום דינו של רבה המחייב ב"תברה או שתייה" כערכה בשעת שבירה; ובהכרח שמשום גזילה הוא חייב ולא מדין מזיק, שהרי אם נבוא לחייבו מדין מזיק, לא יהא חייב לשלם אלא כפי ערך פחת השחיטה, ואינו חייב על כל הבהמה כפי ערכה עכשיו [ראה שם שהאריך יותר], ובהכרח שעל ידי הטביחה הרי הוא חייב משום גזלן ולא משום מזיק; וכנראה דלפי דבריו גם כששבר את החבית והפסיד את יינה, חייב הוא משום גזלן. **וכעין זה כתבו** ב"אפיקי ים" סימן כא וב"אבן האזל" [גניבה א יד] **בשם הגר"ח**, להוכיח ממה שחייב על הטביחה כדהשתא, שב"תברה או שתיה" אין החיוב משום מזיק וכהבנת ה"קצות החושן", אלא שהיות ואיבדה לגמרי נעשה באותה שעה גזלן, וכלשון הגמרא בסוגייתנו, [וכפי המבואר שם, זו היא שיטת ה"נתיבות המשפט" בסימן לד, וראה שם]. ה. **אך ראה ב"חזון איש"** [ליקוטים הנדמ"ח לבבא קמא ד"ה שם קרן], שכתב באמת, שדמיון הגמרא כשטבח לשובר את החבית, אינו אלא לענין פחת השחיטה, אבל את הבשר הרי הוא משלם כשעת הגניבה, שהרי אינו מזיק על זה, וכטענת הגר"ח והגרשש"ק. **וב"חידושי רבי שמואל"** [בבא קמא סימן כא אות ח], כתב ליישב את שיטת ה"קצות החושן", שאם כי חיובו מדין מזיק, מכל מקום חייב הוא לשלם על הטביחה ככל ערך הבהמה, ולא על פחת השחיטה בלבד; והוא על פי מה שכתבו אחרונים בביאור דין "בעלים מטפלים בנבילה" [ראה בבא קמא י בן], דהיינו, שאין המזיק חייב לשלם כשנתנבלה הבהמה, ככל ערכה, אלא משלים הוא את פחת המיתה בלבד, שהטעם בזה הוא, משום שאם כי חייב הוא לשלם בהמה שלימה, מכל מקום, משתלמת לה הנבילה בעצמה כתשלום עבור ההיזק; ולפי זה, גם מי שטובח בהמת חבירו, מעיקר הדין חייב הוא בתשלום בהמה חיה, אלא שהבהמה השחוטה משתלמת לה על חלק מההיזק. ואם כן בנידון דידן שהרי הוא גזלן על הבהמה, וכשנשחטה הבהמה הרי קנה אותה בשינוי מעשה, שוב ממילא אין יכולה הבהמה השחוטה להשתלם כתשלום, שהרי אינה של הבעלים. ו. והנה הגמרא כאן מביאה את סיבת החיוב בארבעה זוזי, משום ששנינו "כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה", ולפי שיטת ה"קצות החושן" שחיובו הוא מדין מזיק, תיקשי: א. מה ענין משנה זו לחיובי מזיק. ב. לשם מה הוצרכה הגמרא כלל להביא את המשנה,

ומקשה הגמרא על רבה המחייב את הגזלן לשלם כשעת שבירה. [1069] **תנן** במשנתנו: השולח יד בפקדון, בית שמאי אומרים ילקה בחסר וביתר, **ובית הלל אומרים: כשעת הוצאה**.

והרי **מאי**, מהי כוונת בית הלל באומרם "**כשעת הוצאה**"?

אילימא כשעת הוצאה מן העולם, [1070] הרי כך אי אפשר לומר, משום דתיקשי:

ובמאי, כלומר: על איזה פרט מדברי בית שמאי שאמרו: "ילקה בחסר וביתר" נחלקו בית הלל?

אי בחסר - דהיינו שהוזל הפקדון משעת שליחות יד ועד שעת הוצאה מן העולם - הוא שאמרו בית שמאי "ילקה", והיינו שמשלם כשעת שליחות יד, ותאמר שנחלקו בית הלל לומר שמשלם כשעת הוצאה מן העולם -

כך הרי אי אפשר לומר, כי: **מי איכא למאן דאמר** [וכי יש מי שיסבור כדבר הזה]!?

והתנן: כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה, ושעת שליחות יד היא שעת הגזילה, וודאי משלם הוא כיוקר שבשעת הגזילה, וכאשר אמרו בית שמאי.

ואי ביתר - שהתייקר הפקדון עד שעת הוצאה - הוא שנחלקו בית הלל לומר: כיוקר שבשעת הוצאה מן העולם הוא משלם, [1071]

הרי אף כך אי אפשר לומר, כי: אם כן **היינו בית שמאי** שאמרו: "ילקה ביתר", והיינו שהוא משלם כשעת הוצאה מן העולם, ובמה נחלקו בית הלל עם בית שמאי!?

והרי פשיטא שאם הזיק את החפץ והרי הוא שוה ארבע זוז בשעת שבירה ולא השתנה מחירו כלל אחר השבירה, שהוא משלם ארבע זוז, והמשנה לא הוצרכה להשמיענו אלא שאם השתנה המחיר בין שעת גזילה לשעת תשלום, שהוא משלם כשעת גזילה. אך לפי מה שכתב הגר"ח, שמעשה שבירה בדבר גנוב או גזול דין גניבה וגזילה יש בו, וכפי המקובל לפרש, שהוא מצטרף למעשה הראשון, יש לומר שהוצרכה הגמרא להשמיענו, שהחיוב על פרט זה ממעשה הגזילה הרי הוא מתחייב כפי שהיא שוה בשעת מעשה זה שאף הוא נקרא "שעת הגזילה", ולא תאמר: היות וחיובו הוא משום שהוא מצטרף למעשה הראשון, אם כן ישלם כערכה בשעת המעשה הראשון, **נתבאר על פי אחרונים**.

[1069] **ב"פרי יצחק"** [חלק ב סימן ב, הובאו דבריו ב"אוצר מפרשי התלמוד" בתחילת עמוד ב] כתב לבאר את צד הגמרא לומר שלא כרבה, והרי לכאורה מי גרע ממזיק דעלמא, וכי בשביל שגזל תחילה, ישלם רק זוז כשעת הגזילה והרי הזיק בידים; וביאר, על פי מה שנחלקו [בבבא קמא קיא ב] רמי בר חמא ורב חסדא, במי שגזל ולא נתייאשו הבעלים ובא אחר ואכלו, ולדעת רמי בר חמא: הנגזל אינו יכול לתבוע אלא מן הגזלן ולא מן השני שאכלו, וביארו שם התוספות, שרמי בר חמא סובר, כיון שכבר יצא מרשות הנגזל על ידי גזילתו של הראשון, אינו יכול לתבוע מן השני, [לשונם שם בד"ה גזל: "דכיון שהוא לא גזלן אינו יכול לתובעו כלל, שהרי אין לגמרי ברשות מאריה, שהרי אינו יכול להקדישו, וגם הגזלן יכול לקנותו בשינוי מעשה"]; ואם כן הוא הדין בגזלן עצמו, אין הנגזל יכול לתבוע ממנו עבור ההיזק שעשה רק עבור הגזילה, ולכן משלם רק כשעת הגזילה; ובדעת רבה כתב שם, שהוא סובר כרב חסדא הסובר שם: "רצה מזה גובה, רצה מזה גובה", והיינו שיכול לתבוע גם מן השני; [ויש להעיר, שלפי הסוברים בטעמו של רבה שהוא אינו מטעם מזיק, אם כן בהכרח שאין כאן חיוב כלל מטעם מזיק ואפילו לרבה]. **אך לשון הרמב"ן** בעמוד ב הוא: "אלא תברא קא משמע לן [יש בזה חידוש], סלקא דעתין אמינא: כיון דאוקמה רחמנא לגזלה ברשות גזלן לענין אונסין, לענין מיקנא נמי קיימא ברשותיה, קא משמע לן".

[1070] כלומר: שהוציאו בידים מן העולם.

[1071] כלומר: ולפי פירוש זה, יהיה באמת הטעם משום דינו של רבה.

דף מג:

אלא פשיטא [בהכרח] ש"שעת הוצאה" דבית הלל, היינו **כשעת הוצאה מבית בעלים**, דהיינו בשעת שליחות היד, וללמדנו: לא ילקה בחסר ויתר, אלא כשם שבחסר משלם הוא כשעת שליחות יד, כך ביתר משלם הוא כשעת שליחות יד.

וביאור מחלוקתם הוא:

בית שמאי מחייבים על שעת הוצאה מן העולם, משום ד"בההיא שעתא קא גזיל מינה", כיון שהוציאה מן העולם בידים.

ואילו בית הלל אינם מחייבים על ההוצאה מן העולם, ואף שעשה כן בידים.

ואם כן תיקשי לרבה: **לימא** [האם נאמר] **רבה דאמר כבית שמאי**, ובית הלל אכן נחלקו עליו!? [1072] ומתרצת הגמרא: **אמר** ישיב **לך רבה**:

[1072] **הרחבה בדין חיובי תשלום מדין שומר לאחר ששלח בו יד**: א. **כתב רבי עקיבא איגר** בתוספותיו למשניות כאן, שמכל הסוגיא נראה, שדין שולח יד לענין יוקרא וזולא, דינו הוא כמו גזלן דעלמא; שאם נשבר ממילא - דמשמע אפילו על ידי פשיעה - אחרי שהתייקר הפקדון הרי הוא משלם כשעת שליחות יד, ורק אם נשבר בידים ממש כי אז לפי רבה הוא משלם לפי שעת השבירה מדין מזיק, [כשיטת בעל "קות החושן" הובאה בהערה בעמוד א]. **ותמה רבי עקיבא איגר**: הניחא בגזלן דעלמא אין לחייבו לשלם כשעת פשיעה משום שגזלן אין לו דיני שומר, אבל זה ששומר הוא, אם כן למה לא יתחייב באיתבר ממילא כשעת פשיעה [או כשעת אבדן מן העולם על ידי הפשיעה] כמו שאר שומרים שהם משלמים כשעת הפשיעה [או כשעת אבידה שעל ידי פשיעה]!? **ותירץ**, שצריך לומר, כיון דנעשה גזלן פקע ממנו חיוב השמירה, וחייב רק מדין גזלן, וצ"ע. ב. **ותמה על רבי עקיבא איגר ב"שיעורי רבי שמואל"** [אות רפג]: הרי ענין זה אם כלתה שמירתו של שומר משנעשה עליה גזלן, היא היא מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא, וכפי שנתבאר לעיל מ ב לענין דעת בעלים בהשבת שומר, שלרבי עקיבא כלתה שמירתו של שומר, ולרבי ישמעאל לא כלתה שמירתו, והאיך לא הזכיר רבי עקיבא איגר, שדבריו תלויים במחלוקת זו!? וכבר עמד על זה ב"תפארת ירושלים" - הביאו הגר"ש - ונדחק לומר שכוונת רעק"א רק לרבי עקיבא. ג. **וביאר רבי שמואל**: שבהכרח כוונת רבי עקיבא איגר היא: דבאמת לא פקע שם שומר ממנו, ומה שכתב רבי עקיבא איגר שפקע ממנו דין השמירה היינו דוקא לענין חיובי תשלומין דשומר, ומשום שהוא סובר, שכיון דחייל כאן תורת חיובי תשלומים דגזלן, לא שייך שיהיה כאן גם חיובי תשלומים מצד דין שומרים. ד. **וראה עוד** בגליון רבי עקיבא איגר לשולחן ערוך [רצד א] גבי כופר בפקדון, שנעשה עליו גזלן, ומכל מקום מבואר שם בדבריו, שעדיין שומר הוא ואם נתייקר לאחר הכפירה, הרי הוא משלם כשעת פשיעה, וב"שיעורי רבי שמואל" אות שה ביאר את החילוק בין שולח יד בפקדון לכופר בפקדון, ראה שם. ה. **כתב ה"חזון איש"** [ליקוטים סימן כ עמוד 488 ד"ה שומר, הובא בליקוטים הנדמ"ח]: "שומר ששלח יד אינו משלם רק כשעת שליחות יד, ואינו משלם את היוקר שהוקר אחר שליחות יד, וכדאמר: "לימא רבה דאמר כבית שמאי", ואם איתא דשולח יד לא פקע מיניה חיוב שומרין, **אלא שנתוסף עליו חיוב שומרים להתחייב באונסים** ומשלם יוקר כשעת הוצאה מן העולם **מדין חיוב שומרים**, אם כן אינו ענין להא דרבה; שהרי אפילו אם נאמר שלא כרבה, ואין הגזלן חייב על השבירה, **מכל מקום** [למה נחלקו בית הלל, והרי] **הכא השומר חייב מדין שומרים, ואפילו איתבר באונס משלם ארבעה**, וכל שכן בפשע, וכל שכן בשבר בידים, אלא ודאי חיוב שומרים פקע לאחר שנעשה גזלן". ונראה מדבריו, שהוא אינו דן כרבי עקיבא איגר, שמלבד מה שמתחייב משום שליחות יד, יהיה חייב עוד מדין שומר; אלא הוא דן, אם מכח שליחות היד יהיה עליו חיוב אונסים מדין שומרים, וחיוב זה יהיה צריך לשלם כשעת אונסין. ו. ולכאורה יש לנו להוכיח בסגנון ראייתו, גם שלא כפי שחשב רבי עקיבא איגר שיש עליו עוד חיוב מדין שומר; והיינו שאם יש חיוב כזה, מה יועילנו דבית הלל שלא כרבה, אכתי תיקשי: יתחייב מדין שומר; אך רבי עקיבא איגר לא הקשה בסגנון זה, אלא למה באיתבר ממילא בפשיעה אינו חייב אפילו לרבה; **וראה** מה שכתב **ב"אילת השחר"** מג ב ד"ה ועי'.

לעולם "כשעת הוצאה" - שאמרו בית הלל - היינו כשעת הוצאה מן העולם, ומיהו, לא כפי שסברה הגמרא, שמחלוקתם של בית הלל הוא ביתר, אלא: **ביתר כולי עלמא לא פליגי**, כלומר: לא ביתר נחלקו, וכשם שבית שמאי מחייבים ביתר משום מה שאמרתי, אף בית הלל מודו לזה - [1073]

כי פליגי בחסר, [בחסר הוא שנחלקו], שבית שמאי מחייבים אותו כשעת שליחות יד, ואילו בית הלל אין מחייבים אותו אלא כשעת הוצאה מן העולם - ודקשיא לך: וכי יש מי שיסבור שגזלן אינו משלם כשעת הגזילה!? לא תיקשי, שהרי אין אנו עוסקים בגזילה אלא בשליחות יד, [1074] ובזה נחלקו:

בית שמאי סברי: **שליחות יד אינה צריכה חסרון**, ונעשה גזלן בשעת הגבהה ואף קודם שהוציאה וחיסרה, **וכי חסר** [הוזל] לאחר הגבהה **ברשותא דידיה** [דגזלן] **חסר**, כלומר: היות ותורת שליחות יד על ההגבהה לבדה, כבר נעשה עליו גזלן באותה שעה וכאילו חפץ שלו הוא שהוזל, ואילו הוא מתחייב למפקיד על ההגבהה שהיתה בשעת היוקר, וכדין כל הגזלנין שהם משלמים כשעת הגזילה. [1075]

ובית הלל סברי: **שליחות יד צריכה חסרון**, ועד שלא חיסרה והוציאה מן העולם, אינו נעשה עליה גזלן, ואם כן **כי חסר** [הוזל] **ברשותא דמריה חסר**, כלומר: חפץ של בעל הבית הוא שחסר, ואותו חסרון אין הוא יכול לגבות מן השומר שהרי בשעת היוקר עדיין לא נתחייב, ורק כשהוציאו מן העולם וחיסרו בשעת הזול, אז היא שעת הגזילה שלו,

---

[1073] בפשוטו נראה - לפי מה שהגמרא מפרשת את טעם מחלוקתם בחסר, שהוא בדין שליחות יד אם צריכה חסרון - שלא מטעם אחד אמרו בית שמאי ובית הלל שילקה ביתר; כי לדעת בית שמאי הסוברים: "שליחות יד אינה צריכה חסרון", וכבר נעשה גזלן בשעת שליחות יד, אם כן סיבת חיובו ביתר הוא משום שהוציאה מן העולם בידים, שחייב הוא כרבה על שעת הוצאה מן העולם; ואילו לבית הלל הטעם הוא, כי "שליחות יד צריכה חסרון" ושעת החסרון היא שעת שליחות יד וגזילה, והרי הוא משלם כשעת הגזילה, ואין צורך לדינו של רבה.

[1074] כתב רש"י: "**כי פליגי בחסר**, **וקאמרי בית הלל**: **כשעת הוצאה מן העולם** ולא כשעת הגבהה, **ודקא קשיא לך**: והרי "**כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה**" ושעת הגזילה הלוא היא שעת ההגבהה ויתחייב כאותה שעה, לא קשיא, **דאי בגזילה ממש דגזלה מעיקרא**, כלומר: אילו היינו דנים פה בשאר אדם שגזל חפץ מבית בעלים ומתחילה בגזילה היא בידו, **הכי נמי** שהיה לנו לומר כיון שכבר נסתיימה גזילתו במה שהגביה את הפקדון, ישלם לעולם כאותה שעה, **אבל הכא דבהיתירא אתא לידיה** של שומר זה, ואם כן לא משום גזלן אתה בא לחייבו - שאין דין גזלן במי שמחליט לגזול חפץ שהגיע לידו בהיתר - **ומשום** דין "**שליחות יד**" **מחייבת ליה**, אם כן אין זה בהכרח שיתחייב משעה שהגביהה, **ובהא פליגי**: אם צריכה חיסרון ואז נסתיימה גזילתו רק בשעת חיסרון, ומשלם הוא כאותה שעה ולא משעת משיכה, או שאינה צריכה חיסרון, ואז שוה השומר לשאר אדם שגזילתו מסתיימת בשעת הגבהה, ומשלם הוא כאותה שעה". ומבואר מדברי רש"י כאן, שהיות ושומר בהיתירא אתא לידיה, אין לחייבו מדין "גזלן" שבכל התורה; וכבר הובאו דברי רש"י אלו בהערות לעיל מא א [הערות 11 ו13], ושם נתבאר שאף שיטת התוספות היא שאין לחייב שומר מדין גזלן, אלא שיש אחרונים המבארים טעם אחר בזה, ולא משום "בהיתירא אתא לידיה" [ומיהו יש לעיין בזה מדברי רש"י לקמן מד א ד"ה דניחא ליה, דמשמע בפשוטו שיש חיוב גזלן בשומר בלי חידוש דין שליחות יד, וכן כתב ב"תרומת הכרי" סימן רצב בביאור דברי רש"י שם, וראה בהערות שם].

[1075] ביאור לשונות הגמרא: "ברשותא דידיה" ו"ברשותא דמרה" הוא, משום שגדר חיוב הגזלן באונסין הוא כלשון הגמרא בכמה מקומות: "**אוקמינהו רחמנא ברשותיה דגזלן**" לענין חיוב אונסין.

והרי הוא משלם כערך הפקדון באותה שעה. [1076] ומקשינן: **אלא הא דאמר רבא** [לעיל מא ב] **שליחות יד אינה צריכה חסרון, לימא** [וכי נאמר] **רבא דאמר כבית שמאי**!? שהרי הם הסוברים כמותו ששליחות יד אינה צריכה חסרון, ואילו בית הלל נחלקו וסוברים שהיא צריכה חסרון.

אלא מפרשת הגמרא את מחלוקתם באופן אחר, ואף לפי פירוש זה "שעת הוצאה" היינו מן העולם, ומיהו הוצאה זו אינה בדוקא הוצאה בידים אלא אף יציאה ממילא; ואף לפי פירוש זה מחלוקתם היא ב"חסר":

הכא במשנתנו **במאי עסקינן: כגון שטלטלה** - הגביהה [1077] לחבית שהיתה אצלו בפקדון - כדי **להביא עליה גוזלות**, שאין ההגבהה חשובה שליחות יד אלא "שאילה שלא מדעת בעלים", **ובשואל שלא מדעת** בעלים - אם דין גזלן עליו - **קא מיפלגי** בית שמאי ובית הלל אם גזלן הוא:

בית שמאי סברי: שואל שלא מדעת גזלן הוי, וכי חסר, ברשותא דידיה [דגזלן] **חסר**, כלומר: כלומר: היות ותורת גזילה על ההגבהה לבדה, כאילו חפץ שלו הוא שהוזל, ואילו הוא מתחייב למפקיד על ההגבהה שהיתה בשעת היוקר, וכדין כל הגזלנין שהם משלמים כשעת הגזילה; וזו היא שאמרו בית שמאי: "ילקה בחסר". [1078]

[1076] הנה לעיל בגמרא מא א מפרשת הגמרא בשני אופנים את המשנה שם [ששנינו: "המפקיד חבית אצל חבירו ולא יחדו לה בעלים מקום, וטלטלה"]: האחד - והוא למאן דאמר שליחות יד צריכה חסרון - כש"נטלה על מנת לגוזלה", ופירשו התוספות: על מנת לגוזלה כולה לעצמו, וחיובו הוא משום "שליחות יד" [לשיטתם, שאין לחייב משום גזילה בשומר], והוא חייב על זה אפילו למאן דאמר: שליחות יד צריכה חסרון, משום שנטילת כולה לעצמו היינו "חסרון". השני - והוא למאן דאמר שליחות יד אינה צריכה חסרון - כש"נטלה על מנת לשלוח בה יד", ופירשו התוספות שהגביהה על מנת ליטול ממנה מקצת [ועדיין לא נטל], וזו אינה חשובה שליחות יד שיש בה חסרון, הואיל ועדיין לא נטל את הרביעית; וביארו האחרונים שם, שאין הגבהת החבית כשבתוכה הרביעית חשובה חסרון [כמו נטילת כל החבית לעצמו], משום שהיא עדיין מעורבת בתוך הפקדון, ואין זה חסרון עד שיטלנה מתוך החבית. ולפי שיטתם שהגבהת כל החבית לעצמו חשובה "חסרון" בעצם ההגבהה, אם כן בהכרח שאין אנו עוסקים בנטילת כל הפקדון לעצמו, שאם כן, הרי כבר נתחסר הפקדון בעצם ההגבהה, ואכתי תיקשי שיתחייב כשעת ההגבהה; אלא - לפי אוקימתא זו - המשנה עוסקת בהגבהת הפקדון על מנת לחסר מקצתו, ובזה אין כאן "חסרון" בעצם ההגבהה. ב. ממה ששנינו במשנה: "משעת הוצאה" דהיינו הוצאה מן העולם, ומפרשינן לה כאן, שהוא משום שזו היא שעת החסרון, משמע לכאורה שבלי הוצאה מן העולם אין "חסרון", וכאשר כן היא שיטת כמה ראשונים [הובאו בהערות לעיל מא א] ולא כהתוספות שאפילו נטילת הדבר לעצמו מיקרי "חסרון"; ולשיטת התוספות יש לומר, שאין המשנה עוסקת בחבית משקה שהוא מגביהה על מנת לחסר מקצתה, שבזה באמת די היה בנטילת הרביעית מן החבית כדי להיחשב חסרון, ואין צריך "הוצאה מן העולם"; אלא הכא במאי עסקינן, בכל שאר פקדונות שהוא מגביה על מנת להשתמש בה תשמיש של חסרון, כגון להשתמש בבהמה ולהכחישה [דומיא דגמרא לעיל מא א], ובזה, שעת החסרון היא שעת הוצאה מן העולם של אותו חסרון.

[1077] ומשום שאף שואל שלא מדעת אינו חייב מדין גזלן אלא כשעשה מעשה קנין, כמבואר בראשונים לעיל מא א.

[1078] ואם תאמר: כיון שאנו באים ליישב לפי דעת הסובר: שליחות יד אינה צריכה חסרון, [וכדי שלא יימצאו דבריו כבית שמאי ולא כבית הלל]; אם כן למה לי טעמא ד"גזלן" הוי, תיפוק ליה משום "שליחות יד"; וכן תיקשי לבית הלל, אם כי "שואל הוי", מכל מקום ילקה בחסר משום "שליחות יד". ולכאורה הטעם בזה הוא, משום שאפילו למאן דאמר: "שליחות יד אינה צריכה חסרון" מכל מקום צריך שיטלנה על מנת לחסרה, כמבואר בכל

ובית הלל סברי: שואל שלא מדעת שואל הוי, ואם כן **כי חסר ברשותא דמרה חסר**, כלומר: חפץ של בעל הבית הוא שחסר, ואותו חסרון אין הוא יכול לגבות מן השומר שהרי בשעת היוקר עדיין לא נתחייב, ורק כשיצא הפקדון מן העולם - ואפילו מאליו - זו היא שעת חיוב שלו, שהשואל חייב על יציאה מן העולם, והרי הוא משלם כערך הפקדון באותה שעה, [1080] וזו היא שאמרו בית הלל: "כשעת הוצאה", ואינו לוקה בחסר. [1079]

ומקשינן עלה: **אלא הא דאמר רבא: שואל שלא מדעת, לרבנן** [החולקים על רבי יהודה בבבא בתרא פח א] **גזלן הוי**, ואם כן משמע שהוא סובר כן, ולכן פירש את דעת רבנן כמותו, ואם כן **לימא רבא דאמר כבית שמאי**!?

ומכח קושיא זו מפרשת הגמרא את מחלוקתם באופן אחר:

אלא בשליחות יד עסקינן, ו"שעת הוצאה" היינו שעת הוצאה מבית בעלים, ומיהו "חסר ויתר" דמשנתנו, היינו: מה שחסרה הבהמה עצמה ומה שהותירה הבהמה עצמה, כלומר: "חסר" הוא: בהמה שהיתה - בשעת שליחות היד - טעונה צמר ונגזזה; ו"יתר" הוא: שהיתה ריקנית מולדות ונתעברה אצלו - [1081]

הראשונים לעיל מא א; ואם כן זה שנטלה על מנת שלא לחסרה, אין לחייבו מדין "שליחות יד". אלא שיש מקום עיון בזה, שהרי בגמרא לעיל מא א, גבי רועה שהניח מקלו ותרמילו עליה שהוא חייב משום שליחות יד, מקשה הגמרא: "והא לא חסרה", ומכח זה רצתה הגמרא להוכיח ששליחות יד אינה צריכה חסרון. הרי שאם כי לא נתכוין לחסרה, הרי הוא חייב משום שליחות יד; ואם כן לכאורה מאי שנא טלטלה להביא עליה גוזלות מהניח מקלו ותרמילו על הבהמה!? אך ראה בריטב"א שם בד"ה והא לא חסרה, שפירש שם, דאיירי כגון שהיה בדעתו להשתמש זמן מרובה כדי חסרון, ואם לא כן לא היה מתחייב משום שליחות יד, כיון שאין דעתו לחסרה, ולכאורה לפי זה ניחא כאן, **וראה שם היטב בכל דבריו**. וראה בחידושי הר"ן שם ד"ה והא לא חסרה, שנתקשה בגמרא שם למה יהא חייב כיון שלא נתכוין לחסרה, וראה מה שכתב שם לבאר בארוכה, ולפי דבריו יש לעיין; וראה עוד שם בריטב"א ד"ה והוינן מה שכתב בזה בשם הראב"ד; **וראה עוד** מה שהביא ב"שיטה מקובצת" כאן בשם הראב"ד, וצריך תלמוד.

[1079] לפי אוקימתא זו של הגמרא: מה ששנינו "כשעת הוצאה" בדברי בית הלל, אין הכוונה ליציאה מן העולם בידים, שהרי אף על האונס הוא חייב; ומיהו יש להסתפק - לפי הביאור שמבארת כאן הגמרא את משנתנו - אם מה שאמרו בית שמאי: "ילקה ביתר" הוא דוקא כשהוציאה בידים מן העולם, וכפי שפירשה הגמרא עד עתה; או שמא, כשם שלבית הלל הסוברים שלא נעשה עליו גזלן אלא שואל הוא, הרי הוא חייב כשעת הוצאה, אפילו אם לא הוציאה מן העולם בידים, שהרי יש לחייבו אפילו על אונסין כדין שואל; אם כן הוא הדין שלבית שמאי הוא חייב כשעת אונסין, כי אף שדין גזלן עליו, מכל מקום גם שם שואל עליו; וראה היטב בהערה 1.

[1080] הטעם שמשלם הוא כשעת האונס אם שואל הוא, כתב הריטב"א בד"ה אלא הב"ע: "ובית הלל סברי שואל הוי, ושואל לא מחייב עד שעת האונס, דברשותה דמרה קיימא"; והנה ראה בתוספות לעיל מא ב ד"ה חדא, שכתבו והוכיחו, ששואל מחייב משעת משיכה ולא משעת אונסין; אלא שלפי תירוצם שם, יתכן, ש"שואל שלא מדעת" שאני, והוא מתחייב משעת אונסין, ראה שם היטב.

[1081] כן פירש רש"י; ואילו הריטב"א פירש: "ומאי בחסר וביתר, בין שהיתה טעונה ומעוברת כששלח בה יד וחסרה אצלו, שנגזזה וילדה אצלו; ובין שהיתה ריקנית ונטענה ונתעברה ברשותו, דאיכא: יתר"; וראה במהרש"א שתמה על רש"י שפירושו דחוק, ולולי פירושו היה מפרש כפי שהובא בשם הריטב"א1 ; ובביאור דעת רש"י שלא פירש כן ראה מה שהובא בשם האחרונים ב"אוצר מפרשי התלמוד".

והכא בשבח של גזילה - היינו הגיזות שנגזזו מהבהמה שהיתה טעונה בהם בשעת שליחות היד, והעוברים שנטענה בהם הבהמה שהיתה ריקנית בשעת שליחות היד - **קמיפלגי**:

בית שמאי סברי: **שבח גזילה דנגזל הוי**, ו"לוקה" בה שולח היד, כי אינו זוכה בה; ויחזיר לבעלים הכל.

ובית הלל סברי: **שבח גזילה דגזלן הוי**, כלומר: הגיזות ש"נחסרה" מהם של הגזלן הוא, והוא יחזיר לבעלים את ערך הצמר כפי שהיה בשעת שליחות היד; והעוברים ש"ניתותרה" בהם הרי הם שלו, והוא מחזיר לבעלים בהמה ריקנית.

וטעמם של בית הלל הוא:

משום שאמרה תורה: "והשיב את הגזילה אשר גזל", ולמדנו: "אם כעין שגזל" יחזיר אותה כמות שהיא, ואם אין הגזילה כמות שהיא היתה בשעת גזילה לא "נשתנתה", לא יחזיר הגזלן, שה"שינוי קונה"; ולכן זכה הגזלן בכל אלו שהרי נשתנו משעת גזילה.

וטעמם של בית שמאי מתפרש בשני אופנים:

האחד: שינוי אינו קונה.

השני: קנס הוא שקנסו חכמים שלא יזכה ב"שבח", ואף ששינוי בכל מקום קונה. [1082]

ונחלקו בית שמאי ובית הלל **בפלוגתא דהני תנאי** [במחלוקת התנאים הבאה], **דתניא**: **הגוזל את הרחל גזזה וילדה, משלם אותה ואת גיזותיה ואת ולדותיה, דברי רבי מאיר**, וכדברי בית שמאי.

רבי יהודה אומר: **גזילה חוזרת בעיניה** [כפי שהיתה בשעת גזילה], וכדברי בית הלל. [1083]

דיקא נמי, וכן יש לדייק מלשון משנתנו ש"חסר ויתר" היינו חסר ממש ויתר ממש, מדקתני: **בית שמאי אומרים ילקה בחסר וביתר, ובית הלל אומרים: כשעת הוצאה**, ולא אמרה המשנה "ילקה בזול ויוקר", הרי משמע שבאה המשנה להשמיענו שבחסר ויתר ממש ילקה -

ומסקינן: אכן **שמע מינה** כאשר פירשנו את מחלוקתם של בית הלל ובית שמאי!

שנינו במשנה: **רבי עקיבא אומר כשעת התביעה**:

דברי רבי עקיבא מתפרשים על פי התוספות

[1082] טעמם של בית הלל ובית שמאי נתבארו על פי הריטב"א; וכוונת הריטב"א בשני הטעמים שנתן בדעת בית שמאי, היא, שבדברי רבי מאיר - שהוא כשיטת בית שמאי, כמבואר בהמשך הענין - נסתפקו בגמרא בבא קמא צה א: "מאי טעמיה דרבי מאיר, משום דקסבר שינוי במקומו עומד, אן דילמא בעלמא שינוי קונה, והכא קנסא הוא דקא קניס [שלא יהא חוטא נשכר בגזילה ליטול את השבח, רש"י] ".

[1083] פירש רש"י שם: משלם אותה ואת גיזותיה ואת ולדותיה: כל מה שנטל ממנה וכל מה שהשביחה; גזילה חוזרת בעיניה: כמות שהיא עכשיו ריקנית יחזירנה, ולא שבח הגיזה שהשביחה אצלו, ולא שבח הולד, דלא קניס רבי יהודה; אבל דמים שבשעת גזילה משלם, דליכא למאן דאמר: כל הגזלנים בציר משעת גזילה ישלמו".

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי עקיבא, האומר, ש"שעת התביעה" [לענין זול ואפילו כששברה בידים, ויוקר שלא בשבירה בידים] [1084] היא השעה הקובעת, ולא שעת הגזילה כשיטת בית הלל ובית שמאי. [1085]

ומכל מקום, **מודה רבי עקיבא, במקום שיש עדים** היודעים כמה היתה שוה בשעת שליחות יד או גזילה וראו ששלח בה יד או שגזלה הימנו, דמשלם כשעת הגזילה.

ומאי טעמא מודה הוא: משום **דאמר קרא**: "**לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו**", ו"יום אשמתו" משמע: אם תבעוהו והודה, שעל פי עצמו הוא מתחייב, יום זה הוא יום אשמתו, וכאותה שעה הוא מתחייב לשלם.

ובכלל זה, שאם יש עדים הוא מתחייב כשעת ראיית העדים, ומשום **דכיון דאיכא עדים, מההוא שעתא הוא דאיחייב ליה אשמה**.

אמר תמה **ליה רבי אושעיא לרב יהודה: רבי! וכי אתה אומר כן** שמודה רבי עקיבא במקום שיש עדים!?

והרי **הכי אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: חלוק היה רבי עקיבא אפילו במקום שיש עדים**!?

ומאי טעמא? משום **דאמר קרא**: "והשיב את הגזילה אשר גזל ... ושלם אותו בראשו וחמישיתו יוסף עליו, **לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו**", **ובי דינא** [ובית הדין] **הוא דקמחייבי ליה אשמה**, ולא ראיית העדים.

[1084] נתבאר על פי התוספות, כפי שנתבארו דבריהם בתוספות הרא"ש; **וראה מהרש"א**.

[1085] **תוספת ביאור**: נחלקו הראשונים בביאור כוונתו שלל רבי עקיבא: א. **שיטת התוספות**: בכלל דברי בית שמאי, שאמרו: "ילקה בחסר וביתר" שני ענינים: האחד: ילקה בזול וביוקר, וכרבה שאמר: "תברה או שתייה" משלם כשעת היוקר; ובזה לא נחלקו בית הלל עם בית שמאי. השני: ילקה בחסר ויתר ממש, ובזה הוא שנחלקו בית הלל על בית שמאי. ורבי עקיבא - לדעת התוספות כפירוש תוספות הרא"ש - אינו מתיחס למה שנחלקו ב"חסר ויתר" ממש, אלא למה שמודים בית הלל לבית שמאי, שמשלם הוא כשעת הגזילה אם הוזל לאחר מכן ושברה בידים או שנשבר מאליו, וגם סוברים הם, שאם נשבר מאליו והתייקר אין הוא משלם אלא כשעת הגזילה, ועל זה נחלק רבי עקיבא לומר שהולכים אחר שעת התביעה - בין בהוזל, ובין בהוקר ונשבר מאליו - ולא אחר שעת שליחות היד; ועל פי שיטתם נתבאר בפנים. ב. **וכתב המהרש"א** על דבריהם: "ולא יקשה לך השתא, הא דפרכינן לעיל: "מי איכא למאן דאמר, והתנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה", דלרבי עקיבא הכא כיון דבהיתירא באת לידו, ליכא שעת גזילה עד שעת התביעה דמחייב ליה אשמה"; ולמדנו מדבריו שלא נחלק רבי עקיבא אלא בשליחות יד, ואף שמקור דברי רבי עקיבא: "לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו" אינו עוסק בשליחות יד כלל. **שיטת הרי"ף**: רבי עקיבא על חסר ויתר ממש הוא שנחלק, וכך היא שיטתו: "כגון אם גזל רחל שאינה טעונה ונטענה אצלו וגזזה, ואחר כך תבעו בבית דין, גזילה חוזרת בעיניה, ואינו משלם לא את גיזותיה ולא את ולדותיה; אבל אם בשעה שתבעו בבית דין היתה טעונה, ואפילו שקדם וגזזה לאחר תביעה או ילדה, משלם אותה ואת גיזותיה ואת ולדותיה". שיטת "**בעל המאור**": רבי עקיבא על חסר ויתר ממש הוא שנחלק, שלדעת בית הלל "בשעת שליחות בה, באותה שעה נעשה עליה גזלן, ללקנות שבחיה מאותה שעה ואילך, שכל הגזלנין משלמים כשעת הגזילה" ואילו לרבי עקיבא: "אינו נעשה גזלן לקנות שבח הגזילה שהם גיזותיה וולדותיה משעת שליחות יד עד שעת תביעה בבית דין, הילכך מה שגזז ומה שילדה משעה ששלח בה יד, קודם תביעה, הרי הוא לבעלים; ומה שגזז ומה שילדה לאחר שתבעו בבית דין על שליחות ידו בה, באותה שעה קנה שבחיה שהם גיזותיה וולדותיה, כגזלן, והרי הם שלו".

אמר ליה רבי זירא לרבי אבא בר פפא:
כי אזלת להתם, **אקיף אסולמא דצור**, **ועול לגביה דרבי יעקב בר אידי**, **ובעי מיניה**: **אי שמיעא ליה לרבי יוחנן**, **הלכה כרבי עקיבא**, **או אין הלכה כרבי עקיבא**, [כאשר תלך לארץ ישראל, תרבה לך את הדרך ללכת לשם דרך מעלות הר צור, שם מקומו של רבי יעקב בר אידי, ושאלהו: האם שמע מרבי יוחנן, אם הלכה כרבי עקיבא, או שאין הלכה כרבי עקיבא].
וכך עשה, **ואמר ליה** רבי יעקב: **הכי אמר רבי יוחנן**: **הלכה כרבי עקיבא לעולם!**
ומפרשינן: **מאי "לעולם"**?
אמר רב אשי: משום שני טעמים אמר רבי יוחנן לשון "לעולם": א. **שלא תאמר**, **הני מילי היכא דליכא עדים**, **אבל היכא דאיכא עדים**, **לא**; אלא כך תאמר: אפילו במקום שיש עדים.
ב. **ואי נמי**, כלומר: ואמר רבי יוחנן: "לעולם" אף כדי להשמיענו את פסק ההלכה במי ששלח יד בפקדון **דאהדרה לדוכתא** [1086] **ואיתברא** [שהחזירה למקומה, ואחר כך נשברה], שהוא חייב על השבירה כי עדיין גזלן הוא:
וכדי **לאפוקי מדרבי ישמעאל**, **דאמר**: **לא בעינן דעת בעלים** בהשבה, ולשיטתו הוא פטור מלשלם שהרי השיב את הפקדון למקומו - לכך **קא משמע לן** רבי יוחנן שאמר "לעולם" **דבעינן דעת בעלים** בהשבה והוא חייב, כי הלכה כרבי עקיבא אף בזו, וכמבואר לעיל מ ב ומא א, שנחלק בזה רבי עקיבא על רבי ישמעאל.
ורבא אמר: אין הלכה כרבי עקיבא, אלא **הלכה כבית הלל** וילקה בזול ויוקר.

מתניתין:

[1086] מסתבר שבלשון "לדוכתא" מתכוונת הגמרא לומר, שאפילו אם ייחדו לה הבעלים מקום, והחזירה למקומה, אפילו הכי צריך דעת בעלים, וכעין שאמרו לעיל מא א אליבא דרבי עקיבא: "לא מיבעיא לא יחדו [לה הבעלים מקום] דלאו מקומה היא, אלא אפילו יחדו [לה הבעלים מקום, והחזירה למקומה] דמקומה הוא, בעינן דעת בעלים".

[1087] נתבאר על פי רש"י. א. ומה שכתב רש"י שצריך אמירה, כן כתבו גם התוספות: "הך מחשבה הוי דיבור, כדיליף מ"על כל **דבר** [פשע] ", וכן מחשבת פיגול נמי הוי בדיבור ולא בלב:. ", וכן כתבו עוד ראשונים; ופירש הרמב"ן, שלכך נקט התנא "חושב", משום שהאומר לעשות ולא עשה קרוי "חושב"; וראה עוד מה שהובא בשם הריטב"א באות ב. אך ראה ברש"י בקדושין מב ב ד"ה לחייב על המחשבה, שכתב: "לחייב על המחשבה או על הדיבור, שאם אמר או חשב לשלוח יד בפקדון:. ", והב"ח שם הרגיש בסתירת דברי רש"י. ורבי עקיבא איגר הביא את דברי הרא"ש בהלכות ספר תורה [סוף סימן ג], שכתב: "והר"ר ברוך ז"ל נסתפק: אם צריך להוציא בשפתיו שהוא מעבדו לשם ספר תורה, או לשם תפילין, או סגי במחשבה:. ; לפי שמצינו פיגול, דכתיב ביה "לא ירצה" ובעי דיבור, ותרומה ניטלת בלא דיבור רק במחשבה, ובשליחות יד כתיב: "על כל דבר פשע" והחושב לשלוח יד בפקדון חייב; הילכך, טוב הוא להוציא בשפתיו בתחילת העיבוד, ותו לא צריך"; וראה שם תוספת ביאור בכוונתו. ב. ומה שכתב רש"י: "אמר **בפני עדים**", תמה על זה הרש"ש: לא ידעתי למאי הצריך עדים, דנראה פשוט, דאפילו

החושב לשלוח יד בפקדון, כלומר: האומר בפני שני עדים [1087] שישלח יד בפקדון, ואף שלא הגביה ולא עשה קנין בפקדון. [1088]

בית שמאי אומרים: חייב, ובברייתא בגמרא הוא נלמד מן הכתוב.

ובית הלל אומרים: אינו חייב עד שישלח בו יד, [1089] **שנאמר: "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו"**.

הטה את החבית שקיבל לשמירה, **ונטל הימנה רביעית** יין, **ונשברה, אינו משלם אלא** את דמי ה**רביעית** שנטל, אבל על שאר החבית אינו חייב, כי אין שליחות יד מחייבת אותו על כל החבית, אלא אם כן עשה בה מעשה קנין בכולה על מנת ליטול ממנה רביעית.

אבל אם **הגביהה** שהיא מעשה קנין, **ונטל הימנה רביעית** שהיא "שליחות יד", **ונשברה** שהוא אונס, הרי זה **משלם דמי כולה**, שהשולח יד בפקדון נעשה גזלן על כל הפקדון,

---

הודה מעצמו שאמר לשלוח יד בפקדון, יתחייב לבית שמאי; וראה שם מה שהוסיף בזה. והריטב"א כתב: "והא דקרי ליה מחשבה ["החושב", אף שצריך דיבור], משום דלא צריך לומר כן בפני עדים, אלא אפילו בינו לבינו, ושמעו עדים מעצמן מאחרי הכותל, או שהודה בדבר:. ; ויש אומרים, דלבית שמאי צריך שיאמר כן בפני עדים, ואין זה נכון"; וראה ב"ברכת אברהם" שנתן טעם למה צריך שיהיה בפני עדים, ראה שם.

[1088]א. לשון רש"י הוא: "אמר בפני שנים אטול פקדונו של זה לעצמי"; ופשטות לשון רש"י משמע, שהנוטל פקדון שלם של חבירו לעצמו, אי אתה יכול לחייבו אלא מדין שליחות יד, שהרי בחושב "לשלוח יד" בפקדון אנו עוסקים, וכן הוא באמת לפי מה דמשמע מרש"י לעיל ד"ה כי פליגי, וכפי שנתבאר בהערות שם; אלא שמדברי רש"י לקמן מד א ד"ה דניחא ליה לא משמע כן [וכפי שכבר נזכר בהערה שם], וכן דעת ה"תרומת הכרי" בסימן רצב בשיטת רש"י. ולפי שיטתו יש לומר, שאם כי אם הגביה על מנת ליטול את כל הפקדון לעצמו אין אנו צריכים לחידוש דין שליחות יד, ומדין גזלן יש לחייבו, מכל מקום לענין לחייבו במחשבה צריכים אנו לתורת שליחות יד שבזה, שהרי רק ב"שליחות יד" חידשה תורה שמחשבה כמעשה, ושפיר כתב רש"י; **וראה** "אוצר מפרשי התלמוד" על לשון רש"י זה. ב. לעיל בהערות מא א [ונזכר גם בהערות בעמוד זה] הובאה מחלוקת הראשונים אם כשגזלה כולה נחשבת הגזילה עצמה כ"חיסרון", ויש ראשונים החולקים שם על תוספות, וסוברים, שאין זה "חסרון"; והנה כתבו הראשונים [הובא בהערות שם], שאין חיוב בשליחות יד אפילו לבית הלל אלא כשחשב על מנת לחסרה, ואם כן, הרי פשוט שאין חייב לבית שמאי עד שיחשוב לחסר; ולפי זה: ממה שכתב רש"י שהחושב "אטלנה על מנת ליטול את הפקדון לעצמי", שהוא חייב משום חושב לשלוח יד בפקדון, יש ללמוד שהוא סובר כהתוספות, שנטילת הפקדון לעצמו הרי זה "חיסרון".

[1089]עיקר מה שנחלקו בית שמאי ובית הלל הוא, שלבית שמאי די במחשבה לבד בלי מעשה קנין, ולבית הלל צריך שיעשה מעשה קנין, ובשעת הקנין יחשוב לחסר את הפקדון, ואם לא חשב בשעת קנין לחסר את הפקדון, אין זו שליחות יד, כמבואר בהערות לעיל מא א; ושם נתבאר גם מה הוא הנקרא "חסרון", ויש בזה שיטות שונות כמבואר שם בהרחבה. ב. ב"משך חכמה" פרשת משפטים כא ז, על הפסוק: "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", הביא את לשון המכילתא: "שבית שמאי מחייבים על מחשבת הלב בשליחות יד, שנאמר: "על כל דבר פשע", ובית הלל אין מחייבין אלא **משעה** ששלח בה יד, שנאמר: "אם לא שלח ידו"; ולמד מזה ה"משך חכמה", שאף לבית שמאי אין מחייבים אותו על המחשבה אם לבסוף לא שלח ידו, אלא אימת מחייבים אותו על המחשבה, אם רואים אנו ששלח בה יד אחרי כן, ומחשבתו בא לידי מעשה, בזה אנו אומרים דמשעת מחשבה כבר התחייב באונסין דאינגלאי מילתא דמן המחשבה הוה ליה כמו גזלן, אבל אם לא שלח בה יד לבסוף, דמחשבתו לא בא לידי מעשה, אינו חייב על המחשבה בלחוד, והוי כמו עבירה שבין אדם למקום, ועל זה חלקו בית הלל שאינו חייב אלא **משעה** ששלח בה יד; אך מדברי התוספות לעיל ד"ה לימא רבה דאמר כבית שמאי, אין נראה כן, וכפי שכתב ב"משך חכמה" שם, הובאו דבריו בהערות שב"חברותא" על התוספות.

וחייב לשלמה, ומתחייב באונסין.[1090]

דף מד.

גמרא:

שנינו במשנה: החושב לשלוח יד בפקדון, בית שמאי אומרים חייב:

ומפרשינן טעמא דבית שמאי: **מנהני מילי**, שעל דיבור[1091] בלבד, הוא חייב? **דתנו רבנן**: נאמר בתורה: "ונקרב בעל הבית אל האלהים [לשבועה] אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. **על כל דבר פשע**", הרי שייתרה התורה תיבת "דבר", שהיה לה לומר: "על כל פשע"; ונחלקו בדרשת תיבה זו בית שמאי ובית הלל:

בית שמאי אומרים: **מלמד** הכתוב שאמר "דבר": **שחייב על המחשבה** [דיבור] לשלוח יד בפקדון, **כמעשה**, וזה הוא שאמר הכתוב "דבר פשע", כלומר: דיבור של פשע.

ובית הלל אומרים: **אינו חייב** במחשבה לבד, **עד שישלח בו יד**, ומשום **שנאמר**: "**אם לא שלח ידו במלאכת רעהו**", הרי משמע ששלח את ידו בפקדון, ולא שחשב לעשות כן.

אמרו להן בית שמאי לבית הלל: **והלא כבר נאמר**: "**על כל דבר פשע**", ומשמע לרבות את החושב לשלוח יד.

אמרו להן בית הלל לבית שמאי: ואדרבה **הלא כבר נאמר**: "**אם לא שלח ידו במלאכת רעהו**", ומשמע שליחות יד ממש.

שמצא תאמרו: **אם כן** - שאין החושב לשלוח יד, חייב - **מה תלמוד לומר**: "**על כל דבר פשע**", מה בא "דבר" לרבות!?

נאמר לכם: **שיכול** - אם לא שאמר הכתוב: "על כל דבר פשע" - **אין לי אלא הוא** השומר עצמו ששלח יד בפקדונו, אבל אם **אמר לעבדו ולשלוחו** לשלוח יד - עבור המשלח - בפקדון, **מנין** שהוא חייב, ואף שבכל התורה כולה: "אין שליח לדבר עבירה".

לפיכך **תלמוד לומר**: "**על כל דבר פשע**", לרבות את האומר לשלוחו שישלח עבורו יד, ושלח, שהשומר חייב.

[1090] רוב הראשונים לומדים את המשנה כפשוטה, שאם נטל הימנה רביעית הרי הוא חייב על כל החבית [ואם חשב ליטול הימנה רביעית, מתבאר בגמרא שזה תלוי במחלוקת אם "שליחות יד צריכה חסרון", מלבד ביין שמקצת היין משתמר יותר התוך החבית, שבזה כולם מודים שאין צריך שיחסר]. אך הראב"ד בהשגות [גזילה ב יג] מפרש את המשנה באופן אחר; ולדעתו, אם הגביה את החבית כשהיתה דעתו מתחילה ליטול ממנה רק רביעית, אין הוא מתחייב על כל החבית; ופירוש המשנה הוא: "כגון שהגביהה לחבית על מנת לגזול את כולה, ולא נטל **עכשיו** אלא רביעית שהוא חייב בכולה; ואמר שמואל: "לא נטל נטל ממש אלא אפילו לא נטל ואפילו למאן דאמר: "שליחות יד צריכה חסרון", ונטל רביעית דקתני, רבותא קאמר, דסלקא דעתין אמינא: כיון דלא נטל אלא רביעית בטלה ליה מחשבתו קמייתא, ולא מיחייב אלא ברביעית, קא משמע לן"; וראה על שיטת הראב"ד - שהיא מוקשית בפשוטו מכמה סוגיות - ב"ספר המפתח" שם, ועוד ב"חידושי רבי שמואל" סימן כו בענין שליחות יד, וב"ברכת אברהם" בסוף הפרק.

[1091] או מחשבה, ראה הערה במשנה.

שנינו במשנה: **הטה את החבית** ונטל הימנה רביעית, ונשברה אינו משלם אלא רביעית:

אמר רבה:

לא שנו שאינו משלם את כולה **אלא נשברה** החבית ונשפך היין, שאין זה תוצאה ממעשהו, **אבל החמיצה** החבית שנטל ממנה רביעית, **משלם את כולה**, מדין מזיק.[1092]

ומפרשינן: **מאי טעמא**?

משום **דגירי דידיה הוא דאהנו לה** [חיציו של השומר הם שהחמיצו את היין], כי על ידי שחיסר את החבית החמיצה, שכן דרך יין להחמיץ בכלי חסר.

שנינו במשנה: **הגביהה ונטל הימנה** רביעית ונשברה משלם דמי כולה: **אמר שמואל**: **לא נטל נטל ממש**, כלומר: זו שחייבה משנתנו את המגביה שנטל רביעית, אין החיוב דוקא כשאכן נטל הימנה רביעית, **אלא כיון שהגביהה ליטול**, **אף על פי שלא נטל** הרי הוא חייב על כולה, וכדמפרש טעמא ואזיל.

שואלת הגמרא: **לימא קסבר שמואל**: **שליחות יד אינה צריכה חסרון**, ומשום כך סובר שמואל, שאין הוא צריך לחסר את הפקדון בפועל, אלא די שיגביהנה על מנת לחסרה, שזה צריך אפילו למאן דאמר: "שליחות יד אינה צריכה חסרון".

אמרי בני הישיבה לדחות:

לא תוכיח מכאן שסובר שמואל: "שליחות יד אינה צריכה חסרון", ומשום **דשאני הכא דניחא ליה דתיהוי הא חבית כולה בסיס להא רביעית**, [נוח לו שתהא החבית בסיס לרביעית שהוא רוצה לצרכו], כלומר: היות ונוח לו שתהא הרביעית שמורה בתוך החבית, הרי זה כמי שנטלה לצורכו וחזר והחזירה לתוך החבית, והרי זה חייב על הרביעית משום שליחות יד, ועל שאר החבית הרי הוא חייב משום שואל.[1093]

[1092] לשון רש"י הוא: "אבל החמיצה פשיעה היא, ומזיק בידים הוא", ולשונו צריך ביאור, שפתח בפשיעה וסיים במזיק בידים; וראה ב"אוצר מפרשי התלמוד" בשם כמה אחרונים, שאינו חשוב מזיק בידים אלא מזיק על ידי גרמא ועיקר חיובו משום פשיעה הוא, ראה שם.

[1093] א. **נתבאר על פי רש"י**; **והריטב"א הרחיב בביאור כוונתו**: "פירש רש"י, דבעלמא שליחות יד צריכה חסרון, [משום] דכל כמה שלא חסרה, אמרינן, שלא גמר בדעתו לגזול, ומהדר הדר ביה, אבל הכא אינה צריכה חסרון, ומה שלא נטל אינו מפני שלא גמר בדעתו לגזול, אלא לפי שהיין אינו משתמר אלא בכלי מלא הניחו שם, וכיון דכן הוה ליה כאילו נטל כבר וחזר והניחו שם להשתמר, ונעשה עליו שואל, וחייב על שאר החבית כדין שואל, נמצא דברביעית שחשב לשלוח בו יד חייב כדין גזלן מדין שליחות יד, ובשאר החבית אינו חייב מדין שליחות יד כדין גזלן אלא כדין שואל, זה תורף פירוש רש"י ז"ל". ב. **וביאור מה שכתב הריטב"א**: "וחייב על שאר החבית כדין שואל, דבכי האי גוונא שואל שלא מדעת שואל הוי [ולא גזלן], דהא ליכא בהאי שאלה קפידא לבעלים", כוונתו היא לכאורה לסברא שכתב לעיל מא א ד"ה והא לא חסרה, גבי רועה שהניח מקלו ותרמילו עליה, שהוא חייב, והגמרא מוכיחה מזה ששליחות יד אינה צריכה חסרון; והביא שם קושיית רש"י: שמא משום "שואל שלא מדעת" שהוא כגזלן, הוא חייב ולא משום שליחות יד, וכתב הריטב"א: "ויש מתרצין, דלא חשיב לחייבו מדין שואל שלא מדעת אלא כשעושה בו מלאכה מרובה שראוי לחסרה, אבל בהנחת תרמילו ומקלו דרך ארעי דליכא קפידא ליכא לחיובי משום שאלה שלא מדעת"; ואף שרש"י גופיה לא פירש טעם זה שם, הוא משום שהריטב"א שם דחה פירוש זה בגמרא מטעם שנתבאר שם, אך מודה רש"י בעיקר היסוד. ג. **הריטב"א שם תמה על רש"י**: "ונראה

מדבריו ז"ל, שהמגביה את הפקדון על דעת לשלוח יד במקצתו, או ששלח יד במקצתו, אינו חייב אלא במה ששלח בו יד ולא בשאר הפקדון, אף על פי שהוא גוף אחד, אלא אם כן מתחייב עליו מדין שואל; והקשו עליו:. ומכל מקום עדיין קשה לפירוש רש"י ז"ל, דכיון שאמר: "לא נטל נטל ממש", משמע, דכל שכן אם נטל ממנה רביעית שהוא חייב בדמי כולה; ואמאי, דהא אין כאן שואל בשאר החבית, וליכא לפרושי כשנטל והחזירה שם, דהא לא משמע לישנא הכי". ד. **וב"תרומת הכרי**" סימן רצב ד"ה אבל בעניותי, **האריך בביאור לשון רש"י ובביאור שיטתו**; ולדעתו, אין כוונת רש"י כמו שהבין הריטב"א בדבריו שמכח סברת: "לא ניחא ליה" הרי זה כאילו חיסר; אלא ודאי לא חיסר, רק שאפילו הכי חייב הוא על כל החבית מדין שואל, ומשום שאם כי "שליחות יד" צריכה חסרון, מכל מקום הרי גזילה אינה צריכה חסרון, ונמצא שעל הרביעית יש לו דין גזלן, ואם כן כשאנו דנים לגבי כל החבית, כיון שאינו "שולח יד" שבו חידשה התורה, ששליחות יד במקצתה מחייבת על כולה, אם כן על כל החבית אין לנו לחייבו רק משום סברת רש"י שהוא שואל על כל החבית, **וראה עוד בזה באות ז**. ה. **וב"חידושי רבינו מאיר שמחה**" לעיל מא א ד"ה ודברי רש"י, **מפרש את דברי רש"י** שלא כהבנת הריטב"א שהוא באמת חייב רק מדין שואל על כל שאר החבית; אלא, שאם לא היה נעשה שואל על כל החבית, כי אז לא היה חשוב שולח יד אפילו על הרביעית, כיון שהוא מעורב עם שאר היין של מפקיד, ראה שם. ו. **והריטב"א פירש את דברי הגמרא**: "לכך פירשו - ראה רמב"ן ורשב"א ור"ן - דהכי קאמר: "ניחא ליה דתיהוי האי חבית בסיס להאי רביעית, והוה ליה כאילו נטל וחיסר, דשליחות יד צריכה חסרון, וכיון דשלח יד במקצתה נתחייב בכולה מדין שליחות יד". ז. **כתב הר"ן** לעיל מא ב ד"ה והא לא חסרה: "ודאי הני אמוראי דפליגי בשליחות יד אי צריכה חסרון או אינה צריכה חסרון, בהא קמיפלגי, דמאן דאמר צריכה חסרון סבר, שמה שחידש הכתוב לומר שמי שגזל מקצת פקדון יהא חייב על כולו חידוש הוא, ואין לך בו אלא חידושו בלבד, הילכך דוקא בשחסר ממש עשה למקצתה ככולו, אבל אגביה על מנת לחסרו ולא חסר לא עשה מקצתו ככולו, ולפיכך אף על פי שהמגביה על דעת לגזול כולו חייב מגביה על דעת מקצתו אינו מתחייב על כולו [כן הוא ב"שיטה מקובצת"], לפי שאינו מדין אלא מגזירת הכתוב, ואין לך בו אלא חידושו. ובפשוטו כך ממש מתפרשת כוונת לשון רש"י כאן - ועל דרך זה פירש כוונתו ב"תרומת הכרי" שם - שכתב: "דניחא ליה דתיהוי כולה חבית בסיס להאי רביעית שתישמר אותה רביעית ולא תחמיץ; **ולעולם שליחות יד בדבר אחר** שלא בחבית יין **צריכה חסרון**, **והנוטל פקדון ומגביהו על מנת לשלוח בו יד** כלומר: על דעת לגזול מקצת מן החבית [כי ביחס לכל החבית הוא "שליחות יד" ולא גזילה], **כל זמן שלא חסרו אינו חייב** בהגבהתו, **הואיל** והרי **לא נטלו על מנת לגזול את כולו אלא לשלוח בו יד**, כלומר: אילו היה נוטלו על מנת לגזול את כולו, שמן הסברא אתה יכול לחייבו כשאר גזלן, לא היה איכפת לן שעדיין לא חיסרו, אבל אין הדבר כן, שרק את המקצת הוא גוזל, ואתה בא לחייבו מחידוש התורה משום גזילת המקצת על גזילת כולו, **ושליחות יד**, כלומר: וחידוש התורה שבשליחות יד במקצת הוא מתחייב על כולו **בלי חסרון ליתיה**, כי אין לך בו אלא חידושו". ולפי זה העירו האחרונים, שזה סותר למה שמתבאר מדברי רש"י לעיל מג ב: "**כי פליגי בחסר, וקאמרי בית הלל: כשעת הוצאה מן העולם** ולא כשעת הגבהה, **ודקא קשיא לך**: והרי "**כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה**" ושעת הגזילה הלוא היא שעת ההגבהה ויתחייב כאותה שעה, לא קשיא, **דאי בגזילה ממש דגזלה מעיקרא**, כלומר: אילו היינו דנים פה בשאר אדם שגזל חפץ מבית בעלים ומתחילה בגזילה היא בידו, **הכי נמי** שהיה לנו לומר כיון שכבר נסתיימה גזילתו במה שהגביה את הפקדון, ישלם לעולם כאותה שעה, **אבל הכא דבהיתירא אתא לידיה** של שומר זה, ואם כן לא משום גזלן אתה בא לחייבו - שאין דין גזלן במי שמחליט לגזול חפץ שהגיע לידו בהיתר - **ומשום** דין "**שליחות יד**" **מחייבת ליה**, אם כן אין זה בהכרח שיתחייב משעה שהגביהה, **ובהא פליגי**: אם צריכה חיסרון ואז נסתיימה גזילתו רק בשעת חיסרון, ומשלם הוא כאותה שעה ולא משעת משיכה, או שאינה צריכה חיסרון, ואז שוה השומר לשאר אדם שגזילתו מסתיימת בשעת הגבהה, ומשלם הוא כאותה שעה". הרי מבואר מדברי רש"י לעיל, שהיות ושומר בהיתירא אתא לידיה, אין לחייבו מדין "גזלן" שבכל התורה; ואילו בדברי רש"י כאן מבואר, שמן הסברא יש לנו לחייב אם לא שאנו באים לחייב מכח מקצת על הכל; וכל שכן לפי מה שכתב ה"תרומת הכרי" בדעת רש"י שבחבית כל חיובו אינו אלא מפרשת גזלן שבכל התורה. ח. ומיהו הריטב"א הרי בודאי לא הבין כן כוונת לשון רש"י כאן, שאם כן, הרי מבואר בהדיא בדברי רש"י ששליחות יד במקצת מחייבת את הכל, היפך מה שהבין הוא בדברי רש"י; ולדבריו צריך לפרש כוונת רש"י, על פי המתבאר מדברי התוספות לעיל מא א [הובא גם בהערות לעיל מג ב], שהנוטל על מנת לגזול את כולו, חייב הוא מדין שליחות יד, וחשובה היא שליחות יד עם חסרון, כיון שנוטלו לעצמו, אבל כשנוטל חבית שלימה על מנת ליטול מקצתה, אז לא די במה שמתכוין לגזול חלק לעצמו כדי שתיחשב שליחות יד עם חסרון, אלא צריך שיפריד את הרביעית מן החבית של המפקיד; וזה הוא גם חילוקו של רש"י, שאילו היה נוטל על מנת לגזול את כולו בזה לא היה צריך חסרון אחר, שנטילתו זה הוא חסרונו, אבל כשנוטלו על מנת לגזול רביעית, אין כאן עדיין חסרון עד שיטלנו מתוך החבית;

בעי רב אשי:
הגביה ארנקי ליטול הימנה דינר, ולא נטל, **מהו** שיתחייב על כולו לדעת שמואל, כשם שהוא חייב בחבית על כולה?
האם נאמר: **חמרא הוא דלא מינטר אלא אגב חמרא, אבל זוזא מינטר** [יין אכן לא משתמר אלא אגב יין אחר, אבל כסף משתמר הוא לבדו], ואם כן אין זה דומה לחבית.
או דילמא: מכל מקום אף בזו ניחא לו שיהא הדינר בארנק, כי **שאני נטירותא דארנקי, מנטירותא דדינר** [שונה הוא שמירתו של ארנק הנראה מלא, משמירתו של דינר בודד] שהוא נוח יותר להיות נאבד, ואם כן דין ארנק כדין חבית. ומסקינן: **תיקו!** [1094]

הדרן עלך פרק המפקיד

פרק רביעי - הזהב

דף מד.

המשנה הראשונה בפרק זה, עוסקת בדין מכירת מטלטלין, ומלמדת כלל, שרק משיכת המטלטלין [כמו כלי או פירות] על ידי הקונה, היא זו שפועלת את הקנין, ולא נתינת המעות לידי המוכר עבור החפץ הנקנה.
ולכן, כל עוד לא משך אליו הקונה את החפץ הנקנה, הרי גם אם כבר שילם הקונה את דמי החפץ, עדיין יש אפשרות [למוכר, או לקונה, או לשניהם, כפי שיבואר], להתחרט

ולפי זה אין סתירה מדברי רש"י כאן לדבריו לעיל; **וראה** מה שנתבאר בהערות ברש"י על המשנה, שפירש את לשון המשנה: "החושב **לשלוח יד** בפקדון", על האומר: "אטול פקדונו של זה לעצמי"].

[1094] הרי"ף השמיט בעיא זו, וטעמו - פירש ה"מגיד משנה" - משום שספק זה אינו אלא למאן דאמר: שליחות יד צריכה חסרון, אבל למאן דאמר שליחות יד אינה צריכה חסרון, אין מקום לבעיה זו, ולהלכה הרי קיימא לן ששליחות יד אינה צריכה חסרון; ומטעם זה תמהו ה"מגיד משנה" והמאירי כאן על הרמב"ם [גזילה ג יב] שהביא בעיה זו, וראה גם בהשגות הראב"ד שכתב בתוך שאר השגתו על הרמב"ם: "ובעיא דרב אשי בארנקי נמי:. ואליבא דמאן דאמר צריכה חסרון, מיהו קיימא לן דאינה צריכה חסרון:. ", וראה שם מה שכתב ב"מגיד משנה"; וראה ב"נתיבות המשפט" [רצב ד] שמה שביאר את דבריו. והנה, לפי הנראה מן הסוגיא לפי פשוטה, נמצא, דכשם שהמגביה חבית ליטול הימנה רביעית ונטל הימנה רביעית, הרי הוא חייב על כל החבית, כך המגביה את הארנקי ליטול הימנו דינר, ונטל דינר, הרי הוא חייב על כל הארנקי; ולכאורה צריך ביאור: הרי כשם שאם הפקידו בידו כמה חפצים ונטל חפץ אחד, אינו חייב על כל הפקדון, כי מה ענין חפץ זה לחפץ אחר, כך לכאורה היה לנו לומר בארנקי מלא מעות, שנטילת דינר אחד אינו מחייבתו על כל שאר הדינרים!? וב"נתיבות המשפט" שם כתב מכח זה, שהרמב"ם - דלא כה"מגיד משנה" - מפרש את האיבעיא למאן דאמר: שליחות יד אינה צריכה חסרון, והבעיא היא: האם נאמר דשאני נטירותא דארנקי מנטירותא דדינר, וכיון שהמפקיד הפקידם בכיס אחד, אסור לו לנפקד לחלקם כיון שיש קפידא להמפקיד, וכגוף אחד ייחשב; או דילמא שאין להמפקיד קפידא בכך, והנפקד יכול לחלקם להרבה מקומות, והכרבה פקדונות דמיא; וכעין זה ב"מחנה אפרים" הלכות גזילה סימן כב; אלא שב"נתיבות המשפט" כתב עוד, שהבעיא היא **רק** למאן דאמר שליחות יד אינה צריכה חסרון, ראה שם.

מהמקח, ולבטלו, אם ירצה. [1095]

כמו כן, מלמדת המשנה כי אם מחליפים שני אנשים ביניהם שני סוגים של מטבעות, סוג אחד שימושי והסוג השני שימושי פחות, [1096] נחשב המטבע הפחות שימושי כסחורה [הנקראת בדברי חכמים "פירי", פירות, והנקראים גם "מטלטלים"], והנותן אותו נחשב למוכר הסחורה, ואילו סוג המטבע השימושי נחשב לכסף ["מעות"], ומי שנותן אותו הוא הנחשב לקונה הסחורה, וכפי שתבאר המשנה. [1097]

ולפיכך, אם נתן אדם לחבירו סוג של מטבע פחות שימושי, הנחשב כ"פירי", והלה התחייב לו לשלם לו בתמורה מטבע שימושי, הרי חל הקנין כאשר משך אליו הלה את המטבע הפחות שימושי, וחל כאן קנין על ידי משיכת המוכר אליו את ה"סחורה", והוא חייב עתה לשלם את המעות עבור הסחורה שקנה.

אך מאידך, אם תחילה נתן בעל המעות השימושיות את מעותיו לבעל המעות הפחות שימושיות, הרי משיכת המטבעות השימושיות, הנחשבות כ"מעות", אינה גומרת את הקנין לקנות את המעות הפחות שימושיות, כי הן נחשבות לסחורה, ואפשר עדיין להתחרט ולבטל אותו.

החזון איש בהקדמתו לפרק הזהב, מגדיר את ה"מטבע", כדבר המשמש לשני אמצעים:

האחד, אמצעי לקביעת מחיר.

השני, אמצעי תשלום.

דבר המהווה אמצעי תשלום אך לא מהווה אמצעי לקביעת מחיר, או דבר המהווה אמצעי לקביעת מחיר אך לא מהווה אמצעי תשלום, אינו נחשב למטבע, אלא ל"פירי". המוכר דבר לחברו, חייב הקונה ליתן לו את תשלומי החפץ במטבעות, אבל אינו יכול המוכר לקבוע חיוב תשלום בסחורה אחרת, אלא אם כן עשה זאת בקנין חליפין, ואז אין הסחורה האחרת נחשבת כתשלום עבור המקח, אלא נקנית לו בקנין חליפין!

[1095] בגמרא [להלן מז ב] נחלקו אמוראים בטעם הדבר: רבי יוחנן סובר שמדין תורה מעות קונות, וחכמים ביטלו את הקנין כי הם חששו שהמוכר לא יטרח לשמור על החפץ המכור כאשר הוא עדיין בביתו היות והמוכר כבר קיבל את התשלום עבורו, ויאמר לו "נשרפו חיטיך בעלייה". וריש לקיש סובר שאין מעות קונות מדין תורה ורק משיכתו של הקונה קונה לו מדאורייתא.

[1096] אם הקניה דמים בדמים ממין מתכת אחד, כגון כסף טבוע בכסף טבוע, הרי שתיהן מעות, ולא קנה האחד עד שימשכו שניהם את מעותיהם, בין אם החליפו מטבעות שוים לגמרי, ובין אם החליפו מטבעות שונים בערכם, אבל שוים בכך ששניהם כסף או זהב - מאירי.

[1097] היות ובני אדם פורטים מטבעות כסף וזהב במטבעות נחשת לצורך הוצאות קטנות, וכן להיפך קונים מטבעות כסף וזהב במחיר מטבעות נחושת כדי להצניע באוצר ולהקל משאו, על כן הוצרכו חכמים לחלק אף בענין המטבעות, אף על פי שבעיקרן כולן שוין דלהוצאה ניתנו, לדעת איזהו מיקרי פרי ואיזהו מטבע ביחס זו לזו, לענין קנין משיכה כמטלטלין - "דרכי דוד".

כל ה"מטלטלין" נקראים בסוגיית הגמרא "פירות". [1098] מטבע של זהב, שהוא פחות שימושי, נחשב כ "פירי", ["מטלטלין"] ביחס למטבע של כסף שהוא שימושי יותר. ומאידך, מטבע כסף נחשב כ"מעות" ביחס למטבע של זהב, היות ומטבע כסף "עובר לסוחר" יותר מאשר מטבע זהב.

מתניתין:

לפיכך, משיכת מטבע **הזהב** על ידי המתחייב לשלם עבורו מטבעות כסף, הרי היא "**קונה**" [מחייבת את הקונה אותה, לשלם תמורתה] **את** מטבע **הכסף** שהתחייב לשלם עבור הזהב, [1099] שהרי משיכת הפירות פועלת את הקנין, והלוקח מתחייב לתת את דמי המקח - שהם דינרי הכסף. [1100]

אבל מטבע **הכסף אינו קונה** [אינה מחייבת] **את** מוכר מטבע **הזהב** ליתנו לקונה, כי נתינת "מעות" גרידא אינה קונה את החפץ. [1102] וכן, [1101] מטבע של כסף, הוא "עובר לסוחר" יותר מאשר מטבע של נחשת, על כן, מטבע נחשת נחשב "פירי" ביחס למטבע כסף, שהוא כ"מעות" לעומת מטבע הנחשת.

לפיכך, משיכת מטבע **הנחשת קונה את** מטבע **הכסף**, ואילו **הכסף אינו קונה את הנחשת**. [1103]

[1098] משום דפירי שכיחי נקט פירי - על פי רש"י קידושין כח ב, **ראה שם**.

[1099] בין בדינרי כסף בין במטבע אחר של כסף - "אוצר מפרשי התלמוד" בשם "פרחי כהונה" ועוד אחרונים. [ראה שם מדוע לא הדגיש רש"י פרט זה לענין זהב כמו שכתבו לענין נחשת]. ו"לחם אבירים" כתב דבעינן דוקא מטבע כסף חריף בערך הזהב.

[1100] **קונה** ששנינו בכל המשנה, אינו קונה ממש, אלא רק **מחייב**, כי לשון קניין שייך בדבר מסויים, ואילו כאן אין הלוקח מתחייב לתת מטבעות מסויימות. ומה שנקט התנא לשון קניין, בא להורות שאם סיכמו ביניהם על סוג מטבע מסויים אינו יכול לשנות, ואפילו ממטבעות חדשות למטבעות ישנות - גמרא לקמן מה ב.

[1101] חידוש יש בבבא זו, שלא היינו למדים אותו מדין הזהב והכסף, כמבואר בגמרא להלן עמוד ב.

[1102] הקשה הפני יהושע: לדעת רבי יוחנן האומר: מעות קונות מן התורה, ולא ביטלו חכמים קנין כסף אלא מחשש שמא יאמר לו "נשרפו חיטיך בעלייה", אם כן, מדוע אין הכסף קונה את הזהב, הרי במעות אין חשש שמא ישרפו, שהרי מחוייב הוא לשמרם בקרקע [כמו שכתבו תוספות לעיל מג א ד"ה מאין], אם כן בכהאי גוונא יש לומר שמעות יקנו לו כדין תורה ומדוע לא יקנה הכסף את הזהב!? ובסמ"ע [רג טו] תירץ שלא חילקו חכמים בתקנתם, וכן כתב ב"נתיבות המשפט" [קד א וחלק שם על מה שכתב "מחנה אפרים" קנין מעות סימן ה שאם נתן שטר חוב שאין בו חשש דנשרפו חיטיך בעלייה, קונה קנין גמור]. וכן נקט רבי עקיבא איגר [תשובה קד ד"ה ומ"ש וראה שם שתירץ את קושיית ה"פני יהושע" מהא דלקמן מט ב בעליית לוקח המושכרת למוכר]. עוד כתב ב"נתיבות המשפט" [קצח ה] שאמנם אין חשש שמא ישרפו המעות, אך יש לחשוש שמא יאבדו לו המעות בפשיעתו, היות ואם תימצי לומר שכסף קונה את הזהב, אין המוכר אחראי על הזהב משעה שקנאו הלוקח בקנין גמור. [ולא דמי למה שכתבו תוספות בדף מג א, ראה שם ב"נתיבות המשפט", ומה שהביא בזה ב"דבר יעקב"].

[1103] לענין זהב ונחשת, מי קונה את מי, נחלקו הראשונים, וראה טעמם להלן בהערות על הגמרא.

[1104] **רש"י**. ובפשוטו הכוונה שהמלך או בני המדינה הפסיקו להשתמש במטבעות אלו, ובתוספות הקשו: אם כן מה חידוש יש בדבר, שמעות הרעות קונות את היפות, הרי יש ללמוד דבר זה בקל וחומר ממה ששנינו הנחושת קונה את הכסף!? ועוד הקשו תוספות ותוספות הרא"ש ממה שמבואר בגמרא [מו ב] על מה ששנינו על המטלטלין

מעות הרעות, שנפסלו לשימוש, [1104] **קונות את** המעות **היפות**, שהן ראויות לשימוש, היות ו"מעות הרעות" הן כמטלטלין ביחס ל"מעות היפות".

ומעות **היפות אינן קונות את** המעות **הרעות**, ואם רצה, יכול הוא לחזור בו מן המקח, ככל נתינת "מעות" שאינה קונה את המטלטלין.

"אסימון" הוא חתיכת מתכת בגודל של מטבע, שעדיין לא הטביעו עליה את הצורה והציור הרגילים באותו מטבע. [1105]

"**אסימון**" הוא כמטלטלין **וקונה** במשיכתו **את המטבע**, **והמטבע אינו קונה את האסימון**, ויכול הוא לחזור בו מן המקח עד שימשוך את האסימון.

כל ה**מטלטלין קונין** במשיכתן **את המטבע**, **מטבע אינו קונה את המטלטלין** ויכול הוא לחזור בו עד שימשוך את המטלטלין. [1106]

קונים זה את זה, ראה בדבריהם. על כן פירשו ה**תוספות** ו**תוספות הרא"ש**, דמעות הרעות יוצאות בדוחק, כגון מטבע שנסדק, והיות שהן יוצאות בדוחק בכל מקום, על כן עדיפי מנחושת דאיכא אתרא דלא מסגי כלל, וזהו מה שהתחדש בבבא זו שאף מטבעות אלו נחשבים פירי לגבי מעות היפות. [ויש שכתבו שלדעת רש"י מטבע שנסדק הוי טבעא כמעות היפות. וראה להלן הערה 12. וראה ב**מאירי** שכלל ב"מעות הרעות" גם מטבע שנפסל על ידי המלך או בני המדינה, וגם מטבע שנמחקה צורתו מחמת יושנו וכו'. [ולדבריו תיקשי קושיית תוספות הרא"ש, ראה שם].

[1105] א. **רש"י**. והחידוש בבבא זו הוא, שאף על פי שאין האסימון חסר אלא הטבעת הצורה, מכל מקום הרי הוא כפירי לגבי מטבע שכבר הטביעו עליו את צורתו. [בשיטת ה**רמב"ם** ראה "מגיד משנה" מכירה ו ב רמב"ם מעשר שני ד ט ופירוש המשניות כאן]. ובתוספות הקשו על רש"י מהגמרא בשבת סה א, שם משמע שלאסימון יש צורה. [וראה מה שתירצו תוספות בשבת, על פי דקדוק לשון רש"י שם]. על כן פירש **רבינו תם** שבאסימון טבועה צורת מטבע, אלא שאין מטבע זו יוצאת כל כך בהוצאה, וזהו החידוש בבבא זו, שאף מטבע זה נחשב כפירי לגבי מטבע שיוצא בהוצאה יותר ממנו. [מטבע זו יוצאת יותר בריוח מאשר "מעות הרעות"]. וראה עוד בתוספות הרא"ש ברמב"ן, רשב"א וריטב"א ובמה שיתבאר להלן מז ב בהערה. ב. ראה בחידושים המיוחסים לריטב"א שנחלקו הראשונים בדין אסימון הקונה את המטבע; יש אומרים: אסימון קונה כל מטבע, אפילו כאשר איננו מאותו סוג, כגון אסימון של כסף שרוצה לקנות מטבע של זהב [וכן כתב המאירי]. ויש אומרים: רק מטבע מאותו סוג קונים באסימון, ואסימון של כסף אינו קונה מטבע של זהב, אלא להיפך, מטבע של זהב קונה את הכסף - אפילו אם הוא אסימון של כסף ראה שם. ג. בביאור לשון "פולסא" כתב הרמב"ן לפרש מלשון "ושקל בפלס הרים" היות ולאסימון אין חשיבות של מטבע, ורק משקל המתכת שבו הוא עיקר חשיבות. אי נמי מלשון "פלסיה לסלא" [בבא קמא יט ב] היות והאסימון נסדק ונפגם. וראה ברש"י להלן מז א ד"ה פולסא.

[1106] מ**טלטלין קונין מטבע**, אשמועינן דקונין אפילו מטבע כמו מעות הרעות ואסימון, דמיקרי פירי לגבי כספא, ולגבי מטלטלין מיקרי טיבעא - **תוספות**. [לכאורה, אף אם מיקרו פירי יוכל לקנותם, שהרי מטלטלין קונין מטלטלין, ועיקר החידוש הוא שמעות הרעות ואסימון אינם קונים את המטלטלין, וכן הוא בתוספות הרא"ש]. ובתוספות הרא"ש בשם הר"מ כתבו שאסימון קונה את מעות הרעות, כי הוא כפירא אצלם. אמנם ה**רמב"ם** [מכירה ו ב. ו] כתב שמעות הרעות [בדין אסימון ראה "מגיד משנה" ורמב"ם מעשר שני ד ט] הן כפירות לכל דבר, והן בכלל בבא ד"כל המטלטלין קונים זה את זה" - "לחם משנה". לפי זה, אין חידוש בבבא ד"מטלטלים קונים את המטבע", וכתב בחידושים המיוחסים לריטב"א [שגם הוא סובר כהרמב"ם] בשם ה**ראב"ד**: מטלטלין קונים את המטבע, הוא טעם לכל מה ששנינו לעיל, אי נמי היות ורצה לשנות בסמוך כל המטלטלים קונים זה את זה בתורת חליפין [על כן הקדים ואמר שמעות הרעות ואסימון הם כמטלטלים]. וראה עוד ברמב"ן [מד ב ד"ה גמרא] ובר"ן. ובספר "תורת חיים" כתב להוכיח כשיטת הרמב"ם, דממה ששנינו: אסימון קונה את המטבע, ולא קתני "מעות" כדקתני לעיל מינה, משמע שאסימון כלל אינו קרוי "מטבע", אם כן קשה לומר שלענין דין מטלטלין קונים את המטבע, אסימון נחשב כמטבע, ראה שם.

כל המטלטלים קונין זה את זה, [1107] וכיון שמשך אחד מהם, קנה חבירו את שלו.
כיצד קונים מטלטלין - "פירות" את המעות, ומעות אינם קונות את הפירות?
משך הלוקח **הימנו**, מן המוכר, את **הפירות**, **ולא נתן לו מעות** קנה **ואינו יכול לחזור בו**, היות ומשיכת הפירות קונה.
נתן הלוקח **לו**, למוכר, את **המעות**, **ולא משך הימנו** את **הפירות יכול** הלוקח וכן המוכר **לחזור בו** מן המקח.

[1107] בין בתורת "חליפין" - שהחליפו חפץ בחפץ, כיון שמשך האחד זכה בשלו, וחבירו **קנה** את חליפיו; בין בתורת "דמים" שאמר אחד לחבירו: בכמה תתן לי את שלך, בכך וכך, וזה חוזר ואומר לו: בכמה תתן לי את שלך, בכך וכך, ונתרצו שניהם בדבר, אם משך האחד את שלו **נתקיימו הדברים** - רש"י. בביאור מה שכתב רש"י בין ב"תורת דמים" כתב רבי עקיבא איגר שתי דרכים: האחת: משיכת החפץ האחד קונה את החפץ השני מדין "קנין כסף", ואף על פי שבדרך כלל מעות אינם קונות, מכל מקום על אופן זה - שהחליף חפץ בחפץ לפי ערכם הממוני, אמרו: יש דמים שהם קונים כחליפין, כיון דהוי מילתא דלא שכיחא. [לקמן מו ב, כדעת "בעל המאור" שם ודלא כהרמב"ן]. השניה: משיכת החפץ האחד, היא כמשיכת מטלטלין תמורת מעות, שמשיכת המטלטלין מחייבת תשלומין, ואף כאן החפץ הנמשך נחשב כמטלטלין, והחפץ השני נחשב כ"תמורת החפץ", ואז - אין משיכת החפץ **קונה** לחבירו את החפץ השני, אלא **שנתקיימו הדברים**. כלומר חל עליו חיוב לתת לחבירו את החפץ הזה, שמחשיבים אותו כ"תמורה" של החפץ הראשון. [וכפי שהובא לעיל בהערה 6 ששייך לקבוע איזה סוג מעות מתחייב הקונה למוכר עבור החפץ הנמשך]. והנה לשון רש"י מדוקדקת מאד לפי הדרך השניה שהרי לענין "תורת חליפין" כתב רש"י שבמשיכת האחד **קנה חבירו**, ואילו לענין "תורת דמים" כתב רש"י שבמשיכת האחד **נתקיימו הדברים**, וראה עוד במאירי. [בספר "דרכי דוד" העיר על הדרך הראשונה: הלא רש"י פסק כריש לקיש שמעות קונות דבר תורה, ראה תוספות מו ב ד"ה ופירי וברש"ש שם, ולדבריו לא אמרינן יש דמים שהן כחליפין, וראה עוד בחידושי הגרנ"ט סוף סימן קס].

[1108] א. להלן מח ב נחלקו אמוראים אם מקללים אותו באמירה זו, או שרק מודיעים לו דע שאם תחזור סופך להפרע ממך, ראה שם. ב. **הרמב"ם בפירוש המשניות** כתב: ואמרו מי שפרע הוא דין מדיני אותו שלא קיים מה שפסק עמו, כי יש לו לצעוק עליו הצעקה במעמד האיש ההוא שהוא טעון, ובאיזה מקום שירצה, וזה לשון אותה צעקה מי שפרע כו'. משמע **שזה שרוצה לקיים המקח** הוא שאומר "מי שפרע" כו' לזה שחוזר בו. אבל **במאירי** כתב: שחבירו קובל עליו בבית דין, ובית דין מביאים אותו ומודיעין לו שאין זה מעשה הראוי, ואם לא רצה מקללים אותו ואומרים מי שפרע כו'. משמע **שבית דין** הם שאומרים "מי שפרע" כו' לזה שחוזר בו. וכן הוא ברמב"ם בהלכות [מכירה ז א -ב]: כל החוזר בו, **בין לוקח בין מוכר**, לא עשה מעשה ישראל, וחייב לקבל מי שפרע. וכיצד מקבל מי שפרע, אוררין אותו בבית דין ואומרין לו מי שפרע כו'. ג. ענין אמירת מי שפרע כו' הוא בין כנגד הלוקח בין כנגד המוכר, כל שחוזר בו, ואין חבירו מסכים בחזרתו, אומרים לו מי שפרע כו' - מאירי.

[1109] ב"עין יעקב" הגירסא היא: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה **ומאנשי סדום ועמורה וממצריים בים** הוא עתיד להפרע וכו'. וכן איתא בברייתא מח א. [ובמשנה בירושלמי איתא רק מי שפרע מדור המבול]. וכתב המאירי [מח א]: ומה שהזכירו בזו אנשי דור המבול, מפני שמעשיו של זה, דומים למעשיהם, שהיו גוזלים באופן שלא היו בית דין יכולים להזקק לתובע, כמו שאמרו כאן בירושלמי שהיו גוזלים כל אחד פחות פחות משוה פרוטה כדי שלא תהא גזילתם יוצאה בדיינים. [וכן מי שאינו עומד בדיבורו, אי אפשר להוציא ממנו בדיינים]. וכן מזכיר המצריים שלא היו עומדים בדיבורם, כמו שנאמר בהם [שמות ח יא]: "היתה הרווחה והכבד את לבו", והוזכרו האחרים אגבן של אלו. [בתוספות הרא"ש כתב גם על דור המבול: שהיו מלאים חמס, ולא היו עומדים בדיבורם]. ובספר "חידושי בתרא" כתב שהיות וחסרונו של מי שאינו עומד בדיבורו הוא שאינו מאמין שכל צרכיו נקצבו משמים [ראה בבא בתרא י א], על כן תלו את קללתו בכל אלו שלקו בחסרון אמונה בהשגחה פרטית. **דור המבול** היו שטופים בגזל, ולא האמינו שה' מכין לכל אחד את שלו; **דור הפלגה** חשבו שהמבול בא באופן טבעי מזמן לזמן ואפשר לעצרו על ידי שיתמכו את השמים במגדל גבוה [ראה רש"י בראשית יא א]. ולא האמינו

ואף על פי שיכול הוא לחזור בו, **אבל**, מכל מקום, **אמרו**: [1108] **מי שפרע** [הקדוש ברוך הוא שנפרע] **מאנשי דור המבול**, והעניש אותם על מעשיהם, ומי שפרע **מדור הפלגה**, [1109] **הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו**, ולהעניש אותו. [1110]

רבי שמעון אומר: חולק אני על תנא קמא הסובר שבין הלוקח ובין המוכר יכולים לחזור בהם אחרי נתינת המעות, כל זמן שלא משך הלוקח את הפירות.

אלא, **כל שהכסף בידו**, המוכר, שקיבל את הכסף לידו, [1111] **ידו על העליונה**, ורק הוא יכול לחזור בו, אם ירצה לקבל על עצמו קללת חכמים, שיפרע ממנו מי שפרע מדור המבול ומדור הפלגה.

אבל הלוקח, שאין הכסף בידו ולא הפירות, אינו יכול לחזור בו, ואם ירצה המוכר לקיים את המקח, על הלוקח לקבל את הפירות בעל כרחו, ואינו יכול לבטל את המקח.

גמרא:

מתני ליה רבי לרבי שמעון בריה, רבי שנה לרבי שמעון בנו את משנתנו בנוסח הזה: **הזהב קונה את הכסף**, כמו ששנינו במשנתנו, שמטבע זהב נחשב "פירי" ביחס למטבע כסף.

תמה רבי שמעון, **ואמר ליה**, לאביו: **רבי** [מורי], הרי **שנית לנו** ולימדת אותנו **בילדותיך** [בצעירותך]: **הכסף קונה את הזהב**, היות ומטבע כסף אינו חשוב כל כך, ונחשב כ"פירי" ביחס למטבע זהב, ולכן מתחייב הלוקח את הכסף לשלם תמורתו במטבע זהב.

וכי תחזור בך ותשנה לנו בזקנותיך שהזהב קונה את הכסף!?

אך רבי לא חזר בו ממה שלימד עתה את בנו, כי אכן רבי שינה את דעתו בזקנותו, וסבר שזהב קונה את הכסף. [1112]

שאין אדם נוקף אצבעו מלמטה עד שיכריזו על כך מלמעלה [חולין ז ב] ואין הבניינים מעכבים את הפורענות אלא תשובה ומעשים טובים [אבות ד יא] ; **אנשי סדום** פחדו שהעניים יקחו כל אשר להם, ולא סמכו על הכרזת הבורא שמפרנס ומשביע לכל חי רצון; וגם **המצריים** התכחשו לכך שאצבע אלקים היא, עד שקיבלו כמה מכות. [וראה עוד בפירוש "הבונה" ו"בן איש חי" על "עין יעקב" ו"חכמה ומוסר" חלק ב סימן רט].

[1110] כתב המאירי: כל שלא חזרו בהם והעמידו את ממכרם, קנאו לוקח משעה ראשונה, ואם הקדישו או נתנו או מכרו בין נתינת מעות למשיכה, לכשימשוך מיהא קנה הקדש או לוקח או מקבל מתנה שהרי משעה ראשונה קנאו, ושלו הוא מקדיש או מוכר או נותן. [אפשר, שאין דברי המאירי האלו אלא כדעת מאן דאמר (מז ב) מעות קונות דבר תורה].

[1111] והכל נמצא עתה בידו, בין המטלטלין ובין המעות - רש"י.

[1112] כתב הריטב"א: קים לן שלא החליף רבי את משנתו מחמת שכחה, שהרי לא חזר בו עכשיו, אדרבה עמד בדברי זקנותו, ואף אין כאן מחלוקת תנאים שנאמר: בילדותו סבר רבי כתנא זה, ובזקנותו חזר בו וסבר כתנא שני, אלא שהיו שתי גירסאות בדברי רבי מאיר, בילדותו הכריע רבי כגירסא זו, ובזקנותו חזר בו והכריע כגירסא האחרת, וכן נראה מפירוש רש"י. [כלומר מפירוש רש"י נראה שאין כאן שכחה ולא מחלוקת תנאים, אלא ספק מה אמר רבי מאיר, וראה בהערה בעמוד ב]. וראה בירושלמי כאן שרבי שמעון חלק על אביו וסבר כילדותיה דרבי ולא כזקנותיה, ונוסח המשנה בגירסת הירושלמי היא: הכסף קונה את הזהב, כדעת רבי שמעון בר רבי.

ומפרשת הגמרא: **בילדותיה מאי סבר** רבי, **ובזקנותיה מאי סבר** רבי? מה היתה סברתו של רבי מתחילה, ומדוע הוא שינה את דעתו?

ומפרשינן: **בילדותיה סבר** רבי: כאשר מעריכים מטבע מול מטבע, כדי להחשיב אחד כ"פירות" ואחד כ"מעות", המטבע החשוב הוא "מעות", והפחות חשוב - "פירות". [1113] על כן, **דהבא**, מטבע של זהב, **דחשיב**, **הוי** "**טבעא**", ומטבע ד**כספא**, **דלא חשיב** כל כך, **הוי** "**פירא**" [פרי] ביחס למטבע הזהב. **וקני ליה פירא**, משיכת מטבע הכסף **לטבעא**, את חובת התשלום במטבע הזהב.

אבל **בזקנותיה סבר** רבי: המטבע ה"חריף" לצאת בהוצאה, ו"עובר לסוחר", הוא נחשב "מעות" ביחס למטבע שהוא פחות חריף לצאת שנחשב כ"פרי". [1114]

דף מד:

לפיכך, **כספא** (תחילת העמוד) **דחריף**, יוצא בהוצאה, **הוי טבעא**; [1115] ואילו **דהבא**, **דלא חריף** לצאת, **הוי פירא** ביחס למטבע של כסף, [1116] **וקני ליה פירא לטבעא**.

לפיכך, הזהב קונה את הכסף, כשם שמטלטלין ופירות מחייבים את תשלום המטבעות, ואין הכסף קונה את הזהב, כשם שמעות אינם קונות את המטלטלין.

אמר רב אשי: **כ**מו ששנה רבי **בילדותיה מסתברא**, ובודאי כך קיבל רבי מרבו [1117] רבי מאיר.

"סתם משנה", כלומר משנה שלא נזכר בה מי שנה אותה, כדעת רבי מאיר היא נשנית. [1118] לפיכך, אפשר להוכיח מדברי "סתם משנה" מה דעתו של רבי מאיר באותו ענין.

מדקתני במשנתנו [שהיא "סתם משנה", כדעת רבי מאיר]: **הנחשת קונה את הזהב**, ומכאן [1119] **יש** להוכיח שרבי מאיר סובר: כסף הוא "פירא" ביחס לזהב, כילדותו של רבי.

[1113] והטעם, כי היות והזהב חשוב מן הכסף על כן דמי למעות כנגד פירות, שמעות חשובות מן הפירות - "שיטה מקובצת" בשם "תוספות חיצוניות". ובחידושים המיוחסים לריטב"א כתב בשם רבו שזהב נחשב מטבע לעומת כסף כי צורת המטבע של זהב מחשיבה את הזהב, יותר ממה שכסף נעשה חשוב יותר על ידי צורת המטבע שלו, **ראה שם**.

[1114] דדמי לפירות שאינם יוצאים בהוצאה - "שיטה מקובצת" בשם "תוספות חיצוניות".

[1115] ביחס למטבע זהב, וביחס לכל מטבע.

[1116] מטבע זהב לעומת מטבע זהב הוי טבעא בטבעא - מאירי.

[1117] רש"י. [וכשיטתו בעירובין יג ב ד"ה דחזיתיה. אמנם יש אומרים שרבי לא למד אצל רבי מאיר, ראה ירושלמי ביצה ה ב]. לפי זה הנידון הוא **מה שמע רבי מרבי מאיר**, האם שמע ממנו שכסף קונה את הזהב, כפי ששנה רבי לרבי שמעון בני בילדותו, או ששמע ממנו שזהב קונה את הכסף. אך לפי דברי הריטב"א [הובאו דבריו בעמוד א], רבי קיבל מתלמידי רבי מאיר שתי נוסחאות, והכריע בילדותו כנוסחא זו, ובזקנותו כמו הנוסחא השניה, ורב אשי הוכיח כמו הכרעת רבי הראשונה מתוך דברי המשנה.

[1118] סנהדרין פו א.

[1119] כי הנידון אינו אלא בדין זהב עם כסף, אבל לענין נחשת עם כסף אין מחלוקת, וכולם גורסים כך, אם כן מן הסיפא אפשר להוכיח כילדותו של רבי בדין של הרישא - ריטב"א.

שהרי מה חידוש יש במה ששנינו נחשת קונה את הכסף, אחרי ששנינו זהב קונה את הכסף!?

ואמנם **אי אמרת בשלמא**, הכסף קונה את הזהב, היות **וכספא לגבי** [ביחס] **דהבא**, **פירא הוי**.

היינו, אתי שפיר, **דקא תני** במשנה, בבא נוספת - **הנחשת קונה את הכסף**, וחידוש יש בדבר, **דאף על פי** דכסף **לגבי דהבא**, **פירא הויא**, מכל מקום, כסף **לגבי נחשת**, **טבעא הוי**. [1120]

אלא אי אמרת: הכסף אינו קונה את הזהב, היות **וכספא לגבי דהבא**, **טבעא הוי**.

אם כן, הבבא הנוספת: הנחשת קונה את הכסף, משנה שאינה צריכה היא.

כי **השתא** אם לענין כסף **לגבי דהבא דחשיב מיניה**, **אמרת**: **טבעא הוי** [אם כסף ביחס לזהב, נחשב מטבע, היות וזהב חשוב יותר מן הכסף] למרות שכסף חריף ויוצא בהוצאה יותר מן הזהב.

כסף לגבי נחשת, **דאיהו** [כסף] **חשיב** מן הנחשת וגם **איהו חריף** לצאת בהוצאה יותר מן הנחשת, [1121] **מבעיא**, וכי אטו צריך לומר שכסף נחשב "מטבע" ביחס לנחשת!?

וממה ששנה רבי מאיר לרבי בבא זו של נחשת וכסף, יש ללמוד שרבי מאיר לימד אותו שכסף קונה את הזהב, ועל כן היה צריך לחזור ולשנות לו שנחשת קונה את הכסף, למרות שזהב אינו קונה את הכסף.

ודחינן: אין מכאן ראיה, כי לעולם יש לומר שרבי מאיר לימד את רבי כפי שהוא שנה בזקנותו; הזהב קונה את הכסף, ואף על פי כן, **איצטריך** לשנות לו שנחשת קונה את הכסף.

[1120] שלא תאמר, אי אפשר להחשיב את אותו חפץ, פעם כמטבע, פעם כמטלטלין, ויש לתת לו שם קבוע, או כך או כך, קא משמע לן, ודאי מטבע הוא בעצמותו, ומכל מקום כאשר מחליפים מטבע במטבע, יש מקום להחשיב את האחד **ביחס** לחבירו כפרי או כמטבע, ראה **בריטב"א**. ובתוספות **הרא"ש** כתב שאין חידוש בדבר, ואדרבה, אפשר ללמוד את דין הנחשת מדין הזהב בקל וחומר: אם כסף קונה את הזהב, למרות שהוא חריף, היות וזהב חשוב ממנו, פשיטא שנחשת קונה את הכסף, היות והכסף חשוב ממנו וגם חריף. ומה שכפל התנא את דבריו ושנה את שניהם, אינו אלא היות ורצה לשנות דבר והיפוכו - מצד אחד כסף נחשב "טבעא", ומאידך נחשת הוא "פירא", וראה עוד בחידושים המיוחסים לריטב"א.

[1121] נתפרש על פי הגירסא שלפנינו, ו**תוספות הרא"ש** גרסו: לגבי נחשת דאיהו חשיב **מיניה** ואיהו חריף. וכתבו דמדלא גרסינן מיניה לענין חריפות כמו לענין חשיבות, משמע **ששניהם שוים בחריפות** ומכח חשיבות עביד קל וחומר. ואף על פי שכסף נחשב מטבע ביחס לזהב, למרות שזהב חשוב ממנו, שאני כסף שיש לו מעלת חריפות, וזהב לא חריף כלל, הלכך עדיף ליה חריפות מחשיבות, אבל כסף ונחשת השוים בחריפות, שפיר עביד קל וחומר מהא דכסף חשוב.

כי **סלקא דעתך אמינא** היות וה**ני פריטי** של נחשת, **באתרא דסגיי**, שהם הולכים ויוצאים בהוצאה, **אינהו חריפי** ועוברים לסוחר **טפי מכספא**, [1122] אם כן **אימא**: נחשת **טבעא הוי** ביחס לכסף.

קא משמע לן, **כיון דאיכא דוכתא** [מקום] **דלא סגי ביה** כלל, [1123] **פירא הוי** [היות ויש מקום שבו מטבע של נחשת כלל אינו יוצא בהוצאה, על כן "פרי" הוא נחשב, ולא מטבע]. [1124] [1125]

ואף [1126] **רבי חייא סבר** כדעת רבי בילדותו שמטבע של **דהבא טבעא הוי** ולא פירא, כפי שיש להוכיח מהמעשה שמביאה הגמרא:

[1122] בפשוטו הכוונה שבכל מקום שהנחושת יוצא, הוא חריף יותר מכסף, אך בתוספות הרא"ש כתב: כלומר בכל מקום הם שוים לכסף בחריפות, **ויש מקומות** דחריפי טפי. [וכן משמע בתוספות רבינו פרץ]. אם כן אימא טיבעא הוי - בכל מקום.

[1123] א. על פי תוספות רבינו פרץ. והנה, לפי גירסת הספרים שלפנינו [שהיא גירסת תוספות בתחילת הפרק ועוד ראשונים], כסף יוצא בכל מקום ונחשת אינו יוצא בכל מקום. [ומאידך - במקומות בהם הנחשת יוצא, נחשת חריף יותר מכסף]. אך **בריטב"א** מבואר שנחשת עדיף מכספא כיון דנחשת סגי בכל דוכתא, משמע שכסף אינו יוצא בכל מקום. ב. בפשוטו משמע ש"דוכתא" היינו **מקומות בארץ**, אם כן כוונת הגמרא היא שישנם מקומות בארץ בהם הנחשת כלל אינו יוצא. [וכתב הרש"ש: **אתרא** הוא חלק גדול מן הארץ **ודוכתא** הוא חלק קטן]. אך **בריטב"א** כתב: דלא משמשי בפריטי אלא בדברים דקים דלא אפשר בכספא, דכל דאפשר בכספא, לא משמשי אלא בכספא. כלומר, כאשר אדם קונה דבר פחות בערכו, הרי הוא משתמש בפרוטות של נחשת ולא במטבע של כסף, אבל כאשר הוא קונה דבר שלפי ערכו אפשר לשלם עליו במטבעות של כסף, אינו משתמש אלא בכסף ולא בפרוטות של נחשת. ו"דוכתא" דהכא היינו **סוג מסויים של מקח וממכר**. ומה שאמרו לעיל דנחשת סגי בכל דוכתא, לדברי ריטב"א שהובא לעיל אות א, הכוונה בכל מקום **בארץ** אפילו במקומות של בני אדם עניים, וראה עוד לשון הרא"ש סוף סימן א ובדברי תוספות הרא"ש.

[1124] כתב הרא"ש בשם ה**תוספות** [ראה "שיטה מקובצת" בשם גליון תוספות]: נחשת הוי טיבעא לגבי דהבא. וראיה לכך: מדהוה סלקא דעתך דאפילו לגבי כספא הוי טיבעא, ואף על גב דדחי לה, מכל מקום כיון דסלקא דעתך להחשיבו אפילו מכסף, אף על פי שזה נדחה, מכל מקום נשאר לו חשיבות של טיבעא נגד זהב. כלומר, אמנם כנגד כסף, מטבע נחשת הוי פירא, כי אינו נחשב חריף כנגד מטבע כסף, אבל כנגד זהב ודאי דנחשת חריף טפי [שהרי זהב אינו חריף כלל - ריטב"א] והוי טיבעא. וכן דעת תוספות הרא"ש, הרשב"א והמאירי. [וב"פני יהושע" כתב בכוונת תוספות, שנחשת נחשב מטבע לגבי זהב, וגם זהב הוי מטבע לגבי נחשת, אמנם ברשב"א ובריטב"א כתבו דזהב הוי פירא לגבי נחשת]. אבל **הרא"ש** עצמו חולק וכתב: יראה לי דפירא הוי נגד דהבא, דנהי דאהני חריפות לכספא כדי לבטל חשיבות הזהב ולעשותו פירא, שאני כספא דאיהו נמי חשוב, וגם חריף טפי דאזיל בכל דוכתא, אבל נחשת דלא חשיב, אף על גב דסגי בכל אתרא, לא אהני ליה חריפותיה לבטל חשיבות הזהב, וכן משמע סידרא דמתניתין כו'. כלומר, הרא"ש סובר שגם אליבא דזקנותו של רבי יש נפקא מינה ב"חשיבות", ואמנם כנגד כספא אין מועילה חשיבות הזהב, אבל כנגד נחשת, גורמת חשיבות הזהב, שיהיה הזהב מטבע ולא פירא, וכן דעת הרמב"ן **וכתב הר"ן דכן משמע בירושלמי**.

[1125] היות ויש מקומות שאין נחשת יוצא בהם כלל, על כן בכל מקום נחשת נחשב "פירא" - חידושים המיוחסים לריטב"א בשם ר' שלמיה. [ראה ברמב"ם (מכירה ו ו): דינרין שאינן יוצאין באותה מדינה ואין נושאין ונותנין בהם עד שמשנין אותן למטבע אחר, הרי הן כפירות לכל דבר כו'].

[1126] לפי הירושלמי, שרבי שמעון בנו של רבי סבר כילדותו של רבי, ולא קיבל את חזרתו של אביו בימי זקנותו, אתי שפיר לשון "אף".

דרב אוזיף [לוה] **דינרי** זהב **מברתיה** [בתו] **דרבי חייא, לסוף אייקור דינרי** זהב, ביחס לדינרי כסף. [1127] **אתא** [בא] רב **לקמיה דרבי חייא** לשאול אותו אם יכול הוא לשלם לה את אותו סכום של דינרי זהב שהוא לוה ממנה.

כי אמנם הוא משלם לה את אותו סכום של דינרי זהב, אך היות וביחס לדינרי כסף, עלה ערכם של דינרי הזהב, אם כן הרי זה כאילו הוא מחזיר לה יותר ממה שקיבל ממנה מתחילה, ושמא אסור דבר זה משום ריבית?

אמר ליה רבי חייא: **זיל שלים לה טבין ותקילין** [מטבעות טובות שלא נחסר ממשקלם]. כלומר, צריך אתה לשלם לה את מלא הסכום שלוית ממנה, ואין לך לחשוש משום ריבית.

עתה מוכיחה הגמרא שרבי חייא סובר שזהב נחשב מטבע ולא פירי:

כאשר משתנה ערכו של חפץ כלפי מטבע, נחשב הדבר שהחפץ עלה בשויו, או ירד, ביחס למטבע, ואין אומרים: המטבע עלה או ירד בשויו ביחס לחפץ, כי המטבע עומד במקומו ואילו ערכו של החפץ יכול להשתנות.

אי אמרת בשלמא דהבא טבעא הוי [אם תאמר שדינר זהב, נחשב "מטבע" ולא "פירא"] **שפיר**, מובן פסקו של רבי חייא, כי רב לוה והחזיר את אותו סכום שהוא לוה.

א. כשם שאסור מן התורה לשלם ריבית על הלואת ממון, כך אמרו חכמים הלוה סאה פירות על מנת לשלם לו פרות, והתייקרו הפירות, אסור לו לשלם את אותה כמות של פירות, ועליו לשלם רק כפי ערכם הממוני של הפירות בשעת ההלואה.

ב. ולא עוד, אלא שאסרו חכמים ללות סאה פירות על מנת לשלם סאה פירות, שמא יתייקרו הפירות, ויבא לידי ריבית.

ג. איסור ריבית זה של "סאה בסאה" אינו אלא איסור דרבנן, ואם יש ברשותו של הלוה מאותו מין של פירות, בשעת ההלואה, אין כאן איסור, היות ונחשב הדבר כאילו הפירות שברשות הלוה נקנים ומשתעבדים למלוה, ואף אם יתייקרו הפירות, הרי הם התייקרו ברשותו של המלוה, ואין כאן ריבית. [1128]

אלא אי אמרת: מטבע של זהב "**פירא**" **הוי, הוה ליה**, נמצא שרב הוא כלוה **סאה** של פירות, על מנת לשלם את חובו **בסאה** אחרת של פירות. [1129]

[1127] להלן מבואר שדינר זהב שוה לערכם של עשרים וחמישה דינרי כסף, אך שייך שערכם של דינרי הכסף ירד ויהיה דינר זהב שוה יותר מעשרים וחמישה דינרי כסף, ואפשר שערכם יעלה ויהיה בערכו של דינר כסף פחות מעשרים וחמישה דינרי כסף.

[1128] ראה להלן, שיש מן הראשונים הסוברים שלא נאמר היתר זה, אלא כאשר לוה בסתמא ולא קבע זמן לתשלום.

[1129] א. תמהו הראשונים: וכי מה ראיה היא זו!? הרי עד כאן לא אמרנו שזהב נחשב "פירא" אלא כאשר מוכר זהב תמורת כסף, אבל מטבע זהב כנגד מטבע זהב, הוי ליה טיבעא בטיבעא [כפי שהובא לעיל עמוד א' הערה

והיות שדינרי הזהב התייקרו, הרי אסור לרב לשלם את אותו סכום של דינרי זהב, ועליו לשלם לפי ערכם בשעת ההלואה.

וממה שפסק רבי חייא לרב שעליו לשלם לבתו את מלא סכום דינרי הזהב שהוא לוה, יש להוכיח שרבי חייא סובר: מטבע "טיבעא" הוי ולא "פירא", ואין כאן איסור ריבית, כי אין ערכו של מטבע משתנה. [1130]

ודחינן: מכאן אין להוכיח, כי יתכן שאכן רבי חייא סובר שמטבע זהב נחשב "פירא", ואף על פי כן, יכול רב לשלם בדינרי זהב שהוקרו, היות ו**רב דינרי** זהב **הוו ליה** בשעת ההלואה.

וכיון דהוו ליה דינרי זהב, **נעשה כאומר לה: הלויני** דינרים לזמן מועט, **עד שיבא בני**, **או עד שאמצא** את **המפתח** כדי להוציא את הדינרים שלי. [1131]

והרי לא אסרו חכמים ללות ולשלם סאה בסאה כאשר היו לו פירות ברשותו בשעת ההלואה. [1132]

2]. אם כן, מה ימנע את רב לשלם דינרי זהב עבור דינרי זהב, אפילו אם נאמר זהב "פירא" הוא ביחס לכסף!? ותירצו ה**תוספות** [מה א ד"ה לגבי] על פי הגמרא [שם] שהיות ולענין מקח וממכר נחשב מטבע של זהב כפירא ביחס למטבע של כסף, על כן החמירו לענין ריבית ואמרו שהלואת זהב בזהב, הרי היא כהלואת פירות בפירות [היות ואין מטבע של זהב נחשב מטבע לכל דבר - רמב"ן]. ב. והנה להלן מה א אמרו שלדעת רבי בילדותו אף על פי שכסף נחשב כ"פירא" לגבי זהב, מכל מקום מותר ללות כסף תמורת כסף, ולדעת תוספות הנ"ל אין חילוק בין כסף לילדותו של רבי, לבין זהב לזקנותו של רבי, וצריך לומר שהסוגיא כאן אינה סוברת שמותר ללות כסף בכסף לפי ילדותו של רבי. [ומה שאמרו להלן אינו מסקנת הסוגיא שם, ראה שם בתוספות]. ו**ברשב"א** [כאן] כתב לחלק בין הלואת כסף בכסף להלואת זהב בזהב, כי כסף נחשב מטבע, אפילו לילדותו של רבי, יותר מאשר זהב לזקנותו של רבי, היות וכסף הוא מטבע לגבי עצמו וגם לגבי נחשת, אבל זהב אינו נחשב מטבע אלא כלפי עצמו, ולגבי כל המטבעות האחרות בין כסף בין נחשת הרי הוא "פירא" ראה לעיל הערה 11 וראה עוד בריטב"א ובמאירי. [ולשיטתו של המאירי מותר ללוות פרוטות של נחשת עבור פרוטות נחשת]. ו**בחידושים המיוחסים לריטב"א** הוסיף: היתר הלואת כסף בכסף מקרא מלא הוא [שמות כב כד]: "אם כסף תלוה את עמי:. לא תהיה לו כנושה" - לקחת ריבית, משמע דשוה בשוה מותר. [כלומר, אם כן אי אפשר לאסור הלואה זו אפילו מדרבנן, ראה בט"ז יורה דעה קיז א].

[1130] ומה שעכשו נותנים יותר דינרי כסף עבור אותם דינרי זהב, אין זה מחמת שדינרי זהב התייקרו, אלא לפי שדינרי כסף נעשו זולים בערכם ביחס לדינרי זהב, כפי הכלל שבידינו: ערכו של חפץ משתנה ביחס למטבע, ולא להיפך.

[1131] א. עד שיבא בני כו' הוא לשון המשנה [עה א] ושם מדובר על הלואת פירות, והוא הדין נמי בנידון דידן. ב. כתב הריטב"א: כיון שיש לו פירות בביתו, אף אם קבע לו זמן לפרעון, אין איסור ללות סאה בסאה, אי נמי באופן שקבע זמן לפרעון אסור ללות אף על פי שיש לו והכא לא שרי אלא כשלוה ממנה בסתמא. [ראה שם שדעת רב היתה לשלם לפני שלשים יום]. וראה בהערה הבאה בשם הר"ן.

[1132] א. לפי תירוץ הגמרא, שרב החזיק ברשותו דינרי זהב, צריך ביאור מה היה ספיקו של רב, ומה הוצרך לשאול את רבי חייא, הרי אפילו אם זהב נחשב "פירא" אין איסור בהלואה זו!? וכתבו התוספות: במשנה לקמן [עה א] מבואר שהלל חולק על קולא זו, וסובר שאף אם יש ללוה פירות באותה שעה, אסור הוא ללות סאה בסאה, ורב הסתפק אם הלכה כהלל או כחכמים. והר"ן כתב: סלקא דעתיה של רב שמא דוקא אם אמר לו בפירוש עד שיבא בני כו', אבל כאן לא אמר לה רב בפירוש שהוא יחזיר לה לאחר זמן מועט, ורק **נעשה כאומר** הוא. [ראה בהערה הקודמת]. ב. צריך ביאור, איך רב לוה מבתו של רבי חייא דינרי זהב בדינרי זהב, לפי מה שהיה מסתפק לומר שיש כאן הלואת סאה בסאה באופן האסור!? וכתב הרשב"א: מעיקרא היה פשוט לו שהלכה כתנא קמא, ולבסוף התעורר בלבו ספק שמא הלכה כהלל. ובתוספות הרא"ש כתבו: מתחילה כשלוה סמך על זה שאם יתייקרו הוא

א. האשה מתקדשת לבעלה בפרוטה ובשוה פרוטה [1133]

ב. המוכר חפץ לחבירו במחיר גבוה מערכו של החפץ [וכן הלוקח חפץ במחיר נמוך מערכו] הרי זו אונאה; אם היה שעור האונאה "שתות" - שישית ממחיר החפץ, [1134] עליו להחזיר את האונאה; אם הונה אותו ביתר מ"שתות" - הרי המקח בטל.

ג. נאמר בתורה [במדבר יח טו - טז]: "אך פדה תפדה את בכור האדם. ופדויו מבן חודש תפדה, בערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקודש, עשרים גרה הוא". "שקל" של תורה, שוה ל"סלע" שהיה נוהג בזמן חז"ל, והיות שיש בסלע ארבע דינרים, נמצאו חמשת שקלים עשרים דינרי כסף. [1135] **אמר רבא**: **האי תנא** דלקמן **סבר**: **דהבא טבעא הוי**.

דתניא בברייתא:

א. "**פרוטה**" **שאמרו** חכמים, שיעורה הוא: **אחד משמונה באיסר האיטלקי**, ["איסר האיטלקי" שוה שמונה "פרוטות"]. [1136]

ולמאי נפקא מינה לנו, לדעת את ערכה של הפרוטה?

לקדושי אשה, שאם נתן לה חפץ או מטבע שהוא שוה אחד משמונה ב"איסר האיטלקי", הרי זו מקודשת, כדין מקדש אשה ב"פרוטה".

ב. "**איסר האיטלקי**" הוא **אחד מעשרים וארבעה ב"דינר" של כסף** ["דינר" של כסף שוה עשרים וארבעה "איסרים"].

למאי נפקא מינה?

למקח וממכר, שאם מכר לו דינר ביותר מעשרים וארבעה איסרים, הרי נתאנה הלוקח, ואם הוסיף "שתות" במחיר הדינר, חייב להחזיר את אונאתו. [1137]

ישלם לה כשעת ההלואה. ובט"ז [יורה דעה קסב ג] כתב שרב לוה ממנה דינרי זהב, אבל לא התחייב להחזיר לה דוקא דינרי זהב, ואפשר שיתן לה מטבע אחר, ורבי חייא התיר לו לשלם בדינרי זהב, אף על פי שהם התייקרו. וראה עוד מה שהביא ב"דבר יעקב".

[1133] משנה קידושין ב א.

[1134] ראה להלן מט ב מחלוקת אמוראים אם "שתות מקח" דוקא שנינו, או "שתות מעות" נמי שנינו.

[1135] אפשר לפדות גם בחפץ השוה בערכו לחמשה שקלים של תורה.

[1136] א. כאשר האיסר הוא אחד מעשרים וארבעה בדינר כסף, כי לפעמים מחיר האיסר משתנה, ויתכן שיהיו שלשים ושנים איסרים שוים דינר כסף אחד בלבד - תוספות. ב. ראה בירושלמי קידושין [פרק א הלכה א (ד א)] דפליגי רבי חנינה ורבי מנא כאשר יש באיסר רק שש פרוטות, רבי חנינה אומר: נחשת [הפרוטות] במקומו עומד, כספא [האיסר] הוא שהתייקר הוא שהוזל. ורבי מנא אומר: הכסף במקומו עומד, נחשת הוא שהתייקר הוא שהוזל. [וראה ברא"ש סימן כ ד"ה חמש פרוטות אם "איסר" הוא מטבע כסף או נחשת].

[1137] רש"י. [כאשר דינר זהב שוה כ"ה דינרי כסף - תוספות הרא"ש]. ותוספות פירשו במי שמכר חפץ בעשרים וארבעה איסרים, בשעה שהיו כ"ד איסרים בדינר, ואחר כך הוזלו האיסרים והיו ל"ב איסרים בדינר, וקא משמע לן שאינו יכול לפטור את עצמו בעשרים וארבעה דינרים ולומר: הדינר הוא שהתייקר, והאיסר עמד במקומו, אלא - יתן לו דינר כסף או ל"ב איסרים. [לדעת מהרש"א מדובר דוקא באופן שדינרי כסף עומדים בערכם ביחס לדינר זהב, אך ב"כוס הישועות" פירש שאף אם התייקרו דינרי כסף ביחס לדינר זהב, מכל מקום ביחס לאיסרים עומד דינר כסף במקומו - "אוצר מפרשי התלמוד"]. וראה עוד בריטב"א, ב"מחנה אפרים" [ריבית סימן כה] ו"אבני מילואים" [קיד א].

ג. "**דינר**" **של כסף** הוא **אחד מעשרים וחמשה ב**"**דינר**" **של זהב** ["דינר" של זהב שווה עשרים וחמשה דינרי כסף]. [1139] **למאי נפקא מינה**? [1138]

לפדיון הבן, שאם אבי הבן נתן לכהן דינר זהב לפדיון בנו, מחזיר לו הכהן חמשה דינרי כסף, שהם חמישית מערכו של דינר הזהב, שהרי אבי הבן צריך לתת לו חמשה שקלים של תורה, שערכם עשרים דינרים - ארבע חמישיות של דינר זהב בזמן חז"ל.

ומבבא זו, של ערך דינרי כסף לעומת דינר זהב, שנפקא מינה לענין פדיון הבן, מוכיח רבא, שתנא זה סובר: מטבע זהב נחשב "טבעא" ביחס למטבע של כסף. [1140] כי, **אי אמרת בשלמא**, מטבע של זהב "**טבעא**" **הוי**, ביחס למטבע של כסף, ומטבע של כסף נחשב "פירא", ביחס למטבע של זהב.

אם כן, מובנים דברי הברייתא ש**משער** ה**תנא** את שיעור חיוב פדיון הבן **במידי דקיץ**, במטבע שערכו קצוב.

שהרי אם משתנה היחס שבין דינר זהב לדינרי כסף, אנו אומרים שערך ה"מטבע" - דינר הזהב, עמד במקומו, וערך ה"פירא" - דינרי הכסף, עלה או ירד.

אם כן, בין כאשר ימכר דינר זהב בעשרים דינרי כסף, בין כאשר הוא ימכר בשלשים דינרי כסף, שיעור פדיון הבן הוא ארבע חמישיות של דינר זהב. [1141]

[1138] בכולם היה יכול לומר דנפקא מינה למקח ומכר, אלא שרצה להזכיר בכל אחד נפקא מינה אחרת - תוספות.

[1139] הקשה רבינו תם: איך יתכן שערכו של דינר זהב, בזמן חז"ל, היה פי עשרים וחמשה מערכו של דינר כסף, הלא בזמן הזה [זמנם של בעלי התוספות] זהב שוה לכל הפחות פי שנים עשר מכסף!? ותירץ: דינר זהב בזמן חז"ל היה שוקל כמו שני דינרי כסף, לפי שזהב כבד מכסף וגם דינר זהב היה עבה יתר מדינר כסף. ובתוספות הרא"ש הביא ראיה מן המדרש שזהב אינו שוה אלא שנים עשר של כסף [וראה שם מאי טעמא אמרו כ"ה דינרי כסף ולא כ"ד].

[1140] מתוך דברי הגמרא משמע שהיתה לפניהם ברייתא שמפורש בה דנפקא מינה לענין פדיון הבן וכו', כי אם תאמר שהתנא אמר רק דינר כסף אחד מעשרים וחמשה בדינר זהב, והגמרא היא שהוסיפה דנפקא מינה לפדיון הבן, הרי אי אפשר להוכיח מדבריו שהוא סובר דהבא טבעא וכספא פירא, כי יתכן שיש נפקא מינה אחרת בדבר. אלא שאף אם תאמר בכולם נפקא מינה למקח וממכר, יש להוכיח שדינר זהב הוא "טיבעא" לגבי דינרי כסף לפי שיטת התוספות לעיל, ואף לפי שיטת רש"י שם, ראה תוספות ד"ה אחד ותוספות הרא"ש ד"ה למקח.

[1141] א. היות וחמשה סלעים כסף שוים עשרים דינרים "רגילים" [שעשרים וחמשה מהם שוים לערכו של דינר זהב]. ואם רוצה האב לתת לכהן דינרי כסף, עליו לתת לו עשרים כאשר כ"ה מהם שוים כדינר זהב, או ט"ז דינרים כאשר דינר זהב שוה לעשרים דינרים, וכן כ"ה דינרי כסף כשדינר זהב שוה כשלשים דינרי כסף. ב. הקשה הריטב"א: הרי אפילו אם נאמר שזהב נחשב מטבע ולא "פירא", מכל מקום איך יתכן לומר שמצוות פדיון הבן מתקיימת בארבע חמישיות דינר זהב, גם כאשר אינם שוים כעשרים דינרי כסף!? הרי מקרא מלא דיבר הכתוב: "חמשת שקלים כסף", שהם חמישה סלעים כסף שנהגו בזמן חז"ל, והם עשרים דינרים, והיאך אפשר לפחות משיעור זה!? ותירץ: התורה שיערה "חמשת שקלים" לפי אותו זמן שהיה דינר זהב שוה כ"ה דינרי כסף, אבל שיעור מצות פדיון הבן הוא בזהב שערכו קצוב, ושוה בכל זמן, כי אם תאמר "שקלים כסף" אמר הכתוב, ושיעור המצוה הוא דוקא בכסף, הרי היות וכספא פירא הוא שערכו משתנה, נמצא שאין שיעור פדיון הבן קצוב בכל זמן. [ראה עוד בתוספות הרא"ש וב"חזון איש" יורה דעה קפב א].

אם נתן אבי הבן לכהן דינר זהב ששוה עשרים דינרים, עליו להחזיר לו ארבעה דינרים, ואם שוה דינר הזהב שלשים דינרים, עליו להחזיר לו ששה דינרי כסף. [1142]

אלא אי אמרת מטבע של זהב "**פירא**" **הוי**, ביחס למטבע של כסף, ומטבע של כסף נחשב "טיבעא" ביחס למטבע של זהב.

אם כן, כאשר משתנה היחס שבין דינר זהב לדינרי כסף, אנו אומרים שערך דינר הזהב השתנה, וערך דינרי הכסף עמד במקומו.

נמצא שבכל אופן, על אבי הבן לתת לכהן ערך של עשרים דינרי כסף, ואם יתן לו מטבע של זהב, עליו לשער את ערכו, בהתאם לדינרי הכסף.

אם כן תיקשי: וכי אטו **משער** ה**תנא במידי דאוקיר וזיל** [בדבר שמחירו משתנה, פעמים הוא מתייקר, ופעמים הוא זול]!?

והרי **זימנין**, לפעמים, **דאם** אבי הבן נתן לכהן דינר זהב, **מהדר ליה כהנא**, על הכהן להחזיר לו חלק ממה שקיבל ממנו. [כל עוד שדינר זהב שוה יותר מעשרים דינרי כסף.] **וזימנין**, **דמוסיף ליה איהו**, אבי הבן, **לכהנא**, אם דינר זהב שוה פחות מעשרים דינרי כסף, על אבי הבן להוסיף על דינר הזהב, ולהשלים את מה שנתן לכהן, לשיעור חמשת שקלים של תורה, שהם עשרים דינרי כסף בזמן חז"ל. [1143]

והרי דרך התנא לשער בדבר שמחירו קצוב, ויהיה אפשר לקבוע לפי ערכו, את שיעור מצות פדיון הבן, ולא מסתבר לומר שהתנא שיער, בדבר שאינו קצוב. [1144]

אלא, ודאי, **שמע מינה**: התנא של הברייתא סובר: מטבע של זהב "**טבעא**" **הוי**, ביחס למטבע של כסף, ולא "פירא".

[1142] רש"י לפי גירסת מהרש"ל. [ובריטב"א כתוב שבכל אופן מחזיר לו חמשה דינרים, וצריך תלמוד].

[1143] נתפרש על פי פשוטו **שמהדר ומוסיף** מתייחס אל דינר הזהב, אך הריטב"א נטה מביאור זה, היות ומשמע ש"מהדר" הוא כאשר דינר זהב עלה בערכו, ו"מוסיף" הוא כאשר דינר זהב ירד בערכו. ולדבריו, מדובר כשהאב נתן לכהן ארבע חומשי דינר זהב, ועל כן, כאשר דינר כסף הוא אחד מעשרים וחמשה בדינר זהב, אין הכהן צריך להחזיר לאבי הבן, ולא אבי הבן מוסיף לכהן; כאשר ישנם יותר מעשרים וחמשה דינרי כסף בדינר זהב, על הכהן להחזיר מקצתם, וכשהם פחות מעשרים וחמשה צריך האב להוסיף על ארבע חמישיות דינר הזהב. וראה עוד בתוספות רבינו פרץ.

[1144] ואם תאמר: אם כן, איך שיער התנא את קידושי אשה לפי מטבעות של כסף, והרי כסף הוא מטבע שערכו משתנה - ביחס לזהב, ונמצא שאמנם לפעמים יהיה שיעור קידושין אחד משמונה באיסר האיטלקי - כאשר יש עשרים וארבעה איסרים בדינר כסף, ועשרים וחמישה דינרי כסף בדינר זהב אחד, אך לפעמים יהיה שיעור קידושין אחד ששה באיסר - כאשר מחיר הכסף ירד, ויהיו יותר משלשים ושנים דינרי כסף בדינר זהב אחד, ותיקשי: הרי אמרת שאין דרך התנא לשער בדבר שאין ערכו קצוב!? יש לומר: אמנם כל המטבעות תלויים בדינר זהב, אבל מכל מקום אפשר לשער קידושין לפי מטבע כסף, היות והיחס בין כסף לנחושת הוא קבוע, ואם יעמוד הכסף על ערכו ביחס לזהב, ואילו ביחס לנחושת ישתנה ערכו, נקבע שיעור קידושין לפי מטבע הכסף, ואנו אומרים הנחשת הוא שהתייקר או שהוזל, ואילו הכסף עמד על מקומו, היות וכסף נחשב מטבע ביחס לזהב. [למרות שביחס לזהב הוא נחשב "פירא"]. - על פי רמב"ן ורשב"א. ובתוספות כתבו שהתנא שיער את הכל במטבע של זהב, והכי קאמר: פרוטה היא אחד משמונה באיסר האיטלקי **כאשר** איסר הוא אחד מעשרים וארבעה בדינר כסף, ודינר כסף הוא אחד מעשרים וחמשה בדינר זהב. וראה עוד ב"פורת יוסף".

ומסקינן: אכן, **שמע מינה**. **תנן התם** במסכת מעשר שני [פרק ב משנה ז]:
א. בפרשת מעשר שני נאמר [דברים יד כב - כג]: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך" וגו', "ואכלת לפני ה' אלהיך, במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירושך ויצהרך" וגו'. ומכאן שמעשר שני נאכל בירושלים.
ועוד נאמר [שם כד - כה]: "וכי ירבה ממך הדרך, כי לא תוכל שאתו" וגו', "ונתתה בכסף, וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו. ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך ... ואכלת שם לפני ה' אלהיך, ושמחת אתה וביתך". כלומר, אם קשה לו לשאת את פירות המעשר שני לירושלים, נתנה לו התורה רשות לפדות את הפירות בכסף, לקחת את הכסף לירושלים, ושם לקנות בכסף מאכל ומשקה, ולאכלם בקדושה בירושלים.
ב. "סלע" הוא מטבע של כסף, שערכו ארבעה דינרי כסף.
בית שמאי אומרים: **לא יעשה**, יחליף, **אדם**, **סלעין** של כסף שיש בהם קדושת מעשר שני, **בדינרי זהב**, כדי להקל עליו את משא הדרך. [1145] **ובית הלל מתירין**, להחליף את מטבעות הכסף במטבעות זהב, ומפרש ואזיל טעמם של בית שמאי ובית הלל:
רבי יוחנן וריש לקיש נחלקו במה חלקו בית שמאי ובית הלל:
חד משניהם **אמר**: **מחלוקת** בית שמאי ובית הלל **בסלעים** של כסף, שרוצה הוא לחללם **על דינרים** של זהב.
דבית שמאי סברי: **כספא** "**טבעא**" הוא ביחס לדהבא, **ודהבא** "**פירא**" הוא, **וטבעא אפירא** [על פרי] **לא מחללינן**.
שהרי הכתוב אומר: "וצרת הכסף" שבו פדית את המעשר, "והלכת אל המקום אשר יבחר ה'", ושם - "ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך", אבל מחוץ לאותו מקום, אין מחללים את הכסף על פירות. [1146]

[1145] היות ומשקלו של זהב, הוא אחד לשנים עשר ממשקל הכסף באותו ערך, כמבואר לעיל הערה 24. ויש לדון במה שכתב רש"י שהחילול הוא מחמת משא הדרך [וכן כתב רש"י להלן מה א ד"ה הפורט סלע] האם אין היתר לכתחילה לחלל מעשר שני "פירא" אטיבעא אלא מפני משא הדרך, או שאורחא דמילתא נקט.
[1146] הקשו התוספות: הלא בבבא קמא צז ב מבואר שאם אינו יכול להוליך את הכסף לירושלים [מחמת קפידת המלכויות וכו'] יכול הוא לקנות בבבל בהמה ולהביאה לירושלים, ותיקשי: הרי טבעא אפירי לא מחללינן!? ותירצו: התם שאני שהפירות הם כבדים להוליך, ולא אפשר אלא לקנות בהמה. והנה לפי דברי רש"י שדין זה נלמד מהא דאמר רחמנא "וצרת הכסף בידך והלכת" וגו', תימה הוא להתיר איסור תורה כדי לחסוך בטירחת הדרך של הפירות. ועוד תיקשי: הרי להלן מה ב אמרינן דאפילו בדיעבד אין נתפסת קדושת מעשר בפירא כאשר מחללים טיבעא אפירא!? ובריטב"א כתב: דוקא "פירא" כי האי [מטבעות] לא מחללינן או בכל פירי שאינו ראוי לאכלו בירושלים, אבל דבר שראוי לאכלו בירושלים, כגון בהמה טהורה, מחללים. [ראה עוד בתוספות רבינו פרץ]. ועוד כתב בשם רבו: לא אסרה תורה לחלל טבעא אפירי אלא על פירות שיש טורח להוליכן בדרך, כדכתיב: "לא תוכל שאתו כי ירחק:. ונתתה בכסף, וצרת הכסף בידך והלכת", אלא דרבנן הוא דגזרו בכל מידי דמיקרי פירא אטו פירא ממש דיקירי, ודוקא היכא דלא מצו למיכל בירושלים. [כלומר, בהמה קל להוליך לירושלים, ולא גזרו

והיות ומטבע של זהב נחשב פרי ביחס למטבע של כסף, על כן, המחלל סלעים של כסף על דינרי זהב, הרי הוא כמחלל כסף על פירות, ואסור לעשות כן מחוץ לירושלים.

ובית הלל סברי: כספא "פירא" הוא ביחס לדהבא, **ודהבא טבעא** הוא, **ופירא אטבעא** [על מטבע] **מחללינן**.[1147] [1148]

אבל פירות הראשונים, שהפרישן למעשר שני, **על דינרין** של זהב, ל**דברי הכל מחללינן**, כי אפילו בית שמאי הסוברים: זהב "פרי" הוא ביחס למטבע של כסף, מודים הם שביחס לפרי ממש, גם מטבע של זהב, דינו כמטבע.

מאי טעמא, מנין יש להוכיח דבר זה?

מידי דהוה אכסף לבית הלל, דין מטבע זהב, לדעת בית שמאי, אנו למדים מדין מטבע כסף, לדעת בית הלל, כדמפרש ואזיל: הרי **כסף** לדעת **בית הלל**, **אף על גב דכספא לגבי דהבא**, **פירא הוי**, שהרי מחללים סלעים של כסף על דינרי זהב.

ומכל מקום, **לגבי פירא**, פירות ממש, **טבעא הוי**, ומחללים פירות מעשר שני על סלעים של כסף, שהרי שנינו: לא יעשה אדם סלעים דינרים, משמע שמתחילה נתחללו הפירות על סלעים, ומודים בית הלל שנתקדשו הסלעים בקדושת מעשר.

אם כן, **זהב נמי לדעת בית שמאי**, יש לומר: **אף על גב דדהבא לגבי כספא**, **פירא הוי**, ועל כן אין מחללים סלעים של כסף על דינרי זהב.

מכל מקום, **לגבי פירא**, **טבעא הוי**, ומחללים פירות מעשר שני על דינרים של זהב.

וחד משניהם [רבי יוחנן או ריש לקיש] **אמר**: לא רק בסלעים על דינרים נחלקו בית שמאי ובית הלל, אלא **אף בפירות על דינרין מחלוקת**.

בית שמאי סוברים: דינרים "פירא" הם, ואין מחללים פירות על דינרי זהב, שהרי אין

אטו פירות כבדים אלא כאשר קונה במטבע דבר שאי אפשר לאכלו בירושלים כגון מטבע]. וראה עוד בריטב"א להלן מה ב שחולק על רש"י וסובר שבדיעבד אם חילל טיבעא אפירא, מטבע על מטבע, נתפסת בפירא קדושת מעשר. וברש"י קידושין נה ב כתב שאסור לחלל כסף על בהמה חוץ לירושלים משום "וצרת הכסף בידך". וראה מה שהביא ב"דבר יעקב" מדברי "פני יהושע" ו"כפות תמרים" בביאור שיטת רש"י.

[1147] לפי ביאור זה, בית שמאי סוברים כזקנותו של רבי שזהב קונה את הכסף, היות וזהב הוא פרי ביחס לכסף, ובית הלל סוברים כילדותו של רבי, שכסף קונה את הזהב, היות וזהב הוא מטבע ביחס לכסף. ויש להקשות: וכי אטו משנתינו כבית שמאי היא נשנית!? תירץ הרמב"ן: היות והמשנה במעשר שני נשנתה כילדותו של רבי, נמצא שאכן לבית הלל הכסף קונה את הזהב, וכך היה רבי שונה את משנתינו מתחילה, אך כאשר הפך רבי את משנתינו, לא שינה רבי את המשנה במסכת מעשר שני, והלכה בה כבית שמאי, דהיינו בית הלל לפי זקנותו של רבי. והרא"ש תירץ שבימי זקנותו של רבי סבר שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה. ושיטת בעל המאור היא דלכולי עלמא זהב פירא וכסף טיבעא, ולא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא לענין מעשר ולא לענין מקח וממכר וראה מה שהקשה הרשב"א על דבריו.

[1148] אף על פי שביחס לחילול הראשון נחשב הכספא כטבעא, והיה מקום לומר זהו ה"כסף" עליו נאמר "ונתתה בכסף - וצרת הכסף בידך והלכת", מכל מקום לענין החלפת הכסף בזהב, אנו מחשיבים את הכסף כ"פירא".

מחללים פירות על פירות.[1149]
ובית הלל סוברים: דינרי זהב "טבעא" הם, ומחללים פירות על דינרי זהב, שהרי מחללים פירות על מטבע.
שואלת הגמרא: **ולמאן דאמר, אף בפירות על דינרין, מחלוקת** בית שמאי ובית הלל.
מה טעם הזכירה המשנה את מחלוקתם לענין חילול סלעים על דינרי זהב, ולא את מחלוקתם לענין חילול פירות על סלעים!?
אדמיפלגי, עד שהזכיר התנא את מחלוקת בית שמאי ובית הלל, **ב**אדם שבא לחלל **סלעין** של כסף **על דינרין** של זהב.
לפליג, תוזכר במשנה מחלוקתם **בפירות על דינרין**, שבית שמאי אומרים: אין מחללין, ואנו נאמר מעצמינו: כל שכן סלעים על דינרים אין מחללין, כי אם זהב ביחס לפירות ממש נחשב כפרי, כל שכן זהב ביחס לכסף.
ומדוע הזכיר התנא דווקא את מחלוקתם לענין חילול סלעים על דינרים!?
ומשנינן: **אי איפלוג** במתניתין **בפירות על דינרין** ולא בסלעים על דינרים, אכן היינו יודעים את דעתם של בית שמאי, בין לענין פירות על דינרים, בין לענין סלעים על דינרים.
אבל בדעת בית הלל, היה מקום לטעות, כי **הוה אמינא**: **הני מילי**, לא נחלקו בית הלל על בית שמאי, אלא **בפירות על דינרין**.
אבל בסלעים על דינרין, מודו להן בית הלל לבית שמאי, דדהבא לגבי כספא, פירא הוי, ולא מחללינן סלעים על דינרין.
קא משמע לן התנא במשנתנו, שבית הלל סוברים: זהב "טבעא" הוא, אפילו ביחס לכסף, וכל שכן ביחס לפירות עצמן.[1150]
אומרת הגמרא: **תסתיים**, לכאורה יש להוכיח מן המימרא הבאה של רבי יוחנן, **דרבי יוחנן הוא דאמר**: לדעת בית שמאי **אין מחללין** פירות מעשר שני על דינרי זהב.

[1149] ואף על פי שזהב ביחס למטלטלין הוי "טיבעא", מכל מקום היות ואחר כך יצטרך לחלל שוב את הזהב בכסף, שאין אדם מוצא ליקח צרכיו בזהב, והיות שביחס לכסף, זהב נחשב "פירא", על כן אין מחללים בו, דרחמנא אמר: "וצרת הכסף, ונתת הכסף" מידי דלא מיתזל ולא מפסיד ביה מעשר, ומשום הכי חשיב כפירא לגבי נפשיה מפני ששמין אותו בכסף ואזלינן ביה בתר בסוף - רמב"ן. אי נמי להך מאן דאמר דהבא חשוב פירא אף לגבי פירות, ומכל מקום אין נפקא מינה לדינא בזה, היות ולמסקנה רבי יוחנן סבירא ליה דבפירות על דינרי זהב לא פליגי וקיימא לן כוותיה - ר"ן. ולפירוש הר"ן יש לומר: לדעת בית שמאי רק מטבע חריף הוי "טיבעא" [כסף, וכן נחשת, כדלקמן מה א]. אבל לדעת בית הלל כל מטבע הוי "טיבעא" ביחס למטלטלין, על כן מחללין פירות על כסף לבית הלל, אף על פי שאין מחללים פירות על זהב לבית שמאי. וראה בליקוטי רבי עקיבא איגר מה שביאר בזה וברש"ש.

[1150] כתבו בתוספות הרא"ש: אין להקשות, שיחלקו בשניהם, גם בסלעים על דינרים, לאשמועינן טעמא דבית הלל, וגם בפירות על דינרים, לאשמועינן טעמא דבית שמאי, כי אין דרך התנא לפרש דעתם של בית שמאי. אבל מעיקרא פריך שפיר, כיון דבלאו הכי פליגי בחדא, אדמפלגי בסלעים, ליפלגו בפירות, אבל לאיפלוגי בתרוייהו להודיעך כח דבית שמאי ליכא לאקשויי.

דף מה.

דאמר רבי יוחנן: (תחילת העמוד) **אסור** לאדם **ללוות** מחבירו **דינר בדינר**, שמא יוקירו הדינרים, ויבא לידי ריבית, כשישלם דינרים יקרים, עבור דינרים זולים שהוא קיבל בהלואה.

רבי יוחנן דיבר בדינרי זהב, ולשיטת בית שמאי האומרים: דינר זהב "פירא" הוא ביחס למטבע של כסף, כדמפרש ואזיל, ומכאן מוכיחה הגמרא להלן שרבי יוחנן הוא הסובר: אין מחללים פירות על דינרי זהב.

ומפרשינן: **דינר** שאמר רבי יוחנן, **דמאי** הויא, דינר של כסף או דינר של זהב?

אילימא, אם תאמר: כך אמר רבי יוחנן: אסור ללוות **דינר של כסף בדינר של כסף**.

זה אי אפשר לומר, שהרי כסף **לגבי נפשיה** [ביחס לעצמו] **מי איכא למאן דאמר לאו טבעא הוי**, אלא "פירא", הרי אפילו לבית הלל הסוברים כסף ביחס לזהב נחשב "פירא", מכל מקום ביחס לעצמו - כאשר לוה כסף על מנת לשלם במטבעות של כסף, פשיטא שנחשבים הם כ"מטבע", זה כלפי זה, ולא פירא. [1151]

אם כן לא יתכן לאסור ללוות דינרי כסף בדינרי כסף, כי אפילו אם יתייקרו דינרי הכסף ביחס לדינרי זהב, בכל זאת יהיה מותר לו לשלם בדינרי כסף היות והוא משלם את אותו סכום של דינרי כסף שהוא לוה.

אלא פשיטא, דינר שאמר רבי יוחנן, דינר של זהב הוא. וכך אמר רבי יוחנן: אסור ללוות **דינר של זהב בדינר של זהב**. [1152]

ולמאן, לדעת מי דיבר רבי יוחנן?

אי, אם תאמר, **לשיטת בית הלל** אסר רבי יוחנן ללוות דינרי זהב בדינרי זהב.

זה אי אפשר לומר, **דהא אמרי** בית הלל: זהב **טבעא הוי** ביחס לכסף, כל שכן זהב "לגבי נפשיה".

אם כן, בודאי אין איסור ללוות דינרי זהב בדינרי זהב, שהרי אפילו אם יתייקרו דינרי זהב ביחס לדינרי כסף, יוכל לשלם לו את אותו סכום של דינרי זהב.

[1151] לגמרא פשוט שדינר של כסף לגבי נפשיה הוי טיבעא, אף על פי שיתכן ודינר של זהב הוי פירא לגבי נפשיה, כמבואר להלן. וטעם הדבר, כתבו בתוספות הרא"ש: היות ועיקר משא ומתן בכסף, אין יוקר וזול ניכר בו, ואינו נראה כריבית. [ראה להלן הערה 4]. וב"שיטה מקובצת" בשם הראב"ד כתב: היות ונאמר בתורה אצל מעשר שני: "וצרת הכסף", ובו שמין הקדשות כדכתיב: "כסף ערכך", אם כן אף לגבי פירי הוי טיבעא, כל שכן לגבי נפשיה. [וצריך תלמוד, שמא "כסף" היינו ממון ולא מתכת כסף]. וב"פני יהושע" כתב: חלוק חסרונו של כסף לדעת בית הלל, מחסרונו של זהב לדעת בית שמאי, כי כסף לבית הלל הוא "פירא" ביחס לזהב היות ואינו חשוב, אם כן ביחס עצמו פשיטא שהוי טיבעא, כי דבר חשוב הוא מצד עצמו, אך זהב לבית שמאי הוא "פירא" היות ואינו חריף, אם כן, אף ביחס לעצמו הוי "פירא".

[1152] ובדינר של זהב שייך לומר שנחשב "פירא" גם "לגבי נפשיה" - כאשר לווה מטבע זהב על מנת להחזיר מטבע של זהב, ראה לעיל מד ב הערה 15.

כי אין היוקר והזול תלויים בזהב, אלא בכסף, שהוא ה"פירא", ואם "יתייקר" הזהב, ייחשב הדבר שהכסף נעשה זול ביחס לזהב, אבל הזהב במקומו עומד.

אלא לאו, דברי רבי יוחנן שאסר ללוות דינרי זהב בדינרי זהב נאמרו לדעת **בית שמאי**, האומרים: זהב "פירא" הוא. [1153]

ולא רק ביחס לכסף נחשב זהב כ"פירא", אלא אפילו ביחס לפירות, וכן ביחס לעצמו.

ושמע מינה: רבי יוחנן הוא דאמר: אין מחללינן פירות על דינרי זהב, לדעת בית שמאי, היות ובית שמאי סוברים, לדעת רבי יוחנן, שזהב "פירא" הוא, אפילו לגבי פירות ממש. [1154]

ודחינן: **לא** תלמד מכאן שרבי יוחנן סובר בדעת בית שמאי, שאין מחללין פירות מעשר שני על דינרי זהב.

כי **לעולם אימא לך**, [באמת אפשר לומר]: **רבי יוחנן הוא דאמר מחללינן**, כי ביחס לפירות זהב הוא "טבעא". [1155]

ומה שאסר רבי יוחנן ללוות דינר בדינר, אינו משום דהוי "פירא", אלא ד**שאני הלואה** משום חומר איסור ריבית.

כיון דלענין מקח וממכר שויוהו רבנן כי פירא, כדתנן הזהב קונה את הכסף, **דאמרינן איהו ניהו**, הזהב, **דאוקיר וזיל** ביחס למטבע של כסף.

אם כן, **לגבי הלואה נמי** החמירו חכמים ואמרו: "**פירא**" **הוי**, ואסור ללוות דינר זהב בדינר זהב, שמא יוקירו מטבעות של זהב, ויבא לידי איסור ריבית. [1156]

מוסיפה הגמרא: אכן, **הכי נמי מסתברא** שרבי יוחנן הוא שאמר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא בחילול סלעין של כסף על דינרין של זהב, אבל פירות על דינרין דברי הכל מחללין.

[1153] לא שיסבור רבי יוחנן כבית שמאי, אלא רבי יוחנן אמר את הדין לפי שיטתם. אי נמי, רבי יוחנן סבר כמו משנתינו שזהב קונה את הכסף. [כלומר, כזקנותו של רבי, ומשנה דמעשר שני כילדותו, אבל לזקנותו סוברים בית הלל שזהב נחשב פירא לעומת מטבע, ראה לעיל מד ב הערה 34].

[1154] כי אם תאמר: לדעת בית שמאי מחללים פירות על זהב, אם כן זהב נחשב טיבעא, ביחס לפירות, והוא הדין ביחס לעצמו, כי אם נחשב הוא "פירא" לגבי נפשיה, על כרחך אתה אומר **שמהותו** פירא, אם כן אף ביחס לפירות הרי הוא פירא.

[1155] רבינו חננאל מה ב כתב בשם רב האי גאון שזהב נחשב כפירי לכל דבר, ואפילו לענין קנין חליפין, לא הוי מטבע אלא פירי ונקנה הוא בחליפין. ובתוספות הקשו: הלא מהסוגיא כאן ועוד דוכתי מוכח שמטבע זהב ביחס לעצמו דינו כמטבע ולא כפירי!? [ואף נסתפקו לענין הלכה, אם קיימא לן כילדותו של רבי או כזקנותו]. וכתבו: שמא בימי האמוראים היה זהב יוצא בהוצאה והוה טבעא, ובימי הגאון לא היה יוצא כלל, ולכך אמר שדהבא פירא הוא, וראה עוד דברי בעל המאור והמלחמות בזה.

[1156] כתבו התוספות: אם כן, אף לדברי בית הלל יש לאסור הלואת דינר כסף בדינר כסף. [ורבי יוחנן עצמו, דיבר בדינר של זהב, ואליבא דבית שמאי, כמו שהוכיחו התוספות. וברבינו חננאל משמע דלפי המסקנה, רבי יוחנן דיבר אליבא דבית הלל]. ולפי דברי תוספות הרא"ש [לעיל הערה 1] לדעת בית הלל, אין מקום לאיסור הלוואת דינר כסף בדינר כסף, וראה מה שהביא בזה ב"דבר יעקב" אות ה.

דהא **כי אתא רבין** מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יוחנן**: **אף על פי שאמרו** חכמים **אסור ללוות דינר בדינר**, **אבל מחללין** פירות **מעשר שני עליו**, על הדינר, כי משום חומר איסור ריבית אסור ללוות דינר בדינר, היות וסוף סוף יש לו שם "פרי" ביחס למטבע אחר, אבל ביחס לפירות ממש, מטבע הוא, ומותר לחלל את הפירות על הדינר.

ומסקינן: אכן, **שמע מינה** רבי יוחנן הוא דאמר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא בסלעין על דינרין, אבל פירות על דינרין דברי הכל מחללין.

וריש לקיש הוא דאמר: אף בפירות על דינרין מחלוקת.

תא שמע, כדברי רבי יוחנן, ממה ששנינו במשנה במעשר שני [פרק ב משנה ח]:

א. דינר כסף שוה קצ"ב פרוטות נחשת.

ב. "סלע" כסף שוה ארבעה "דינרים" שהם שני "שקלים".

הפורט סלע ממעות מעשר שני, מי שיש לו הרבה מעות [פרוטות] נחשת של מעשר שני, ורוצה הוא להחליפן בסלע כסף, כדי להקל על משאו בדרכו לירושלים.

בית שמאי אומרים: רשאי הוא להחליף **בכל הסלע מעות**.[1157]

ובית הלל אומרים: לא יחלל את כל פרוטותיו על הסלע, אלא את מחציתם, **בשקל** - חצי סלע, יפרוט את פרוטותיו ויחללם על **כסף**, **ובשקל** - חצי מן הפרוטות, לא יפרוט אלא ישאיר אותם **כמעות**, פרוטות, של נחשת.

וטעמם של בית הלל הוא: הרי בירושלים משתמשים בפרוטות נחשת כאשר קונים צרכי סעודה בכספי המעשר, ואם כולם יבואו לירושלים עם מטבעות של כסף, וירצו להחליפם אצל השולחני, בפרוטות נחשת, יגרום הדבר שהפרוטות יתייקרו, ונמצא מעשר שני נפסד.

[1157] א. רש"י. ובפשוטו, לדעת בית שמאי יכול הוא להחליף את כל פרוטות הנחשת בסלעים של כסף, ולדעת בית הלל אינו רשאי להחליף אלא חציין, וחצי מן הפרוטות יעלה לירושלים כדי שלא יתייקרו הפרוטות, אם ירוצו הכל אצל שולחני לפרוט. ואם יש לו פרוטות בשיעור סלע, יחלל מחציתם על מטבע של "שקל". אך לשון המשנה **בכל** הסלע מעות משמע שבין לבית שמאי ובין לבית הלל מחלל הוא את פרוטותיו על מטבע של סלע, אלא שלבית שמאי מחלל הוא על כל הסלע, כי את כל פרוטותיו הוא הופך לסלע כסף, ולבית הלל מחלל הוא את פרוטותיו על חצי מן הסלע - בערך של "שקל" - **וחצי מן הסלע** נשאר חולין, וצריך תלמוד. ב. רש"י לא פירש את טעמם של בית שמאי, משמע שלדעת בית שמאי יכול הוא לעשות כרצונו. אם כן, נמצא שבית שמאי מקילים ובית הלל מחמירים, וקשה: הרי בפרק ד של מסכת עדויות הובאו המחלוקות בהם בית שמאי מקילים ובית הלל מחמירים, ומחלוקת זאת לא מובאת שם, אלא בפרק א משנה ט, ומשמע שבית שמאי מחמירים!? [ראה מה שהובא ב"אוצר מפרשי התלמוד ציון 91]. ובריטב"א ובתוספות רבינו פרץ תירצו דהכא לא הוי אלא דין לכתחילה ותקנתא בלבד, על כן אין למנותם התם בהדי קולא וחומרא. ובתוספות [והר"ש משאנץ] פירשו: אף בית שמאי מחמירים, וסוברים שחייב הוא להחליף את הסלע, כי אם יחליף רק את מחציתם למטבעות כסף ואת מחצית הפרוטות ישאיר כמות שהן, יש לחשוש שהם יתעפשו בדרך קודם שיגיע לשם. [ועוד, אם יחליף רק את מחציתם, הרי יצטרך להחליף את המעות כמה פעמים ונמצא החנוני משתכר ומעשר מפסיד - ראה ביאור הדברים במהרש"א, ב"קיקיון דיונה" ו"בית יהודה" שהובאו דבריהם ב"אוצר מפרשי התלמוד"]. וראה עוד ביאור במחלוקת בית שמאי ובית הלל ב"שיטה מקובצת" בשם הראב"ד.

לפיכך, ישאו פרוטות עמהם לירושלים, כדי להוציאן בצרכי סעודתם כשיבואו לירושלים, וכאשר יכלו הפרוטות, יפרוט את מטבעות הכסף שבידו מעט מעט, ואז לא יתייקרו הפרוטות, היות ולא תיווצר דרישה מרובה לפרוטות של נחשת.

עתה מוכיחה הגמרא כדברי רבי יוחנן, ומקשה על ריש לקיש:

השתא אם מצאנו לדעת **בית שמאי** פירות **לגבי**, על, **פריטי** נחשת **מחללינן**, שהרי אם יש בידו פרוטות נחשת, שרוצה הוא לחללם על כסף, שמע מינה שמתחילה הותר לו לחלל את הפירות על פרוטות נחשת.

לגבי דהבא, שהוא חשוב הרבה יותר מן הנחשת, **מיבעיא**, פשיטא שיוכל לחלל פירות על מטבע של זהב, ותיקשי לריש לקיש!?

ודחינן: אין מכאן ראיה, כי אפשר לומר: **שאני פריטי** נחשת מדהבא, כי פרוטות נחשת כחן גדול, שהרי **באתרא דסגיין**, שהן יוצאות בהוצאה, **חריפי** פרוטות, ועדיפי בחריפותן אפילו ממטבעות של כסף.[1158]

על כן, לפרוטות נחשת יש שם של מטבע לענין חילול מעשר שני, אף על פי שהן "פירא" לענין מקח וממכר, אבל דינרי זהב דלא חריפי בהוצאה, הרי הם כ"פירא" אף לענין מעשר שני, אף על פי שחשיבותם גדולה מן הכסף ומן הנחשת.

לישנא אחרינא, **אמרי לה**, יש אומרים את מחלוקת **רבי יוחנן וריש לקיש** בלשון אחרת:

אחד מהם **אמר**: **מחלוקת** בית שמאי ובית הלל היא דוקא **בסלעין על דינרים**.

דבית שמאי סברי: נאמר [דברים יד כה]: "ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו". ולשון הכתוב: "**הכסף**" מיעוט הוא, ללמדך: ה**כסף** ה**ראשון** עליו חיללת את הפירות, אותו אתה צריך לצור בידך ולהוליך, **ולא** תחלל אותו כסף על **כסף שני**.

לפיכך, אין מחללים סלעים על דינרים, כי הסלעים הם "כסף ראשון", ואין מחללים ועושים מהם "כסף שני", ולקמן מפורש דאף סלעים על סלעים אין מחללים.

[1158] משמע שהמקשן והתרצן חולקין ביניהם אם לזהב יש יותר חשיבות כמטבע לעומת נחשת, או להיפך - לנחשת יש שם מטבע יותר מאשר לזהב. והנה לעיל [מד ב הערה 11] הובאה מחלוקת הראשונים אם זהב ביחס לנחשת נחשב טיבעא או פירא, ודוחק לומר שבדבר זה נחלקו המקשן והתרצן. וכתב ב"דבר יעקב" על פי הריטב"א שהשקלא וטריא כאן אינו אלא לגבי מעשר שני, אם יש להעדיף את מה שהוא מיקל במשאו, או שיש להעדיף את מה שקל יותר להוציאו בירושלים כדי לקנות מאכל ומשקה, אבל לענין משא ומתן, אין להוכיח מהסוגיא, לא לכאן ולא לכאן. וב"תורת חיים" [מד א] הוסיף: הרי בירושלים נחשת חריף לצאת יותר משאר מטבעות, ופשיטא דהוי טיבעא לענין מעשר שני, דרק לענין משא ומתן שייך לומר שהיות ויש מקומות שנחשת לא יוצא בהם על כן לא פלוג רבנן ובכל מקום הוי פירא ולא טיבעא. [וראה עוד ברש"ש, ב"חידושי רבינו חיים הלוי" ו"אבי עזרי" מעשר שני ח ז].

ובית הלל סברי: "כסף" מיותר כתוב בפרשה, [1159] ודרשינן: "**הכסף**" "**כסף**" **ריבה** הכתוב לצור בידו ולהעלות, **ואפילו כסף שני**. [1160]

אבל פירות על דינרין, דברי הכל, בין לבית שמאי, בין לבית הלל, **מחללינן, דאכתי "כסף ראשון" הוא**. [1161]

וחד משניהם [רבי יוחנן או ריש לקיש [1162]] **אמר: אף בפירות על דינרין** של זהב **נמי מחלוקת**.

בית שמאי סוברים: מטבע של זהב "פירא" הוא, ואין מחללים עליו סלעים של כסף, היות וטיבעא אפירא לא מחללינן, וכמו כן אין מחללים עליו פירות ממש, היות ופירא אפירא לא מחללינן.

ובית הלל סוברים: מטבע של זהב "טבעא" הוא, ואפשר לחלל עליו מעשר שני, בין פירות על דינרי זהב, ובין סלעים על דינרי זהב.

[1159] א. יש שפירשו: היה הכתוב יכול לומר "ונתתה בכסף, וצרת בידך" וגו', וממילא היינו מפרשים דקאי אכסף דלעיל מינה, ונמצא שתיבת "הכסף" מיותרת. [לא נאמר בפרשה "כסף" אלא "בכסף" או "הכסף"]. ב. בפשוטו בית שמאי ובית הלל דרשו שתי דרשות חלוקות; בית שמאי דורשים מלשון "**הכסף**" שבא למעט, ובית הלל דורשים ממה שנאמר "כסף" מיותר בפרשה, ובית שמאי לא למדו מיתור לשון כסף בפרשה, וכן משמע מפירוש רש"י. אלא דלפי זה לא נתפרש מה דורשים בית הלל ממה שכתוב "**הכסף**", ומה דורשים בית שמאי מיתור לשון "כסף" בפרשה. ובריטב"א כתב: דכולי עלמא דרשי "וצרת הכסף", דמיותר לדרשא, אלא דבית שמאי דרשי דלמיעוטא בא, ובית הלל דרשי דלרבות בא. ג. והנה, מחלוקת בית שמאי - שממעטים "כסף שני" מ"הכסף", ובית הלל - שמרבים "כסף שני" מאותו מקרא, צריכה תלמוד, כי אם מ"סברא חיצונית" יש לומר: כסף ראשון ולא כסף שני, אם כן מדוע צריכים בית שמאי לדרוש דבר זה ממיעוטא ד"הכסף"!? ואם מ"סברא חיצונית" יש לומר: כסף ראשון ואפילו כסף שני, אם כן מדוע צריכים בית הלל לדרוש דבר זה מריבויא דקרא!? וראה להלן מז ב שמ"וצרת הכסף" למדו **לרבות** כל דבר שנצרר ביד [לדעת רבי ישמעאל], או כל דבר שיש לו צורה [לדעת רבי עקיבא], ומבואר בתוספות [לעיל מד א סוף ד"ה אסימון] שדין זה נלמד מריבויא דקרא, ולא מסברא, וצריך תלמוד, הרי מריבויא דקרא ילפינן: כסף ראשון - ואפילו כסף שני, ומנין ללמוד גם לרבות כל הנצרר ביד, או כל שיש בו צורה!? וראה ב"ספרי" שלמדו מהא דכסף כסף ריבה, דלא בעינן דוקא מטבע כסף אלא הוא הדין מטבע זהב ונחשת. ובסמוך להך דרשא הובאה מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, ראה שם. וצריך תלמוד, אם כסף כסף ריבה מטבע זהב ונחשת, איך למדים מאותו ריבוי כל הנצרר ביד, או כל שיש בו צורה!? ויש מי שפירש את דברי בית הלל בסוגיין כך: מ"סברא חיצונית" כסף ראשון לאו דוקא והוא הדין נמי כסף שני, ובית שמאי למדו מדרשא ומיעוטא שאין מחללים על כסף שני. אמרו להם בית הלל: הלא כסף כסף אינו דרשא של מיעוטא אלא דרשא של ריבויא, אם כן אין ללמוד מכאן למעט כסף שני, **וממילא** כסף ראשון ואפילו כסף שני, וריבויא דקרא איצטריך לרבות כל דבר הנצרר ביד לדעת רבי ישמעאל, או על כל פנים כל דבר שיש בו צורה. [וממילא שמעת מינה דלא בעינן מטבע של כסף דוקא, והוא הדין נמי מטבע של זהב ושל נחשת]. וזהו מה שכתב רש"י: כסף יתירא כתיב בפרשה, כלומר אין דורשים כאן מיעוט מה"א ד"**הכסף**", היות ומסתבר לדרוש כאן ריבוי, שהרי כסף **יתירא** כתיב בפרשה. [ושוב נמצא שאין כאן פלוגתא בין רש"י וריטב"א בביאור פלוגתא דבית שמאי ובית הלל].

[1160] ראה ברמב"ן וברשב"א אם יש ללמוד מכאן שזהב הוי טיבעא ביחס לכסף, כילדותיה דרבי, ועל כן לא נחלקו בית שמאי ובית הלל, אלא מטעם כסף ראשון וכסף שני, או דלענין מקח וממכר יש לומר כזקנותיה דרבי, ושאני מעשר שני.

[1161] וזהב "טיבעא" הוא לכולי עלמא, ולא "פירא", שהרי אפילו לבית שמאי, מה שאין מחללים סלעים של כסף על דינרי זהב, הוא היות ואין מחללים כסף על כסף, ולא מחמת דהוי חילול טיבעא אפירי.

[1162] לפי מסקנת הגמרא בסוגיא הקודמת, יש להוכיח מדברי רבין, שרבי יוחנן סובר אליבא דבית שמאי, שמחללים פירות על דינרי זהב, ומה שהגמרא כאן לא עמדה על זה, הוא היות ובלא הכי נדחה ביאור זה, כדלקמן.

ותמהינן: **ולמאן דאמר סלעין על דינרין מחלוקת** ולא בפירות על דינרין, וסוברים בית שמאי: "הכסף" - כסף ראשון ולא כסף שני.

אם כן, **אדמיפלגי**, מדוע שנה התנא את מחלוקת בית שמאי ובית הלל **בסלעין על דינרין**, ויש מקום לטעות ולומר שטעמם של בית שמאי האוסרים לחלל הוא היות ומטבע זהב נחשב "פירא".

לפלגי בסלעין על סלעין, ששניהם של כסף,[1163] ויהיה ברור שבית שמאי אוסרים מטעם כסף ראשון ולא כסף שני!?

ומשנינן: **אי אפלגי בסלעין על סלעין**, אכן לא היה מקום לטעות בהבנת טעמם של בית שמאי.

אבל בדעת של בית הלל היה מקום לטעות, כי **הוה אמינא**: **הני מילי**, מה שהתירו בית הלל לחלל, הוא דוקא **בסלעין על סלעין**.

אבל בסלעין על דינרין, מודו להו בית הלל לבית שמאי, דדהבא לגבי כספא "פירא" הוי, ולא מחללינן טבעא אפירא.

קא משמע לן התנא, שיכול הוא לחלל לדעת בית הלל, אפילו סלעים על דינרים.[1164]

תא שמע, שאף לבית שמאי אין אומרים: כסף ראשון ולא כסף שני.

הפורט סלע של מעשר שני, מי שיש לו סלע של מעשר שני, ורוצה הוא להחליפו **בירושלים** בפרוטות של נחשת.

[1163] הקשו בתוספות הרא"ש: שמא מה שנקט התנא סלעין על דינרים ולא נקט סלעים על סלעים, הוא משום אורחא דמילתא, שאין דרך לחלל סלעים על סלעים!? ותירצו: פעמים שיש לו סלעים של חוץ לארץ, ורוצה הוא לחללם על סלעים של ארץ ישראל, היות וסלעים של ארץ ישראל חריפים לצאת בירושלים יותר מאשר סלעים אחרים. ועוד תירצו: פעמים שהוא בירושלים, ויש לו סלעים של מעשר שני בביתו, ורוצה לחללם על מעות שבידו.

[1164] בפשוטו, סלקא דעתך אמינא שדהבא לגבי כספא "פירא" הוי אליבא דכולי עלמא, ולא שרו בית הלל אלא סלעים על סלעים. וקא משמע לן הך מתניתין שני דברים: א. רשאי אדם לחלל מטבע על מטבע, ולא אמרינן "הכסף" - כסף ראשון ולא כסף שני. ב. אף סלעים על דינרים אפשר לחלל, ולא אמרינן הכא טיבעא אפירא לא מחללינן. - על פי ריטב"א. [ויש לדון אם משנה זו סוברת כילדותו של רבי, שכסף קונה את הזהב, ואם כן דינרי זהב על סלעים לא מחללינן, או שאף לזקנותו של רבי מותר לחלל סלעים על דינרים, כי כל המטבעות אינם אלא טיבעא ולא "פירא"].

[1165] א. על פי רש"י. משמע, בית שמאי מקילים ובית הלל מחמירים, ובתוספות תמהו על פירושו כי במסכת עדויות משמע שבית שמאי אינם מקילים. וכתבו התוספות [והר"ש משאנץ]: לדעת בית שמאי עליו להחליף את **כל** הסלע בפעם אחת, היות והשולחני נוטל שכר על כל החלפה שהוא עושה, ואם יחליף עתה רק את חצי הסלע בפרוטות ואת חציו בשקל כסף, ואחר כך יחזור ויחליף את השקל בפרוטות, הרי שכרו של השולחני כפול, ונמצא מעשר שני מפסיד. [ראה מהר"ם שי"ף]. ב. זה לשון רש"י: אם בא להחליף את **כל הסלעין** שבידו במעות, יחליף. משמע שיש בידו כמה סלעים להחלפה. [וכן כתב רש"י לעיל ד"ה ה"ג הפורט]. לפי זה אין מקום למה שהובא לעיל בשם התוספות, ולדברי התוספות צריך לומר שהמשנה מדברת במי שיש לו רק סלע אחד, ובכהאי גוונא בית שמאי אינם מקילים. [ואף על פי שכאשר יש לו כמה סלעים, בית הלל מחמירים ובית שמאי מקילים, מכל מקום בנידון המשנה, אינם מקילים. ראה יומא פ ב: כי אתשיל לעניין עוג מלך הבשן אתשיל].

בית שמאי אומרים: **בכל הסלע**, את כל הסלע, יכול הוא [1165] להחליף **למעות** [פרוטות] של נחשת.

ובית הלל אומרים: לא יחליף את כל הסלע בפרוטות של נחשת, שמא לא ישהה בעיר עד שיוציא את כולן, ויפקיד אותם בעיר עד שיבא שוב ברגל הבא, ובינתיים יתעפשו פרוטות הנחשת. [1166]

לפיכך, **בשקל**, חצי סלע, ישארו בידו מטבעות של **כסף**, **ובשקל** יפרוט **למעות** של נחשת.

עתה מוכיחה הגמרא שאפילו לדעת בית שמאי לא אמרינן: כסף ראשון ולא כסף שני:

השתא, אם **כספא לגבי פריטי** של נחשת **מחללינן**, **ולא אמרינן**: **כסף ראשון ולא כסף שני**.

לגבי דהבא דחשיב מיניה, **מי אמרינן**, וכי אטו אמרינן, **כסף ראשון ולא כסף שני**!? [1168]

[1167] **אמר**, דחה, **רבא**: וכי אטו מחילול מעשר שני **בירושלים קמותבת** [אתה מקשה]!?

הרי **שאני ירושלים**, **דכתיב ביה**, במעשר שני [דברים יד כו]: "**ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך**, **בבקר ובצאן** וביין ובשכר, ובכל אשר תשאלך נפשך, ואכלת שם לפני ה' אלוקיך", אם כן, יכול הוא לקנות מאכל ומשקה, אף על פי שאין מחללים טיבעא אפירא חוץ לירושלים, וכן יכול הוא לחלל בירושלים כסף ראשון על כסף שני, כדי לקנות בכסף השני מאכל ומשקה. [1169]

[1166] ואין לשאול, הרי יכול הוא לחזור ולהחליף את פרוטות הנחשת במטבעות של כסף!? כי אף זו אינה תקנת המעשר, שהרי בכל החלפה גובה השלחני את שכרו, ונמצא מעשר שני מפסיד חינם בכל החלפה והחלפה.

[1167] א. בודאי ידע המקשן שחלוק דין קניית פירות בירושלים מדין חילול חוץ לירושלים, שחוץ לירושלים עיקר החילול הוא פירות על מעות כדי להקל משאו, ובירושלים עיקר החילול הוא מעות על פירות כדי לאכלם, כמו שמפורש בתורה, אלא דסלקא דעתיה שלענין "כסף" ראשון ולא כסף שני אין לחלק ביניהם - תוספות. וראה ברשב"א שחלק על זה. [קא סלקא אדעתין שכסף ראשון ולא כסף שני, אינו מצוה דגברא - שצריך הוא להביא לירושלים את הכסף הראשון, אלא הוי דין מסויים בחילול - שאין כסף ראשון מתחלל על כסף שני, שאם לא תאמר כך, הרי לא קשה מידי מהיתר החילול בירושלים. ולפי המסקנה יש להסתפק אם קא משמע לן דהוי מצוה על הגברא להביא לירושלים דוקא את הכסף הראשון, או דאף דהוי דין מסויים בחילול, מכל מקום, כאשר נכנס לירושלים פקע איסור זה ויכול הוא לחלל מטבע על מטבע]. ב. לפי הסלקא דעתך, דירושלים וחוץ לירושלים שוים, צריך לומר דהא דקתני "בירושלים", אורחא דמילתא הוא, כי חוץ לירושלים דרך לחלל פרוטות על כסף להקל המשא, ובירושלים מחללים כסף על פרוטות לצרכי הוצאה - ריטב"א.

[1168] לא נתפרש מאי "קל וחומר" הוא; דלענין כסף ראשון ולא כסף שני שניהם שוים [ואדרבה, הרי "חשוב" הוא סברא להחשיבו יותר בטיבעא, אם כן, שמא נחשת דלא חשוב ולא חריף הוי כמו פירא לענין זה, ורק ביחס לכסף וזהב דחשיבי נימא כסף ראשון ולא כסף שני]. וב"דבר יעקב" פירש: אם אין איסור לחלל על כסף שני, מסלע של כסף על פרוטות נחשת, אף על פי שהכסף השני גרוע מן הראשון, כל שכן שאין איסור לחלל כסף על זהב, שהכסף השני חשוב ועדיף מהראשון. וראה ב"תורת חיים" [ובחידושים המיוחסים לריטב"א].

[1169] הקשו **התוספות**: והא אין קונים בכסף מעשר שני בירושלים כל דבר, ורק דבר שהוא פרי מפרי וגידולי קרקע קונים כדילפינן בעירובין כז ב מכלל ופרט וכלל, אם כן כיצד יתכן לרבות מהך קרא ד"ונתתה הכסף" כו' לפרוט סלע כסף בפרוטות נחשת!? ותירצו: דלא ממעטינן מכלל ופרט וכלל אלא מים ומלח, אבל לא פרוטה, דבפרוטה קונים בקר וצאן וכו' שהם פרי מפרי וגידולי קרקע. **והריטב"א** תירץ: בודאי כסף אינו "פרי מפרי וגידולי קרקע",

תא שמע, שאף חוץ לירושלים, מתירים בית שמאי לחלל מטבע על מטבע, ולא אמרינן: כסף ראשון ולא כסף שני: **הפורט סלע ממעות מעשר שני**, מי שמחליף מעות [פרוטות] נחשת בסלע של כסף.

בית שמאי אומרים: יכול הוא לפרוט **בכל הסלע מעות**.

ובית הלל אומרים: **בשקל**, בחצי סלע, יפרוט את המעות **לכסף**, **ובשקל** לא יפרוט אותם, וישאיר בידו **מעות** נחשת.

ומכאן יש ללמוד, שבין לדעת בית שמאי ובין לדעת בית הלל, מותר להחליף מטבע נחשת, שעליו חיללו פירות מעשר שני, במטבע כסף, ואין אומרים: כסף ראשון ולא כסף שני.

אלא, **דכולי עלמא**: "**הכסף כסף**" **ריבה**, **ואפילו כסף שני**. [1170]

אלא אי איתמר פלוגתא **דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש** במשנה זו, **הכי איתמר**, כך נשנתה מחלוקתם: [1171]

דף מה:

אחד מהם **אמר**: **מחלוקת** בית שמאי ובית הלל **בסלעין על דינרין** דוקא, **דבית שמאי סברי**: **גזרינן** (תחילת העמוד) **שמא ישהה** את **עליותיו** לרגל. [1172]

דאם הוא יתרגל לחללם על דינרי זהב, **זימנין**, **דלא מלו זוזי** [1173] **בדינרא** [לפעמים לא יהיו לו מספיק סלעים כדי לחללם על דינר זהב] **ולא מסיק להו**, הוא יתעכב מלהעלותם לירושלים, עד שיהיו לו בשנה הבאה פירות מעשר שני, שיחלל אותם על סלעים נוספים, ובצירוף מה שכבר בידו, יגיעו הסלעים לדמי דינר זהב.

על כן גזרו ואמרו: לא יחלל אדם את סלעיו על דינרי זהב.

והכי קא אמר רבא: כיון דרחמנא אמר: "ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך", על כרחו צריך להחליף את הכסף שהביא לירושלים בפרוטות, שבירושלים פרוטות חריפי טפי, והן צריכין לקנות דברים קלים שאי אפשר לקנותם בכסף. וראה עוד ברשב"א.

[1170] וההיא לישנא דפליגי בית שמאי ובית הלל אם ממעטינן כסף ראשון ולא כסף שני או לא, לא נאמרה כלל, וטעות הוא. אי נמי, אפשר שאמנם כך נתפרשה מחלוקתם, אך מה שאמרו כסף ראשון ולא כסף שני, אינו דין תורה, אלא מדרבנן שמא ישהה עליותיו, כדלקמן, וקרא אסמכתא בעלמא, ולא כמו דסלקא אדעתין מעיקרא דמדאורייתא ממש הוא - ריטב"א.

[1171] עתה חוזרת בה הגמרא גם מהאוקימתא הראשונה, שהעמדנו מחלוקת בית שמאי ובית הלל, אם כילדותו של רבי או כזקנותו - רשב"א.

[1172] ונמצא מתעכב **מלעלות לרגל** - רבינו חננאל. וראה ברש"י סוכה [מ ב ד"ה שמא יגדל - ישהם אצלו לגדל וולדות ונמצא **משהה מעשרותיו**, והתורה אמרה [דברים יד כב - כג]: "שנה שנה ואכלת". [וב"מצפה איתן" תמה: הא עובר נמי **בבל תאחר** כדאיתא בראש השנה ה ב!?]

[1173] **זוזי** הם דינרי כסף, והא דלא קאמר דלא מלו **סלעי** בדינרא, הוא משום שדינר זהב שוה לעשרים וחמשה דינרי כסף שהם ששה סלעים ודינר [כל סלע שוה ארבעה דינרי כסף], אם כן "מילוי" דינר זהב הוא בזוזי ולא בסלעי.

ובית הלל סברי: לא גזרינן, אין חשש, **שמא ישהה את עליותיו**, כאשר לא יהיו לו מספיק סלעים, כדי לחללם על דינר זהב.

דכי לא מלו נמי זוזי **בדינרא**, **אסוקי מסיק להו**, שהרי אין משאן של כמה סלעים כבד כל כך, וזה לא ימנע אותו מלעלות לרגל, ולהעלות את הסלעים שבידו לירושלים.

אבל בפירות על דינרין, **דברי הכל**, אף לדעת בית שמאי, **מחללינן**, ואין שום חשש בדבר, דאף אם לא יהיו לו אלא מעט פירות שלא יוכל לחללם על דינרי זהב, **כיון דמרקבי** [הפירות עשויים להרקב], **לא משהי להו**.

וחד [רבי יוחנן או ריש לקיש] **אמר**: **אפילו בפירות על דינרין נמי מחלוקת** בית שמאי ובית הלל.

בית שמאי סוברים: אף בפירות יש לחשוש, שמא ישהה אותם עד שיוכל לחללם על דינר זהב.

ובית הלל סוברים: אין חשש בדבר, לא בפירות ולא בדינרים.[1174]

ותמהינן: **בשלמא להך לישנא** אחרונה, **דאמרת דמדאורייתא משרא שרי**, לחלל סלעים על דינרים, **ורבנן הוא דגזרי ביה**.

היינו, אתי שפיר, **דקתני** המשנה בלשון: **יעשה ולא יעשה**, כמו ששנינו: בית שמאי אומרים: לא יעשה אדם סלעין דינרי זהב, ומשמע שבדיעבד חילולו חילול.

ולא נשנתה המשנה בלשון "חילול": אין סלעין מתחללים על דינרי זהב.

כי היות ואין כאן אלא גזירה דרבנן, על כן בדיעבד, אם עבר וחילל סלעים על דינרי זהב, נתפסה קדושת מעשר שני בדינרי הזהב, ומה שעשה עשוי.

אלא להך לישנא, **דאמרת דמדאורייתא פליגי**, וטעמם של בית שמאי הוא, היות ודהבא "פירא" הוא, וטיבעא אפירי לא מחללינן,[1175] או היות ודרשינן: כסף ראשון ולא כסף שני.

[1174] רש"י. וכתבו הריטב"א והר"ן: אין לפרש שלכולי עלמא זהב נחשב מטבע ביחס לכסף, כי לא מסתבר להעמיד משנה זו כילדותו של רבי. וצריך לומר שאף על פי שביחס למטבע כסף נחשב מטבע זהב כ"פירא" מכל מקום לענין חילול מעשה שני, כדי להקל את משאו, הקילו חכמים [בר"ן כתב שהוא משום ריבויא דהכסף כסף], והיות שביחס לפירות ממש, מטבע זהב נחשב טיבעא, על כן אף ביחס למטבע כסף הוא נחשב כטיבעא ומותר לחלל סלעים על דינרי זהב. וראה עוד בריטב"א שאפשר לפרש דעת מאן דאמר אף בפירות על דינרים מחלוקת, כדלעיל, שבית שמאי סוברים שדינר זהב נחשב "פירא" אף ביחס לפירות ממש וכזקנותו של רבי, ובית הלל סוברים כילדותו. וכתב בספר "דבר יעקב" שרש"י לשיטתו לא היה יכול לפרש כך, כי לדעת רש"י אסור מן התורה לחלל מטבע שנחשב טיבעא על מטבע שנחשב פירא, ואם כדברי ריטב"א שבית שמאי סוברים שאסור לחלל סלעים על דינרים היות והוי טיבעא על פירא, אם כן, אף ללישנא בתרא תיקשי: מחללין ואין מחללין מבעי ליה. וריטב"א לשיטתו שאין כאן אלא איסור דרבנן, ושפיר קתני יעשה ולא יעשה.

[1175] רש"י. משמע, שהאיסור לחלל מטבע כסף על מטבע זהב, לזקנותיה של רבי, הוא איסור תורה. אך בריטב"א [כאן ולעיל מד סוף עמוד ב, ראה בהערה שם] הביא שאין בחילול זה אלא איסור דרבנן, וקושיית הגמרא היא רק על לישנא אחרינא שבית שמאי אסרו את החילול משום כסף ראשון ולא כסף שני.

אם כן, **מחללינן ולא מחללינן** [1176] **מבעי ליה**, כי לשון "אין מתחללים" משמע שאף בדיעבד לא נתפסת קדושת מעשר שני בדינרי הזהב.

ואם אכן, מדין תורה אי אפשר לחלל סלעים על דינרי זהב, היה ראוי לשנות את המשנה בלשון "אין מתחללים", כדי שלא יבואו לטעות בדין זה!?

ומסקינן: אכן, **קשיא**, להנך לישני דמדאורייתא פליגי.

א. במגילת רות [ד ז] נאמר: "וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר, שלף איש נעלו ונתן לרעהו, וזאת התעודה בישראל. " ונאמר [שם ח] "ויאמר הגואל לבועז קנה לך [בועז קנה מן הגואל], וישלוף נעלו. "

ב. מפסוקים אלו למדו חכמים על "קנין סודר" ועל "חליפין".

"קנין סודר" היינו שמכר לו המוכר מכירה גמורה בדמים, ועדיין לא משך הקונה, ולא נתן מעות למוכר, ובאים הם לקיים דבר מכירתם על ידי קנין. קנין זה קרוי "קנין סודר" היות שבמסירת הסודר מזה לזה נתקיים הדבר - החפץ נקנה ללוקח, והוא נתחייב דמים למוכר.

"חליפין" היינו שמחליף כלי אחד בחפץ שכנגדו, ובמשיכת האחד נקנה משנהו לחבירו. [1177]

ג. בסוגיות הבאות יתבארו כמה פרטים בקניינים אלו: מה הוא החפץ שבו נעשה הקנין, מה קונים בקנין זה, מי מוסר למי את ה"סודר" שעל ידו חל הקנין וכו', כפי שיבואר להלן.

איתמר:

במשנתנו למדנו שאין מעות קונות, ואם נתן הקונה מעות למוכר, הוא לא קנה את הפירות, ויכולים הוא והמוכר לחזור בהם מן המקח.

וכאן נחלקו **רב ולוי**, האם אפשר לקנות במטבע - מעות, בתורת קנין, כדרך שקונים בסודר.

[1176] גירסת תוספות [סוכה מ ב] היא: **מתחללין ואין מתחללין** וכן משמע כאן ברש"י - "מצפה איתן".

[1177] א. גם "קנין סודר" קרוי "חליפין". ב. חליפי חפץ בחפץ קרויים גם "חליפי שוה בשוה"; ולהלן מז א בהערות יתבארו גדרי "קנין סודר" ו"חליפי שוה בשוה" ודינם.

[1178] כתבו בתוספות הרא"ש [מו א ד"ה ש"מ]: ובמה יש להכיר אם נתנו בתורת חליפין, או בתורת מטבע? מתוך לשון **רש"י** משמע, שצריך הוא לפרש, שכוונתו לקנות בתורת חליפין. **ונראה**, דאפילו בסתם כיון שנותן לו המטבע כדי להחזיר כדרך שרגילים לעשות בקנין סודר, אם כן ניכר בדעתו שרוצה שיהא בקנין סודר. והר**יב**"**ם** פירש דחליפין היינו כשאומר הלוקח: כך וכך מעות אלו בחפץ זה, ושניהם בעין, ונותן לו המעות, אז נקנה החפץ על ידם, אבל כשאומר לו: חפץ זה בכך וכך מעות, ובשעת נתינת המעות לא הזכיר קנין החפץ, אז הם דמים ולא חליפין, ראה שם.

אחד מהם [רב או לוי] **אמר**: **מטבע נעשה חליפין**, ואם נתן את המטבע בתורת חליפין, [1178] כיון שמשך זה את המעות נקנה החפץ לחבירו [1180] בכל מקום שהוא. [1179] **ואחד** מהם **אמר**: **אין מטבע נעשה חליפין**, ובסמוך מפורש טעמו.

[1179] ב"פני יהושע" כתב שעיקר מחלוקת רב ולוי היא ב"חליפין" של חפץ בחפץ, כמו הכא - מטבע תמורת מטבע. וב"אוצר מפרשי התלמוד" הביא שה"חתם סופר" כתב להיפך, שעיקר מחלוקתם היא בחליפין כעין סודר. [וזהו לשון "נעשה חליפין" הרגיל בדברי חז"ל, וכאילו אמר מטבע **נעשה** סודר]. ובדברי רש"י יש לשונות מחולפים בזה, ראה דבריו בד"ה מטבע וד"ה אקנויי ובקידושין כח א בפירוש המשנה]. ובחידושי רבי מאיר שמחה כתב שבחליפי שוה בשוה, שכמו שהלוקח צריך לחפץ זה, כך המוכר צריך לחפץ זה, ואינו ניכר ומובדל מי הוא הלוקח ומי הוא המוכר, נקרא כל אחד קונה. [ועל כן סובר רבינו תם (מו ב), שבחליפי שוה בשוה, מודה רב נחמן שפירות נעשים חליפין, היות ופירות נקנים בחליפין] **ראה שם**. ולפי זה, במטבע, שאינו נעשה חליפין ולא נקנה בחליפין, אין חילוק בין קנין סודר בעלמא לבין חליפי שוה בשוה, ובשניהם אין מטבע נעשה חליפין.

[1180] כך כתב רש"י, וכדעת רב להלן מז א, ולאו דוקא הוא, כי לדעת לוי [שם] המקנה נותן את הסודר לקונה, וכן בסוגיין, המקנה נותן את המטבע לקונה. [ולפי מה שכתבו תוספות בגיטין, (ראה להלן מז א הערה 22) שלדעת רש"י מודה לוי שקונים בכליו של קונה, אתי שפיר טפי].

[1181] ואין לומר שמאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין סובר כדעת רב נחמן האומר אין עושים חליפין אלא בכלי, ומטבע אינו כלי. כי אם כן מדוע נחלקו רב ולוי דוקא במטבע ולא בכל דבר שאינו כלי, אלא על כרחך, לכולי עלמא עושים חליפין **בכל המטלטלין**, ואין צורך דוקא בכלי, וכדעת רב ששת החולק על רב נחמן בזה [להלן מז א] - רש"י. נמצא, **ש"רש"י** סובר: מטבע אינו כלי, ולדעת רב נחמן פשיטא שאין מטבע נעשה חליפין, ופלוגתת רב ולוי אינה אלא כשיטת רב ששת הסובר שכל המטלטלים נעשים חליפין. [וכן משמע בלשון רבינו חננאל מז ב. במנא - לאפוקי מטבע]. ובה**תוספות** תמהו על דבריו: לא מסתבר שרב נחמן יחלוק על רב ולוי שהיו מראשוני האמוראים!? ועוד, הרי אף לדעת רב ששת, לא כל המטלטלים נעשים חליפין, אלא **או כלי או פירות**, ומטבע אינו פרי, כפי שהוכיחו התוספות, ואם אינו כלי, אף לדעת רב ששת לא יעשה מטבע חליפין!? על כן כתבו התוספות: מטבע נחשב "כלי" היות והוא ראוי לשקול בו משקלות ולתלות בצואר בתו לקישוט. **ויש אומרים**: מטבע נחשב כלי היות והוא יוצא בהוצאה וקונים בו כל דבר. [נפקא מינה בין שיטת התוספות לשיטת יש אומרים: מטבע שנפסלה ואינה יוצאת בהוצאה - "תרומת הכרי" שג ח]. ו**ברשב"א** כתב: לא אפיק רב נחמן אלא פירות ממש, שאין דומין כלל לנעל, שאין משתמשין בהן ונרקבין ונפסדין ואינן קיימים כנעל, אבל מטבע כעין נעל הוא, דראוי להשתמש בו לתלותו בצואר הבנות ולשקול בו משקלותיו, ואינו מתפסד כנעל, וכן כתב רבינו יצחק בעל התוספות, והיינו נמי דקאמר רב נחמן [מז א]: לא שנו אלא בכלי, אבל בפירות לא, ולא קאמר אבל מידי אחריני לא. [וראה עוד ב"קצות החושן" קצ ג שלשיטה זו: הנאת קבלת מתנה של "אדם חשוב" הויא ככלי). ו**במרדכי** [סימן תמט] כתב: מטבע בכלל מנא הוא דכל דבר הנעשה בידי אדם, הוא בכלל נעל, והנעשה בידים שמים הוא בכלל פירי. [וכן כתב בית יוסף קצה בשם בעל העיטור]. ב. בתוספות הקשו על מאן דאמר: מטבע נחשב כלי היות הוא יוצא בהוצאה, ממה שאמרו להלן מו א ש"פרוטות" - נחושת שלא הטביעו עליה צורה, כאסימון של כסף, נעשה חליפין, והרי אין ה"פרוטות" יוצאים בהוצאה, ואינם כלי!? והאחרונים [ראה בליקוטי רבי עקיבא איגר] תירצו שהסוגיא לקמן סוברת כרב ששת, שאף פירות נעשים חליפין. וב"מחנה אפרים" [קנין חליפין סימן ב] תירץ שהסוגיא לקמן מדברת בהחלפת פירות בתורת שיווי הדמים, ובכהאי גונא מודה רב נחמן לרב ששת, ראה בתוספות להלן מו ב. ובעצם קושיית התוספות, מבואר דסבירא להו שמה שאין ה"פרוטות" חסירות אלא הטבעת צורה [ראה תוספות מד א ד"ה הזהב], אינו נותן לה שם של כלי, עד שיטביעו בהן את צורת המטבע. ולא דמי לסברת התוספות שמטבע נחשב כלי היות **וראוי לנקוב אותו** ולתלות בצואר בתו [כלשון תוספות הרא"ש], כי חסרון הנקב אינו חסרון בעצם מהות החפצא, אבל כשחסרה צורת מטבע אין כאן מעלת "יוצא בהוצאה" ואין כאן כלי. וראה עוד בתוספות הרא"ש [מו ב ד"ה כיצד] שאף על פי שלענין טומאה אין מטבע נחשב כלי עד שיתוקן לשקול בו משקלות, מכל מקום לענין חליפין נחשב כל מטבע ככלי היות **וראוי** לשקול בו משקלות. וב"דבר יעקב" הביא מספר "באר יצחק" [חושן משפט ה ב] שלענין טומאה בעי כלי ממש ולענין חליפין סגי במה שראוי לשמש ככלי [וראה שבת קכג א תוספות ד"ה מדלענין].

אמר, פירש, **רב פפא**: **מאי טעמא דמאן דאמר: אין מטבע נעשה חליפין**? [1181] **משום דדעתיה** של מקנה **אצורתא**, על הצורה שהוטבעה במטבע, היות ואין המטבע חשוב אלא על ידי הצורה שהוטבעה בו. [1182]

וצורתא עבידא דבטלא, "צורה" הוא דבר שיכול להתבטל ולהשתנות, שהרי המלך יכול לפוסלה ולגזור לעשות צורה אחרת.

אם כן, יש לומר: כשם שאין עושים "חליפין" בדבר שאינו מסויים ושלם, כגון חצי אגוז וחצי רימון, כך אין מטבע נעשה חליפין, היות ודבר שיכול להתבטל אין לו חשיבות כדבר מסוים ושלם. [1184] [1183] **תנן** במשנתנו כמאן דאמר מטבע נעשה חליפין:

הזהב קונה את הכסף, מאי לאו אף [1185] **בחליפין** קונה מטבע זהב את מטבע הכסף, **ושמע מינה מטבע נעשה חליפין**.

[1182] רש"י. ויש שביארו דבר זה כך: אין דעתו לקבל את המטבע בתורת הערך שבמתכת שבו, אלא בתורת הערך שמתוסף בו בכך שהטביעו עליו את הצורה שהמלך קבע. וראה לעיל מד א בהערה 19.

[1183] א. כתב הריטב"א: האי טעמא, דעתיה אצורתא, שייך בכל מטבע, ואפילו בדינרי זהב, והיינו, דפרכינן עלה מדתנן הזהב קונה את הכסף, וזה ברור, ושלא כדברי רבינו האי ז"ל כתב שדינר זהב נעשה חליפין ונקנה בחליפין. ובחידושים המיוחסים לריטב"א כתב: הכא סבירא לן דאין מטבע נקנה בחליפין כשם שאינו נעשה חליפין, וזו היא הפירכא מהא דזהב קונה את הכסף, איך כסף נקנה בחליפין, אבל הא דזהב קונה בחליפין, לא קשה דהא "פירא" הוא. **וראה ברבינו חננאל**. ב. כתב הר"ן: לא אמרו "דעתיה אצורתא" אלא כשהוא מקבלו בתורת חליפין, שכיון שהוא מקפיד בהן ורוצה אותם בעין איכא למימר דדעתיה אצורתא, אבל היכא שהוא מקבלו בתורת דמים לא אמרינן דעתא אצורתא, שאם לא תאמר כן, היאך קרקע נקנית בכסף, ואשה היאך מתקדשת בו, נימא בכולהו דעתא אצורתא, אלא על כרחך, כמו שכתבנו. ובספר "דבר יעקב" ביאר דבריו: נדר קנין חליפין הוא קבלת דבר חשוב, לפיכך, היות ועשויה הצורה להתבטל, אינו גומר בדעתו לקנות ולהקנות, אך נדר קנין כסף הוא קבלת שיווי הדבר, ואם יש כאן שוה פרוטה לא איכפת לן ביטול הצורה. ג. אף על פי שלענין תורת דמים לא אמרינן דעתא אצורתא, מכל מקום אין לומר: אם נתן מטבע בתורת חליפין כדי לקנות שדה, תהיה השדה קנויה לו בקנין כסף [ככל העושה קנין המועיל עם קנין שאינו מועיל, שאף על פי שכוונתו לקנין שאינו מועיל קונה הוא בקנין המועיל]. וטעם הדבר: היות וגילה דעתו שהוא מקפיד בהן ורוצה אותם בעין, שוב לא נאמר שאין דעתו אצורתא, כמו שכתב הר"ן. ועוד, קנין כסף אינו מועיל אלא כאשר התכוין לקנות בקנין כסף דוקא כמו שכתב ב"קהילות יעקב" [קידושין סוף סימן א]. וב"חלקת יואב" [חושן משפט סימן יח] כתב שהמתכוון לקנין חליפין אינו קונה בקנין כסף, ראה שם טעמו של דבר.

[1184] רש"י. וה**רשב"א** כתב: כיון שצורת המטבע עשויה להתבטל, על כן הרי המטבע כדבר שאין גופו ממון, והרי המטבע כשטר שאינו נעשה חליפין ואינו נקנה בחליפין [ראה תוספות בבא קמא יד ב ד"ה עבדים דצריך עיון אם שטר נקנה בחליפין וברשב"ם בבא בתרא קנ ב ד"ה אמר נכסי לפלניא משמע ששטר נקנה בחליפין]. **וב<u>ריטב"א</u>** כתב: לדעת רב נחמן אין צריך כלי ממש וסגי במה שהוא דבר המתקיים כנעל [ראה בהערה לעיל בשם הרשב"א], ומה שאמרו דעתיה אצורתא ועבידא דבטלה היינו דחשיב כדבר שאינו מתקיים לרב נחמן, ואף לרב ששת דלא דריש מה נעל כלי, ומכשר פירי בחליפין, אפשר דסבירא ליה דמכל מקום דומיא דנעל בעינן שאין ביטול לענייני. ושיהא חשיבותו מחמת עצמו. וב**חינוך** [מצוה שלו] כתב: על מה שאינו דבר קיים אין לב הבריות סומך בו לקנות בו. [ומשמע מדבריו, שטעם זה שייך גם לענין שמטבע לא נקנה בחליפין, ראה להלן].

[1185] בודאי גם עתה היה פשוט לגמרא, שהמשנה מדברת גם במקח וממכר ו"בדמים", שהרי את הסיפא: הכסף אינו קונה את הזהב, אי אפשר לפרש בתורת חליפין, כמו שמוכיחה הגמרא לקמן, אלא דקא סלקא דעתין: זהב קונה את הכסף, בין בחליפין בין בדמים, אך כסף אינו קונה את הזהב מיירי רק בדמים - תוספות.

ודחינן: **לא** בתורת חליפין קונה הזהב את הכסף, אלא **ב**תורת **דמים** בלבד, כלומר, אין הכסף נקנה לבעל הזהב כחליפין של הזהב, אלא היות וזהב "פירא" הוא ביחס לכסף, על כן משיכת הזהב קונה את הכסף, בתורת חיוב תשלומין על הזהב.

ותמהינן: **אי הכי**, לדבריך, שהמשנה לא דיברה בחליפין אלא בדמים.

מדוע נשנית המשנה בלשון: **הזהב** "**קונה**" **את הכסף**, הרי לשון זו לא שייכת אלא כאשר על ידי משיכת הזהב, קנה בעל הזהב את הכסף בכל מקום שהוא, ונעשה עליו בעלים גמור. [1186] ולדבריך, הזהב **מחייב** את הכסף **מבעי ליה** למיתני!?

הרי על ידי משיכת הזהב נתחייב בעל הכסף לשלם עבור הזהב שהוא משך; אין כאן "קנין" של בעל הזהב, בעצם מטבעות הכסף, אלא רק "התחייבות" שמוטלת על בעל הכסף, לשלם על הזהב שהוא קנה.

ומשנינן: אכן, **תני הזהב מחייב** את הכסף, כלומר "קונה" במשנתנו לאו דוקא קנין גמור, אלא התחייבות על הגברא, לשלם את מטבעות הכסף בתמורה לזהב שהוא משך. [1187]

והכי נמי מסתברא שבתורת דמים שנינו: הזהב קונה את הכסף, ולא בתורת חליפין, ואי אפשר להוכיח מן המשנה אם מטבע נעשה חליפין או לא.

מדקתני סיפא דמתניתין: **הכסף אינו קונה את הזהב**, וכאן בודאי מדובר בדמים ולא בחליפין.

כי **אי אמרת בשלמא** משנתנו **בדמים** עוסקת, **היינו**, אתי שפיר, **דאמרינן**: **דהבא** נחשב **פירא וכספא** נחשב **טבעא**, **וטבעא** את ה**פירא לא קני**, שהרי מעות אינם קונות את המטלטלין.

אלא אי אמרת בחליפין עוסקת משנתנו, **תרוייהו לקנו אהדדי**, כשם שמטבע זהב נעשה חליפין לקנות את הכסף, כך יעשה מטבע כסף חליפין לקנות את הזהב, ומדוע שנינו: אין הכסף קונה את הזהב!?

אלא, שמע מינה, אין משנתנו עוסקת בחליפין, אלא בדמים. [1188]

[1186] אין לשון קנין גמור אלא כשקנה דבר מסויים - ריטב"א [מד א] וכעין זה בחינוך [שלו] וברש"י כתוב: אין לשון הזה נופל אלא בדבר שהוא בעין. [והכא, אפילו אם הם בעין, הוה ליה כאינו בעין, היות ואין כאן אלא חוב בעלמא אכתפא דגברא].

[1187] ומשני **תני מחייב**, אינו מגיה המשנה אלא קונה פירושו מחייב - תוספות. [וראה ב"פני יהושע" שגם לפי המקשן צריך לפרש כן].

[1188] מעיקרא קא סלקא דעתין, דאף על גב דסיפא מיירי בדמים בלבד, אבל רישא מיירי בין בדמים בין בחליפין [כמו שנתבאר בהערה לעיל], והשתא מסקינן דכשם שסיפא לא מיירי אלא בדמים, כך רישא מיירי בדמים בלבד, דמסתמא רישא דומיא דסיפא הוא - ריטב"א. וכתבו בתוספות רבינו פרץ: לשון "הכי נמי מסתברא" משמע שאין זו קושיא גמורה, היות ואפשר לתרץ רישא בין בתורת חליפין בין בתורת דמים וסיפא בתורת דמים בלבד, ומכל מקום הכי נמי מסתברא דמשמע סיפא דומיא דרישא.

ועוד ראיה, שמשנתנו עוסקת בדמים ולא בחליפין, **דתניא** בברייתא המפרשת את משנתנו: [1189]

הכסף אינו קונה את הזהב, כיצד?

מכר בעל הכסף **לו**, לבעל הזהב, **עשרים וחמשה דינר של כסף**, [1190] **בדינר** אחד **של זהב**, **אף על פי שמשך** בעל הזהב **את הכסף**, **לא קנה**, ויכולים הם לחזור בהם, **עד שימשוך את הזהב**.

והרי, **אי אמרת בשלמא** הזהב קונה את הכסף **בדמים** מיירי, **משום הכי לא קני** כסף את הזהב, כי מטבע כסף, טיבעא הוא ביחס למטבע זהב, וטיבעא אינו קונה "פירא".

אלא אי אמרת הזהב קונה את הכסף **בחליפין**, **נקני** נמי כסף לזהב!?

כי כשם שמטבע זהב נעשה חליפין לקנות את הכסף, כך מטבע כסף יעשה חליפין לקנות את הזהב, ומדוע לא קנה את הזהב במשיכת הכסף!? [1191]

ותמהינן: **אלא מאי**, במה עוסקת הברייתא לדעתך, וכי אטו **בדמים** היא עוסקת?

אי הכי, אם כדבריך שבדמים עוסקת הברייתא, **אימא רישא** דברייתא:

הזהב קונה את הכסף, כיצד?

מכר לו דינר אחד **של זהב**, **בעשרים וחמשה דינרים של כסף**, **כיון**, מיד כ**שמשך את** דינר **הזהב נקנה הכסף** [דינרי הכסף] **בכל מקום שהוא**. קא סלקא דעתין: "בכל מקום שהוא", היינו, בכל מקום בעולם, בו נמצאים מטבעות הכסף, הרי הם נקנים לבעל הזהב.

אם כן, **אי אמרת בשלמא**, הברייתא מדברת **בחליפין**, **היינו**, אתי שפיר, **דקתני**: **נקנה** כסף **בכל מקום שהוא**, כי על ידי משיכת הזהב, קנה בעל הזהב את הכסף וזכה בו, אף על פי שלא משך אותו ואינו נמצא לפנינו.

אלא אי אמרת הברייתא מדברת **בדמים**, אם כן, **האי**, וכי אטו **נקנה הכסף בכל מקום שהוא**!? [1192]

[1189] ראה בתוספתא ג ז.

[1190] זהו שויו של דינר זהב כאשר אין דינרי הכסף מתייקרים או יורדים בערכם, כדאיתא לעיל מד ב.

[1191] הקשו הראשונים: איזו תוספת ראיה מצאה הגמרא בברייתא זו, יותר ממה שהוכיחה הגמרא מן המשנה!? ותירצו **תוספות והרשב"א**: מלשון הברייתא: לא קנה עד שימשוך, משמע דאי אפשר לקנות **אלא** במשיכת הזהב, אבל ממשנתינו אין הכרח לכך, כי אמנם שנינו: הכסף אינו קונה את הזהב, אבל הרי אפשר לפרש זאת בדמים ולא בחליפין. אמנם מלשון **רש"י** משמע שכל הראיה מן הברייתא היא, שהמשנה עוסקת בדמים ולא בחליפין. [וכך נתפרש בפנים]. וכתב **הריטב"א**: דרך הברייתא לפרש ולברר, ואם אכן מדובר בחליפין, היה התנא מפרש דהא דקתני והכסף אינו קונה את הזהב, הוא דוקא בתורת דמים ולא בחליפין. [וכן כתבו בתוספות רבינו פרץ].

[1192] כלומר, אי אמרת בשלמא, **אף** בחליפין, היינו דקתני נקנה כסף בכל מקום שהוא, דלענין חליפין מיהת נקנה לגמרי בכל מקום שהוא, אלא אי אמרת בדמים **דוקא** איירי מתניתין, **מאי** נקנה כסף בכל מקום שהוא - ריטב"א.

הרי משיכת הזהב אינה מקנה את המעות לבעל הזהב, אלא חיוב גברא יש על בעל הכסף, שמחוייב הוא לתת לבעל הזהב את תמורתו, **ונתחייב גברא מיבעי ליה** למיתני!?[1193]

אמר רב אשי: לעולם מדובר **בדמים** ונתחייב גברא לשלם את הכסף.

ומאי בכל מקום שהוא דקתני? לאו בכל מקום שבו נמצא הכסף, אלא **כמות שהוא**, הגברא התחייב לתת את הכסף, **כדאמר ליה**, כמו שהתנה בעל הזהב עם בעל הכסף.

כיצד? **אי אמר ליה** בעל הכסף **מארנקי חדשה**, סלעים חדשים, **יהבינא לך** [אתן לך], חייב הוא לתת לו דוקא סלעים חדשים, **ולא מצי יהיב ליה מארנקי ישנה** [סלעים ישנים].

ואף על גב דסלעים ישנים **עדיפי מינייהו**, מסלעים חדשים, [1194] מכל מקום עליו לתת לו סלעים חדשים כמו שהוא התחייב לתת.

ומאי טעמא, מחוייב הוא לתת סלעים חדשים, הלא הישנים מעולים מן החדשים!? **משום דאמר ליה**: לי עדיף מטבעות חדשים דוקא, כי **לישנן קא בעינא להו**, רוצה אני להניחם אצלי זמן מרובה, ונוח לי בחדשים, כדי שלא יהיו שחורים יותר מדאי, כאשר אניח אותם אצלי זמן רב. [1195] **אמר רב פפא: אפילו למאן דאמר: אין מטבע נעשה חליפין, מיעבד הוא דלא עביד חליפין**, אבל **אקנויי, מיקנו בחליפין**. כלומר, אפילו מי שסובר: אי אפשר לפעול קניין חליפין על ידי מטבע, מכל מקום, מודה הוא שאפשר לקנות מטבע על ידי סודר. [1197] [1196] ורואיה לכך: **מידי דהוה אפירא לרב נחמן**.

[1193] אין שייך לתרץ כאן: תני נתחייב, כדמשני לעיל, דהכא לא דייקינן מלשון "נקנה" אלא מלשון "כל מקום שהוא" - תוספות שאנץ.

[1194] רבינו חננאל. [בר"ן כתוב שהחדשים שוים יותר, **ראה שם**].

[1195] א. רש"י. [ובמאירי כתוב שישנים אינם משחירים כל כך כשיצניעם ויניחם זמן מרובה, ומפרש שהלוקח התנה לקבל ישנות]. ובערוך כתב שחדשים עדיפי להצניעם בקרקע, היות ועדיין לא נתחסרו ביושנם. ב. משמע דאם אין לו טענה מדוע רוצה בדוקא מטבע זה ולא אחר, אין שומעין לו [ראה בר"ן]. ג. כתב הריטב"א: המוכר סחורה, נותן לו מעות, ומאותה מטבע שהתנו ביניהם, ואינו יכול לתת לו מטבע אחר, כל שכן שאינו יכול לתת לו שוה כסף, וכן בדין דאנן סהדי שאין זה מוכר מטלטליו וסחורתו על דעת שיקבל קרקע או סובין, כך היה אומר מורי הרב, ומסוגיא דידן ראיה לדבריו. וב"קצות החושן" [סימן קא ס"ק ג] כתב שתוספות [לעיל יד א] חולקים על דברי הריטב"א וסוברים שיכול לשלם לו בדברים אחרים. אך ב"טבעת החושן" שם כתב שדברי תוספות הנ"ל הם לפי השיטות שגם בעל חוב יכול לסלק את המלוה בשוה כסף, אבל לדידן שאם יש לו מעות מחוייב הוא לתת לו מעות, כי על דעת שיפרענו מעות הלוהו, הוא הדין נמי במכר, יש אומדנא שכוונתו היתה על מנת שיתן לו מעות, וכדברי הריטב"א. וראה עוד בחידושי הגרנ"ט סימן קס.

[1196] כתב הרשב"א: מה שאמר רב פפא לעיל, דדעתיה אצורתא וכו', אינו מתאים עם דברי רב פפא כאן, כי טעם זה שייך גם לענין קניית מטבע בחליפין, ולא נאמרו דברי רב פפא לעיל, אלא לאחר מסקנת הסוגיא לקמן, שכשם שאין מטבע נעשה חליפין, כך אין מטבע נקנה בחליפין. והנה, לדעת הרשב"א, דעתיה אצורתא וכו' היינו משום דהוו כאותיות שאינם נעשין חליפין ולא נקנות בחליפין, ואכן טעם זה שייך גם לענין הא דאין מטבע נקנה בחליפין. אבל לפי דברי רש"י, שמטבע נחשב דבר שאינו מסויים, היה אפשר לומר שאין טעם זה שייך אלא לענין הדבר הקונה, ולא לענין הדבר הנקנה, ודבר שאינו מסויים נקנה בחליפין. אמנם הרשב"א סובר שלשיטת רש"י

הרי **פירא לרב נחמן**, **לאו**, **אף על גב דאינהו**, פירי, **לא עבדי חליפין**, לא עושים בהם קנין חליפין.

מכל מקום, **אקנויי מקנו בחליפין**.

טבעא נמי, **לא שנא** מפירא, וכשם שפירא נקנים בחליפין כך טיבעא נקנה בחליפין, אף על פי שאינם נעשים חליפין, לקנות בהם דבר אחר. [1198]

מיתיבי ממשנה [מעשר שני פרק ד משנה ה]: א. הפודה מעשר שני שלו מוסיף חומש על שויו של המעשר שנאמר [ויקרא כז לא]: "אם גאל יגאל איש ממעשרו, חמישיתו יוסף עליו".

ב. הפודה מעשר שני של אחרים, פודה את המעשר בשויו ואינו מוסיף חומש, שהרי נאמר [שם]: "ממעשרו" - על מעשר שלו הוא מוסיף חומש ולא על של אחרים.

ג. מותר להערים בפדיון זה, להקנות את פירותיו לאחרים, ולפדותם בלא חומש. [1199]

אדם **שהיה עומד בגורן** של פירות מעשר שני, ורוצה הוא לפדות את פירותיו בלא להוסיף חומש, **ואין בידו מעות** כדי לתת אותם לחבירו, ויחזור חבירו ויפדה את הפירות בלא חומש.

אומר לחבירו [1201]: **הרי פירות הללו נתונים לך במתנה**. [1200]

אין קונים דבר שאינו מסויים בחליפין, וכן כתב ב"מחנה אפרים" [קנין חליפין סימן ג] בדעת רש"י, וכן הוא להדיא בשו"ת רשב"א סימן אלף קד שדבר שאינו מסויים אינו נקנה בחליפין. וראה עוד בחידושים המיוחסים לריטב"א ובתוספות להלן מו ב ד"ה ולרב נחמן. ובתוספות הרא"ש [מו א ד"ה שמע מינה] כתבו שאין מטבע נקנה בחליפין היות והוא דבר שאין בו ממש ואין קנין סודר נתפס בו כדאיתא בבבא בתרא ג א. ובהא דאין מטבע נעשה חליפין כתבו [מז א ד"ה ולוי] דהוא משום דלא הוי דבר מסויים.

[1197]כתב רש"י: אקנויי מיקנו בחליפין - קנין סודר או מטלטלין, שכנגדו קונה אותו בחליפין. משמע, שרב פפא דיבר בין ב"קנין סודר", בין ב"חליפין" - שמחליף חפץ בחפץ "שוה בשוה", ראה לעיל הערה 9. והנה להלן מוכיחה הגמרא שאין קנין סודר קונה מטבע, ואם יש מקום לחלק בין "קנין סודר" לבין חליפין של "שוה בשוה", מנין לנו שבחליפין אלו אין מטבע נעשה חליפין!? ולדברי רבי מאיר שמחה [שהובא בהערה שם] אתי שפיר, כי אין מעלה לחליפי שוה בשוה אלא אם תימצי לומר שמטבע נקנה בחליפין למרות שאינו נעשה חליפין.

[1198]הקשה רבי עקיבא איגר: כיצד ניתן ללמוד דין מטבע אליבא דרב ששת, מדין פירי אליבא דרב נחמן, הלא לרב נחמן יש ריבוי מיוחד: "לקיים כל דבר" - שאף מה שאינו נעשה חליפין, מכל מקום הרי הוא נקנה בחליפין, אבל לרב ששת "לקיים כל דבר" מלמד שפירות נעשים חליפין, ואין ריבוי מיוחד ש"נקנה" עדיף מ"נעשה"!? ותירץ: לא מצינו שרב ששת יחמיר יותר מרב נחמן לענין חליפין, ומסתברא שכל מה שמועיל לחליפין אליבא דרב נחמן, הוא הדין נמי אליבא דרב ששת. [אלא דלרב ששת הוא מסברא ולא מדרשא].

[1199]ב"שער הציונים" על משנה זו [בהוצאת זכר חנוך] הביא "תבואת שור" פסחים כא הסובר שאין מערימין במעשר שני אלא בזמן הזה שחיובו דרבנן, ו"מקור חיים" תמח יא חולק וסובר שאף בדאורייתא שרי. והביא מה שאמרו בירושלמי דהא דשרי להערים במעשר שני הוא היות וכתוב בו ברכה.

[1200]א. שיטת הרמב"ן [הובאה בריטב"א מז ב ד"ה דבר תורה] שלדעת רבי יוחנן אין משיכה קונה אפילו כשרוצה לתת מתנה [ואי אפשר לקנות על ידי מתן מעות], ורק בחליפין או קנין חצר או באגב אפשר לקנות. ולפי דבריו יש לתמוה, איך הקנה בעל הפירות את פירותיו לחבירו!? ולמאן דאמר: קנין דרבנן מהני לדאורייתא, דמשום הפקר בין דין הפקר, נחשב ממונו מן התורה, יש לישב דהכא מהני מתנתו אחרי שתיקנו חכמים משיכה [ראה שו"ת רבי עקיבא איגר רכב כא ו"מחנה אפרים" קנין משיכה ב] וכן למאן דאמר: כל שנטלו בתוך ידו וכיון לקנותו, מודה הרמב"ן שקנאו, יש לומר דמיירי באופן שנטל את הפירות בתוך ידו ממש [ראה בהשמטות ל"מחנה אפרים"

דף מו.

וחוזר הראשון **ואומר**: **הרי הן**, פירות הללו, **מחוללין על מעות** חולין **שיש לי בבית**, ואינו מוסיף חומש, היות ואין הפירות שלו בשעת הפדיון.

ודייקינן: **טעמא**, הא דנותן לו את הפירות, הוא משום **דאין בידו מעות**.

משמע, **הא אם יש בידו**, בגורן, **מעות**, **ליקני להו**, את המעות, **לאידך**, לחבירו, **במשיכה**,

[1202] **ופריק** [יפדה] את הפירות שברשותו, **דהכי**, להקנות לחבירו מעות, **עדיף** מאשר להקנות לו את הפירות, **דהוה ליה**, חבירו, **נכרי** לגבי המעשר, ואינו מחוייב להוסיף חומש. [1203]

ואי אמרת: **מטבע נקנה בחליפין**, מדוע מקנה בעל הפירות לחבירו את הפירות שבגורן, הרי יכול הוא להקנות לו את המעות!?

ואף שאין המעות בידו, **ניקנו ליה מעות להיאך אגב סודר** [שיקנה לו את המעות בקנין סודר] בכל מקום שהם, **ויחזור חבירו לפרוק**, לפדות, את המעשר, במעות אלו, בלא חומש!?

אלא, שמע מינה ממשנה זו, אין מטבע נקנה בחליפין.

ודחינן: לעולם, מטבע נקנה בחליפין, ומה שאינו מקנה לו את המטבעות אגב סודר, הוא כגון **דלית ליה סודר** בגורן. [1204]

שם, ב"קצות החושן" קצח א, קצד ד וב"דברי יחזקאל ס א. וב"משובב נתיבות" סימן ע סוף ס"ק ל כתב שהגבהה מועילה מן התורה לכולי עלמא. אך ברמב"ם ובראשונים בקידושין כה ב מבואר שהגבהה גם היא מדרבנן לדעת רבי יוחנן]. ב. לדעת רבי מאיר מעשר שני "ממון גבוה" הוא ואי אפשר לתת אותו במתנה [קידושין נד ב], אם כן משנה זו מדברת באופן שנתן את הפירות לחבירו כאשר הם עדיין טבל, או כדעת רבי יהודה הסובר: מעשר שני ממון הדיוט הוא - רמב"ם בפירוש המשנה. וראה ב"בית הלוי" [א כז יא] שאף על פי שחוץ לירושלים מודה רבי יהודה שמעשר שני ממון גבוה הוא [לדעת רש"י סנהדרין קיב והרמב"ם], מכל מקום היות ויכול הוא להביאם לירושלים חל הקנין גם בגבולים. ובתוספות הרא"ש מפרש משנה זו כרבי מאיר ובשעה שכבר נעשו הפירות מעשר שני [ראה בדבריו ד"ה דלית ליה סודר (א)] וכתב ב"בית הלוי" [שם ס"ק ז] שצריך לומר לדעתו שאף לרבי מאיר אפשר לתת מעשר שני במתנה לענין שיצאו מרשות נותן, ובקידושין [נד ב] אמרו שאי אפשר לתת מתנה לענין שיתחייב המקבל חומש.

[1201] שהוא אוהבו, ויודע בו שאינו עושה אלא כדי להפטר מן החומש, וסומך עליו שהוא יחזיר לו אחר כך את הפירות.

[1202] "משיכה" לאו דוקא, אלא - "**הגבהה**", שהרי דברים שדרך להגביה אותם לא נקנין אלא במשיכה, כמו שאמרו בבבא בתרא פו א [ראה שם בשיטה מקובצת בשם תוספי הרא"ש], ובפרט לפי מה שסלקא אדעתין דמיירי בגורן שלו, דלא שייך משיכה אלא הגבהה - "פורת יוסף".

[1203] ואין זה נראה כל כך כמערים להפטר מן החומש. יש שפירשו בטעם הדבר, שלתת מעות למי שאכן הוא נכרי, אינו נראה כערמה כמו לתת את הפירות **ולהפוך את עצמו** לנכרי. וב"חזון איש" [מעשרות ז כג] כתב: הא דאמר דנתינת מעות עדיף אינו משום דבנותן לו המעות במתנה הנכרי הוא הפודה, אלא טפי ניכרת ההערמה בנתינת פירות, שהכל יודעין שסופו להחזיר לו הפירות, וכשמשאיר לו הפירות, הדבר ניכר, אבל כשנותן לו המעות אין הדבר מפורסם אם החזיר או לקחם, ואף אם מחזיר אין הדבר ניכר, דאפשר שאין המקבל עולה לירושלים והנותן עולה, ולכך נותן לו לאכלם בירושלים. [ולא משום הערמת החומש קיבל את המעות והחזירן].

[1204] א. כתב **הריטב"א**: פירוש שאין לו סודר כלל, ואפילו מושאל, והיינו דאמרינן להלן איכפל תנא לאשמעינן גברא ערטילאי [ערום ממש כמו שכתב רש"י וכעין זה ברבינו חננאל], ושמע מינה שאם היה לו סודר שאול קונין

כל המטלטלין נקנים "אגב קרקע", שאם הקנה לחבירו קרקע בכסף, שטר או חזקה, יכול הוא להקנות לו אגב הקרקע את המטלטלים, ואינו צריך לעשות מעשה קנין נפרד במטלטלים.

ותמהינן: [1205] אף אם אין לו כאן סודר, מכל מקום, הרי יש לו קרקע, **ונקנינהו** למעות **נהליה**, לחבירו, **אגב קרקע**!? [1206]

בו, כשם שקונים אגב קרקע מושאל, וטעמא דמילתא דכיון דסודר ואגב קני על מנת להקנות הוא [קונה את הסודר, על מנת להקנות את החפץ תמורתו, או על מנת להחזירו לנותן - ראה נדרים מח ב], על כן בכל דהו סגי. אבל **בתוספות רבינו פרץ** כתבו שאין לו סודר, כי בסודר שאול אי אפשר לקנות. [ו"גברא ערטילאי" לאו ערום ממש הוא]. והרמ"א [חושן משפט קצה ד] הביא שתי שיטות בזה. [וכתב דאם השאילו כדי להקנות בו, לכולי עלמא מועיל]. והנה רבינו פרץ כתב בטעם הדבר, שאין המשאיל בעל הסודר רוצה שיפסוק המקנה את הסודר, משמע דסבירא ליה דהמקנה רשאי לעכב את הסודר לעצמו, והיא פלוגתא בנדרים מח ב, וקיימא לן [ברמ"א שם] שאין המקנה יכול לעכב את הסודר לעצמו. והגר"א כתב בטעם הדבר: כשם שאין השואל רשאי להשאיל, כך אינו רשאי להקנות ואפילו במתנה על מנת להחזיר. [ומשמע, שאין השואל רשאי להשאיל, הוא דין ממוני שאין לו **כח** להשאיל, שהרי מה שאי אפשר לקנות בסודר מושאל הוא אפילו לענין דיעבד]. ראה "קצות החושן" רב א שיש מחלקים בין שאלה לשכירות הן לענין חליפין הן לענין קנין אגב.

[1205] כתב רש"י: והך קושיא לרב פפא לא מקשינן, אלא אתמוהי קא מתמה אמתניתין. ובתוספות כתבו: ונראה דאדרב פפא פריך שלדבריו צריך לומר שאין לו סודר **וגם** אין לו קרקע, וכי איכפל תנא **כולי האי**. וכן כתבו בתוספות רבינו פרץ ובריטב"א.

[1206] שיטת התוספות בבבא קמא [יב א ד"ה אנא] שקנין אגב אינו אלא קנין מדרבנן, וממה שהקשתה הגמרא: שיקנה לו בקנין אגב את המעות ויוכל לפדות את הפירות בלא חומש, יש להוכיח שקנין דרבנן מועיל אף ביחס לדינים דאוריתא - שו"ת רבי עקיבא איגר [רכב כא]. וראה שם שמתוספות בסוכה ל ב ד"ה שינוי החוזר מוכח שקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, ותוספות קידושין ה א ד"ה שכן סוברים שקנין אגב הוא דין תורה. ב. כתבו בתוספות הרא"ש: פירש רבינו מאיר שאן סודר לא לזה ולא לזה, לא מיבעיא לרב דאמר [מז א]: קנין סודר בכליו של קונה, הרי אם יש לחבירו סודר יכול הוא לקנות ממנו את הפירות על ידי סודר, אלא אפילו ללוי דאמר: קנין סודר בכליו של מקנה, הרי חבירו יכול לתת לו את סודרו, שהרי אוהבו הוא ורוצה לסייעו להפקיע מעשרו מחומש, אלא ודאי אין סודר לא לבעל הפירות ולא לחבירו. [לפי זה: "גברא ערטילאי" היינו בין בעל הפירות ובין חבירו]. ג. הקשו בתוספות הרא"ש בשם רבינו מאיר: לדעת רב ששת שפירות נעשים חליפין, מדוע לא נתן בעל הפירות לחבירו פרי אחד במתנה, ואז יקנה את המעות בקנין סודר על ידי אותו פרי!? ותירצו: משנה זו סוברת כרבי מאיר, שמעשר שני ממון גבוה הוא, ואין אדם יכול לתת מעשר שני במתנה. [ראה בהערה לעיל מה ב שהרמב"ם אינו סובר כך, ובחידושי רבי עקיבא איגר].

[1207] א. הקשו התוספות: מדוע אין לו אפשרות להקנות את המעות ב"קנין אודיתא" - שהוא "יודה" על כך שהמעות שייכות לחבירו, ועל ידי הודאה זו ייקנו המעות לחבירו, אף על פי שידוע הוא שמתחילה לא היו המעות שלו [כמו שקנה רב מרי את המעות שהפקיד איסור גיורא אצל רבא, על ידי "הודאתו" של איסור גיורא שהמעות הם של רב מרי]!? וראה ב"קצות החושן" קצד ד שהוכיח מדברי תוספות אלו, ש"אודיתא" הוא קנין שלם ואינו נופל משאר קנינים כמשיכה והגבהה, שהרי הכא כלפי שמיא גליא שהמעות לא היו שלו, ואף על פי כן סוברים תוספות שאודיתא מועילה כדי להקנות את המעות. והנה קנין אודיתא אינו אלא מדרבנן, אם כן למאן דאמר: קנין דרבנן לא מהני לדאוריתא [ראה לעיל הערה 5], מיושבת קושיית תוספות, כי הכא בעינן שיהיו המעות שלו מדאוריתא. [וכעין זה כתבו תוספות בבבא קמא קד ב ד"ה אגב, **ראה שם**, ומשמע מדבריהם ש"קנין אגב" מהני מדאוריתא]. ב. והנה בתוספות הרא"ש [וכן בתוספות בבבא בתרא מ א ד"ה קנין] כתבו להוכיח מסוגיין דקנין סודר יכול להעשות אפילו שלא בפני עדים, כי אם תאמר: אין קנין סודר בלא עדים, אמאי לא משני הכא, לא עשו קנין סודר היות שלא היו שם בני אדם באותה עת. [ואף דבגורן שכיחי אינשי, מכל מקום עדיף לומר שלא היו שם בני אדם מאשר להעמיד בגברא ערטילאי]. וב"קצות החושן" [מ א] ורבי עקיבא איגר כתבו דקנין אודיתא אינו מועיל אלא בפני עדים. [ב"קצות החושן" כתב דמה "פני יהושע" משמע דאף לגבי אודיתא אמרינן לא איברו שהדי אלא לשקרי, ואף

ומשנינן: **דלית ליה** לאדם זה, **קרקע**, ואינו יכול להקנות את המעות אגב קרקע.[1207] ותמהינן: **והא עומד בגורן קתני**!? הרי הוא עומד בגורן, שבו נמצאים פירותיו, ומדוע אינו יכול להקנות את המעות אגב קרקע זו!? ומשנינן: מדובר **בגורן שאינו שלו**.[1208] ותמהינן: **וכי** אטו **איכפל תנא** וטרח **לאשמועינן** דינו של **גברא ערטילאי** [ערום][1209] **דלית ליה ולא כלום**, הרי דבר שאינו מצוי הוא!?

אלא לאו, על כרחך **שמע מינה**: **אין מטבע נקנה בחליפין**.[1210]

בלא עדים הויא אודיתא]. ולדעת "קצות החושן" אף אם הודה בפני עדים ולא אמר להם: אתם עדי, אינה הודאה המועילה **להקנות את החפץ**. ולפי זה מיושבת קושיית תוספות, היות ובסוגיין מדובר כשאין עדים שיוכלו להעיד על הדבר [כמו שכתבו להוכיח מכאן, דלא בעינן עדים לקנין סודר], אם כן לא מהניא הודאתו להקנות לחבירו את מעותיו, ועל כן היה צריך בעל הפירות להקנות את הפירות עצמן כדי לחללם בלא חומש. וב"תורת חיים" כתב: הרי קמי שמיא גליא שהמעות שלו הן ולא של חבירו, אם כן אף שחבירו קונה בהודאתו, מכל מקום אין זו תקנה שלא יהיה נראה ערמה כל כך, דאין לך ערמה גדולה מזו, שמוציא שקר מפיו. ובחידושים המיוחסים לריטב"א כתבו בשם רבינו משה הכהן שאין "אודיתא" מועילה אלא בדבר שאינו ברשותו דלא מצי הדר ביה, והכא ברשותו הם ואי אפשר לו להקנות באודיתא [והקשו עליו]. ויש מתרצים דלא מהני "אודיתא" אלא הודאת אמת כו', והאי סברא ליתא כו'. ויש לומר שאינו רוצה להקנות באודיתא, כי היכי שימצא חן בעיני המקבל שידעו כל העולם שהוא נותנם כו'.

[1208] ראה בגיטין לז א שאם יש לאדם רשות להניח את החפץ שלו על גבי קרקע של חבירו, נחשב הדבר שיש לו קרקע שאפשר לגבות ממנה את חובותיו, אם כן, אף אם אין הגורן שלו, מכל מקום מדוע אי אפשר להקנות את המעות אגב קרקע הגורן שעליה מונחים הפירות!? [והרי אפשר להקנות מטלטלין אגב קרקע שאולה, ראה קידושין כז א, בריטב"א כאן ובציון 195]. ויש שתירצו דמיירי באופן שאין לו כסף ושטר, וחזקה אי אפשר לעשות בקרקע שאינה שלו, היות ואין לו רשות לעדור באותה קרקע ולא לבנות או לפרוץ שם גדירות.

[1209] רש"י. משמע, שהוא ערום לגמרי מכל בגד. ורבינו חננאל כתב: וכי יגע התנא לקבוע משנה על אדם **יחף**, **מגולה ראש**. משמע שיש לו חלוק, אלא שהוא לובש אותו, ופשיטא שאינו מחוייב לפשוט אותו, כדי להקנות את הפירות, במקום להקנות את המעות. [ויש לדקדק מדברי רבינו חננאל שאף על פי שאין צורך לתפוס את כל הבגד בקנין סודר, וסגי לתפוס שלש אצבעות על שלש אצבעות ממנו [לעיל ז א], מכל מקום חלוק זה שאדם לבוש בו שאני]. לפי שיטה זו, יש לדייק שקנין סודר מועיל אפילו בבגד שאול, כי אם תאמר אין קנין סודר מועיל בבגד שאול, הרי אפשר להעמיד משנה זו באדם שכל בגדיו שאולים לו מאחר, וכן דעת ריטב"א, כפי שהובא לעיל הערה 3. [ובשו"ת הרא"ש (לה - ב בתשובת רבי אביגדור כהן צדק): **אפשר** דקני בסודר שאול, דמאי שנא מחליצה דתניא חלצה בסנדל שאינו שלו חליצתה כשרה, בתרוייהו "נעלו" כתיב, וב"קובץ שיעורים" (קידושין אות קב) תמה על הראיה: הא לענין חליצה איצטריך קרא יתירא לרבות נעל שאול, ראה קידושין יד א). אבל רבינו פרץ סובר שקנין סודר לא מועיל בבגד שאול. אם כן, "גברא ערטילאי", היינו אדם מחוסר ממון שכל בגדיו שאולים. וכתב בספר "תורת חיים" שלפי שיטה זו ניחא טפי לשון הגמרא "דלית ליה ולא כלום", כי לפירוש רש"י עיקר הענין הוא מה שאמרו "גברא ערטילאי" ואין צורך להוסיף על זה.

[1210] כתבו **התוספות** [ד"ה אלא] שהוכחת הגמרא מן המשנה דמעשר שני שאין מטבע נעשה חליפין, היא הוכחה ב"מכל שכן" גם על כך שאין מטבע נעשה חליפין, דמדאינו נקנה בחליפין כל שכן שלא נעשה חליפין. [אם פירי נקנין בחליפין ואף על פי כן אין קונים בהם, מטבע שאינו נקנה בחליפין, כל שכן שאין קונים בו - ראה תוספות הרא"ש]. והנה טעמא דמאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין, נתפרש לעיל שהוא משום דדעתיה אצורתא, וצורתא עבידא דבטלה, וכתב רש"י שהיות ויתכן שהמלך יפסול את המטבע על כן נחשב המטבע כדבר שאינו מסויים ושלם, דלא הוי דומיא דנעל. וטעם זה שייך לכאורה לדין אין מטבע נעשה חליפין, ולא לדין אין מטבע נקנה בחליפין. ובעל כרחך שאין התוספות סוברים כפירוש רש"י לעיל, אלא כפירוש הרשב"א שכתב ש"דעתיה אצורתא" היינו שמטבע הוא כדבר שאין גופו ממון, ומשום הכי אינו נעשה חליפין ואינו נקנה בחליפין. או שתוספות יסברו כמו שכתב ב"מחנה אפרים" שלדעת רש"י דבר שאינו מסויים אינו נקנה בחליפין [אך מתוספות מו ב ד"ה ולרב נחמן לא משמע כן לפי דברי רבי מאיר שמחה]. ו**בתוספות הרא"ש** כתבו לחלק בין שתי ההלכות: אמנם מטבע אינו נקנה בחליפין, היות והוא כמו "קנין דברים" שאין קנין סודר מועיל בו [ראה בבא בתרא ג א],

ומסקינן: אכן **שמע מינה**, אין מטבע נקנה בחליפין.

ואף רב פפא, שאמר: מטבע נקנה בחליפין, **הדר ביה** [חזר בו] לומר: אין מטבע נקנה בחליפין.

א. שומר פקדון שמסר את הפקדון לשליח ונאבד הפקדון בדרך, חייב השומר באחריות הפקדון, לפיכך, אין השומר מחוייב למסור את הפקדון לשלוחו של המפקיד, שמא יאבד הפקדון, והשומר יפסיד.

וראיה לכך רב פפא חזר בו, ממעשה שהיה, **כי הא דרב פפא הוו ליה תריסר אלפי דינרי בי חוזאי** [לרב פפא היו מופקדים [1211] שנים עשר אלף דינרים במקום שנקרא בי חוזאי]. **אקנינהו**, רב פפא הקנה אותם מעות **לרב שמואל בר אחא**, **אגב אסיפא דביתיה** [מפתן ביתו], כדי שרב שמואל, שהזדמן לו ללכת לבי חוזאי, יביא משם את מעותיו של רב פפא.

כי אתא רב שמואל בר אחא, מבי חוזאי עם המעות, **נפק** רב פפא **לאפיה** [יצא לקראתו] מרוב שמחה, על שהביא את מעותיו, [1213] **עד** מקום שנקרא **תווך**. [1212]

וממה שהיה רב פפא צריך לטרוח להקנות את המעות בקנין אגב קרקע, ולא הקנה אותם בקנין סודר, שמע מינה: חזר בו רב פפא וסבר: אין מטבע נקנה בחליפין. [1214]

אבל מכל מקום יתכן שמטבע נעשה חליפין, היות והוי דומיא דנעל דחשיב כלי מתוך שראוי לנוקבו ולתלותו בצואר בתו. ולפי זה יש ליישב גם את שיטת רש"י [אף אם ננקוט דלא כה"מחנה אפרים" הנ"ל]; הא דמטבע נעשה חליפין הוא כרב ששת הסובר [מז א]: בכל דבר **עושין** חליפין. ומכל מקום לא יועיל קנין סודר לקנות מטבע היות ואין בו ממש, ואין קנין סודר מועיל אלא בדבר שיש בו ממש.

[1211] רש"י. ובבבא קמא קד ב איתא דרב פפא הוה **מסיק** תריסר אלפי זוזי בי חוזאי. משמע שהיה לו מלוה בבי חוזאי ולא פקדון. ובתוספות הרא"ש [וכן התוספות בבבא בתרא עז ב ד"ה רב פפא] תמהו: הלא אי אפשר להקנות חוב על ידי קנין סודר [כפי שהוכיחו מכמה מקומות]!? ותירץ רבינו תם: תקנת חכמים היא שיכול לעשות שליח, לענין הרשאת מלוה, אף על פי שאינו יכול להקנות. [ואף שלא "קנה" השליח את החוב, מכל מקום הלוה חייב למסור לשליח, ואם ייאנסו המעות בדרך, אין הלוה חייב לשלם שוב למלוה]. ויש לעיין אם גם סוגיא דידן יכולה להתפרש בהלואה ולא בפקדון, כי אם תימצי לומר דמעשה דרב פפא מיירי בהלואה אם כן מאי ראיה מייתי למעות בעין, הרי יש לומר: אמנם לא תקנו חכמים שיוכל להרשות לו את גביית החוב על ידי קנין סודר, ומכל מקום, פקדון שאפשר להקנותו מעיקר הדין, אפשר שאף בקנין סודר יוכל להקנותו.

[1212] רש"י ורשב"ם. כתב הרשב"ם [בבא בתרא קנ ב]: יש מפרשים: עד תווך - חצי הדרך, ומפרשים נמי שהלך לקראתו כדי שלא יחזיק במעות לעצמו, ולא היא, דהא שליח שוייה ולא שותף ואינו יכול לתפוס כלום כדמסקינן בבבא קמא ע א. וראה כאן ברבינו חננאל ובשיטה מקובצת.

[1213] רש"י [בבא קמא קד ב] ורשב"ם [בבא בתרא עז ב].

[1214] רש"י. והנה הרשב"ם [בבא בתרא קנ ב] כתב שרב פפא הקנה לרב שמואל את סיפא דביתיה על ידי קנין סודר אי נמי על ידי חזקה וכתב בספר "תורת חיים" שלפי ביאורו הראשון של הרשב"ם יש לומר דאי מטבע נקנה בחליפין, היה רב פפא מקנה לו את המעות בסודר בלבד, ולא היה צריך להקנות לו את המעות בקנין אגב, נוסף על הקרקע שנקנתה בסודר.

[1215] כתב רש"י: האי "וכן" לעיל קאי, אפלוגתא דרב ולוי. אלא שצריך תלמוד, מדוע המתינה הגמרא מלהביא דברי אמוראים אלו עד עתה, הלא דבריהם שייכים לסוגיא דלעיל!? וכתבו התוספות [הובאו דבריהם לעיל הערה

וכן [1215] **אמר עולא** כמאן דאמר: **אין מטבע נעשה חליפין. וכן אמר רבי אסי: אין מטבע נעשה חליפין.**

וכן אמר רבה בר בר חנה אמר בשם **רבי יוחנן: אין מטבע נעשה חליפין.**

איתיביה, הקשה, **רבי אבא לעולא** האומר שאין מטבע נעשה חליפין, מברייתא:

הרי שהיו חמריו [מנהיגי החמורים שלו] **ופועליו, תובעין אותו** את שכרם ומזונותיהם **בשוק**, ולא היו בידו מעות.

ואמר לשולחני: תן לי בדינר מעות [פרוטות בשווה דינר] **ואפרנסם** [אתן להם את צרכיהם], **ואני אעלה לך**, אשלם לך, **יפה דינר וטריסית** [מעה קטנה [1216]] **ממעות שיש לי בביתי.**

אם אכן **יש לו** עתה **מעות**, הרי זה **מותר.**

ואם לאו, אם עתה אין לו מעות, הרי זה **אסור** משום ריבית.

ואם תאמר: מטבע נקנה בחליפין, אתי שפיר, [1217] כי כאשר יש לו מעות בביתו, אין כאן הלואה, ולא שכר המתנת מעות, אלא "חליפין", שהחליף מעותיו של השולחני באלו שבביתו, ומחמת דוחקו מכר לו את שלו בזול, לתת לו טריסית יותר. [1218]

אבל **אי סלקא דעתך: אין מטבע נעשה** [1219] **חליפין**, הרי **הויא ליה הלואה**, ואפילו אם יש לו מעות בביתו, **אסור** לעשות כן!?

9] שהיות והוכחת הגמרא לעיל מהוה הוכחה ב"מכל שכן", גם על כך שאין מטבע נעשה חליפין, על כן המתינה הגמרא מלהביא את דברי האמוראים, עד שהובאה המשנה שמסייעת לדבריהם. [וראה בהערה לעיל שרש"י אינו סובר כתוספות].

[1216]השתא קא סלקא דעתך שהוא התחייב לתת לו מטבע של דינר ועוד "טריסית" - מעה קטנה, בתמורה לפרוטות שהוא קיבל ממנו, והיו שוות רק דינר. [ומה שאמר "יפה דינר" רצה לומר דינר יפה שיוצא בהוצאה. ומה שאמר: ממעות שיש לי בביתי, אין הכוונה למטבעות שנקראים "מעות" אלא - מטבעות, אי נמי לא גרסינן: "ממעות שיש לי בביתי" - תוספות].

[1217]בריטב"א משמע שהגירסא בגמרא היא: **אי אמרת בשלמא מטבע נעשה חליפין שפיר** וכו'.

[1218]וכעין מתנה היא, ואין אחריות המעות שבביתו עליו, אלא על השולחני ואם אבדו או נגנבו אינו חייב לו כלום, אבל אי אמרת בדמים, כיון שנתחייב זה להשלים לו דינר וטריסית, ואחריותו עליו עד שיגיע לידו של שולחני, הויא לה הלואה ואסור - ראב"ד. ואף אם מטבע נעשה חליפין, אינו מותר אלא אם יש לו בביתו, אבל אם אין לו בביתו, אין כאן חליפין, אלא כשאר מכר בעלמא, שהוא מתחייב לו דינר לאותו זמן, וטריסית מוסיף לו בשכר מעותיו שהמתין - רש"י. [ולא אמרינן שהוא מכר לו שוה דינר בדינר וטריסית, היות ויש לה שער קבוע].

[1219]מרש"י משמע דגרסינן אין מטבע **נקנה** בחליפין. ועל שניהם מוכיח, שמטבע נעשה חליפין - ממעותיו של שולחני, ושמטבע נקנה בחליפין - ממעותיו של בעל הבית. ואין גירסא זו מיושבת, לפי שיטת תוספות הרא"ש [ראה לעיל, הערה 9] שיתכן ואין מטבע נקנה בחליפין אף על פי שהוא נעשה חליפין, אם כן מאי מקשה על עולא דאמר אין נעשה חליפין, מהא דאין נקנה בחליפין!? ואף לשיטת התוספות צריך תלמוד, כי אמנם אם אין נקנה בחליפין כל שכן שאינו נעשה חליפין, אבל אין ראיה מהא דנקנה בחליפין שאינו נעשה חליפין, אם כן מאי מקשה על עולא מהא דנקנה בחליפין!? ויש שפירשו שרש"י גרס בגמרא: ואי אמרת **אין מטבע נקנה בחליפין ואין נעשה חליפין** אפילו יש לו נמי כו'. וכוונת הגמרא להקשות על עולא **וגם** להוכיח כדברי רב פפא לעיל שמטבע נקנה בחליפין, כי אם תאמר אין מטבע נעשה חליפין **או** אין מטבע נקנה בחליפין, תיקשי ברייתא דשולחני. [וראה במהר"ם ומהר"ם שי"ף על תוספות ד"ה אידי].

אשתיק עולא, ולא השיב לרבי אבא על קושייתו.

אמר ליה רבי אבא לעולא: **דלמא**, אולי אפשר לתרץ את קושייתי כך:

אידי ואידי, [1220] בין מעותיו של השולחני, בין מעותיו של בעל הבית, לא פרוטות ממש הן, אלא **בפרוטטות שנינו**, מעות של נחשת **דעדיין ליכא עלייהו טבעא**, צורת מטבע.

ואידי ואידי "**פירא**" **הוו**, [1221] **ומשום הכי נקנו** פרוטות אלו **בחליפין**. **אמר ליה** עולא לרבי אבא: **אין**, אכן, כך יש לתרץ את הברייתא.

ודיקא נמי, יש לדייק מלשון הברייתא שהיא מדברת ב"פרוטטות" ולא במטבעות ממש: **דקתני** בברייתא: **יפה דינר וטריסית**, **ולא קתני דינר יפה וטריסית**, משמע שאינו נותן לו דינר ממש, יפה ויוצא בהוצאה, אלא פרוטטות שהם יפים, שווים, דינר וטריסית. [1222]

ומסקינן: אכן, **שמע מינה** שהברייתא מדברת על "פרוטטות" ולא על מטבעות ממש.

רב אשי אמר: **לעולם בדמים ובפרוטטות**, [1223] אכן מדובר ב"פרוטטות", כמו שמשמע מלשון הברייתא: יפה דינר וטריסית, ולא קתני: דינר יפה וטריסית.

אך אין טעמו של דבר דוקא מחמת החלפת הפרוטטות אלו באלו, שמיד כאשר משך מן השולחני, הוא הקנה לו את הפרוטטות שבביתו כנגדן.

[1220] בפשוטו, לדברי עולא היה מספיק לומר שהשולחני נתן פרוטטות, ומה שאמרו: "אידי ואידי" הוא כדי שלא תקשה על מסקנת הסוגיא לעיל שאין מטבע נקנה בחליפין, ולגירסת רש"י, שרבי אבא בא להוכיח גם כדברי רב פפא [ראה בהערה לעיל], אתי שפיר. [בר"ח משמע שלא גרס: אידי ואידי, ראה שם].

[1221] א. לאו דוקא "פירא", דהא רב נחמן סבירא ליה אין קונים בפירות, אלא כלי הוא, כמו שכתבו תוספות [לעיל מה ב ד"ה אין וראה שם בחידושי רבי עקיבא איגר], ועיקר כוונת הגמרא היא דלא הוי "מטבע". ב. כתב רש"י: פרוטטות - מעת של נחשת, שהן עדיין בלא צורה, כעין אסימון של כסף. ובפשוטו כוונתו למה ששנינו [לעיל מד א]: אסימון קונה את המטבע, ושמע מינה: מטבע בלא צורה הוי "פירא" לגבי "טיבעא". וראה ב"שיטה מקובצת" מו ב בשם הרמ"ך ועל פי תשובת הרי"ף שדוקא בפירות הנאכלים נחלקו רב נחמן ורב ששת, אבל ב"פירי" שאינם נאכלים מודה רב נחמן, דכל ממון המטלטל קרוי "פירא" ומטבע פסול פירא דלא מתאכיל הוא וקונים בו גם לדעת רב נחמן. וראה לעיל מד א הערות 11, 12 דהראשונים נחלקו אם אסימון לגבי מטלטלים הוי פירא או טיבעא, ואם תימצי לומר טיבעא, צריך תלמוד איך עושים בהם חליפין!? ויש לומר: היות ואין בהם "צורתא" על כן שפיר עושים בהם חליפין, היות וכל החסרון של מטבע הוא במה שיש בו "צורתא" כמבואר לעיל מה ב, והרי באסימון ופרוטטות אין צורתא, וכן כתבו התוספות ותוספות הרא"ש, **ראה שם**.

[1222] רש"י. ורבינו חננאל [כפי שהובאו דבריו בשיטה מקובצת] פירש לפי מסקנת הסוגיא שהוא הבטיח לתת לו פרוטות שהן טריסית ששוין דינר יפה.

[1223] מפירוש **רש"י** משמע דגרסינן: **לעולם בפרוטטות** ובדמים [ואפשר דלא גרסינן בדמים, וכן משמע בב"ח יורה דעה קעג ד"ה שולחני]. כלומר, לעולם בפרוטטות, כמו שאמרת, אך אפילו בתורת דמים והלואה, ולאו דוקא כמו שהעמדת בחליפין. [וכך נתפרש בפנים, בלא לשנות את גירסת הגמרא]. **והרא"ש** גורס כמו לפנינו: **לעולם בדמים ובפרוטטות** [ב"ח], ומפרש: אין מדובר שאידי ואידי פרוטטות, אלא השולחני נתן דמים תמורת הפרוטטות שיתן לו בעל הבית, ובכהאי גונא הוי דרך מקח ושרי. [ויש גורסים על פי הרא"ש: **בדמים ובפרוטות** ראה מהר"ם ובהערה הבאה על פי ה"פרישה" וט"ז]. **והרשב"א** גרס: **לעולם בדמים** ומפרש כדברי הרא"ש. והביא שיש מפרשים שאפילו דמים בדמים שרי, ראה בפירוש רבינו חננאל ובשיטה מקובצת בשם הראב"ד. וראה בהערה הבאה.

אלא, אפילו התנה עמו, לתת לו פרוטטות יפות דינר וטריסית, בתורת דמים, שלא הקנה לו פרוטטות מסויימות, אלא התחייב לשלם לו ממה שיש לו בביתו, אין כאן ריבית ושכר המתנת מעות.

שאפילו בתורת הלואה, **כיון דאית ליה** בביתו, **נעשה כאומר**: הלויני, **עד שיבא בני**, **או עד שאמצא מפתח**. ואין בזה איסור ריבית. [1224]

תא שמע, ראיה ממשנה [קידושין כח א], שמטבע נעשה חליפין:

כל הנעשה דמים באחר, **כיון שזכה זה**, **נתחייב זה בחליפין**, ומפרש לה ואזיל:

כל הנעשה דמים באחר, ששנינו במשנה בקידושין, **מאי ניהו** [מה הוא]? - **מטבע**.

קא סלקא דעתין, דהכי קאמר: כל הרגיל להיות ניתן בתורת דמים עבור חפץ אחר, דהיינו מטבע.

[1224]א. כתב רש"י: שאפילו הלואה, אם יש לו בבית, מותר לתת לו עודף, דהוה ליה הלויני עד שיבא בני. משמע, שאין איסור הלואה אלא כאשר מעכב את התשלום עד זמן מוגבל, דבכהאי גוונא הוי "אגר נטר" - שכר המתנת מעות, אבל אם מעיקרא אינו לוה אלא כדי למעט בטורח, ודעתו לשלם מיד, אין איסור בדבר לדעת רש"י. [וכן משמע בדברי רבינו חננאל, וכן כתבו בעל התרומות, הראב"ד והריטב"א שיש שהתירו הלוואת רבית כשיש ללוה מעות בביתו]. ומעיקרא קא סלקא אדעתין דמיירי באופן שקבע זמן לתשלום חובו, כמו שכתב רש"י בד"ה תן לי: אני אעלה לך **עד יום פלוני** יפה דינר וטריסית, ועל כן הוי "אגר נטר" כמו שכתב רש"י ד"ה ואין מטבע. ומסיק רב אשי שלא קבע זמן, והוי כמו עד שיבא בני כו'. ולשיטה זו תיקשי [לגירסת רש"י]: אמאי איצטריך לאוקמי בפרוטטות, ואמאי קתני "יפה דינר" דמשמע פרוטטות - תוספות רבינו פרץ. ועוד הקשו הראשונים: הלא כאשר מלוה סאה בסאתים ריבית גמורה דאוריתא היא, ואיך יתכן להתיר אותה!? ובריטב"א הקשה מנין לרב אשי ללמוד היתר סאה בסאתיים מהא דעד שיבא בני דמיירי בסאה בסאה!? ב. ובתוספות פירשו: דהכא אינו נותן לו אותו מטבע עצמו שלקח, אלא מין אחר, דדמי למקח וממכר. והכי קאמר: כמו שמותר סאה בסאה **דרך הלואה** באומר עד שיבא בני, משום דסאה בסאה ריבית דרבנן, וכהאי גוונא לא אסרו חכמים. הכי נמי **דרך ממכר וממכר** אפילו סאה בסאתים [דלא הוי אלא ריבית דרבנן - רבינו פרץ], מותר באומר עד שיבוא בני. ובהבנת דבריהם נחלקו הפוסקים: ה"פרישה" והט"ז [יורה דעה קעג ט] כתבו שתוספות מתירים אפילו מטבע תמורת מטבע, אם אכן הלוה מחזיר למלוה סוג אחר של מטבע. [וגרסינן בגמרא: בדמים **ופרוטות**, ראה מהר"ם]. אבל הב"ח והש"ך [ס"ק יד טז] כתבו שגם תוספות סוברים [כהרמב"ן] שאין היתר אלא אם בעל הבית נותן מטבעות שאין בהם צורה - פרוטטות, ועוד **הוסיפו** תוספות שאין היתר אלא כאשר זה נותן מטבעות וזה פרוטטות, אבל פרוטטות בפרוטטות או פירות בפירות סאה בסאתים הוה ליה הלואה ואסור, ולא שרי אלא סאה בסאה. [וכן משמע בתוספות הרא"ש ורבינו פרץ]. עוד נחלקו הפוסקים בשיטת תוספות: הרמ"א [ב"דרכי משה" אות ז ובהגהת שלחן ערוך קעג ו] כתב שלפי דעת התוספות אין צורך שיהיה ללוה את כל הסכום שהוא מתחייב, כדקיימא לן בדין מלוה סאה בסאה פירות [קסב ב] והוכחת הרמ"א היא ממה שתוספות השוו את דין הסוגיא לדין סאה בסאה. אך האחרונים השיגו עליו דלא דמי; כשלוה סאה פירות בסאה פירות, הרי אין כאן ריבית, אלא דחיישינן שמא יוקיר השער, ובזה מהני אם יש לו אפילו מעט בביתו, אבל כאן הרי נותן לו סאתים עבור סאה, ובשלמא כשיש לו את הכל בביתו הוה ליה מקח ושרי, אבל כשאין לו הויא לה הלואה, ואם הלואה היא, הרי זו ריבית קצוצה דאורייתא. ג. בטור [סימן קעג] כתב בשם הרמ"ה שהיתר זה נאמר דוקא בשולחני שדרכו בכך, אם כן נחשב שהדינר אכן שוה יותר [כי הוא נוטל את העודף בשכר הפריטה - "תמצית סוגיות"]; אבל באדם אחר אין היתר אלא באומר לו: מכור לי, ולא כשאומר לו: תן לי בדינר דינר וטריסית. וכתב "בית יוסף" שמדברי תוספות והרא"ש לא משמע כדברי הרמ"ה. [ובש"ך ס"ק יב משמע שחולק על ה"בית יוסף"].

[1225]כלומר, שפירש ואמר: בתורת חליפין אני רוצה לקנות [וכן כתבו תוספות הרא"ש על פי רש"י לעיל מה ב], אי נמי היות והוא החזיר לו את המטבע, כמו שהדרך להחזיר את הסודר, אם כן מוכח ממעשיו שכוונתו היתה

אם נתנו בעליו בתורת חליפין, ולא בתורת דמים, [1225] כיון שזכה המוכר במטבע, נתחייב הקונה באונסי החליפין בכל מקום שהוא, [1226] שאם מתו או נאבדו, הפסיד הלוקח, היות שבזכיית המוכר, חל המקח, ועל הלוקח לשלם למוכר את הדמים שפסק עמו. [1227] **ושמע מינה: מטבע נעשה חליפין**, ותיקשי ממשנה זו על מאר דאמר: אין מטבע נעשה חליפין!? **אמר**, תירץ, **רב יהודה**: משנה זו אינה עוסקת בדין חליפין במטבע, אלא בדין חליפין בכל המטלטלים חוץ ממטבע, **והכי קאמר** תנא דמתניתין:

לתורת חליפין - תוספות. [ובתוספות הרא"ש כתבו **שהנותן** נתן לו על מנת להחזיר כו']. ובתוספות הרא"ש בשם ריב"ם חילק בין אם אמר: כך וכך מעות אלו בחפץ זה, ושניהם בעין, ונותן לו המעות, אז נקנה החפץ על ידם. אבל אם אמר לו: חפץ זה בכך וכך מעות, ובשעת נתינת המעות לא הזכיר קניית החפץ, אז הם דמים ולא חליפין.

[1226] ברשב"א תמה: היה ראוי לתנא לומר: כיון שזכה זה [המוכר במעות] **זכה זה** [הלוקח] בחליפיו, ומדוע משנתינו מדברת על חיוב האונסים, שאינו אלא תוצאה מהמקח ולא המקח עצמו!? וראה בריטב"א שמשנה זו קא משמע לן חידוש נוסף, שלא תאמר: היות ועדיין לא בא החפץ לידי הקונה, עדיין מוטל על המוכר לשמור על החפץ, ואם אבד החפץ, יהיה המוכר חייב באחריותו. וקא משמע לן, כיון שזכה המוכר במעותיו נתחייב הלוקח באונסי החפץ, ואין אחריותו מוטלת על המוכר. ובתוספות הביאו גירסא אחרת: כיון שזכה זה נתחייב בחליפין. ולא גרסינן נתחייב זה בחליפין. והיינו כיון שזכה המוכר במעות נתחייב **המוכר** לתת את החפץ שנקנה בחליפין ללקוח.

[1227] א. בפשוטו יש לפרש שהלוקח נתן מעות עבור החפץ, ונתינת המעות נעשית בתורת חליפין, והרי זה כמו שמחליף פרה בחמור שנתינת הפרה בחליפי החמור קונה את החמור לבעל הפרה, וכן פירשו רבינו חננאל כאן ובתוספות ר"י הזקן בקידושין. אבל מפירוש רש"י משמע, שהמקח הוא החלפת שור בפרה, ונתינת המטבע באה לקיים את המקח, והרי זה כמו שנתחייב אדם לחבירו למכור לו שדה בכך וכך דמים שעל ידי נתינת הסודר מיד הלוקח ליד המוכר, נתחייב המוכר לתת את השדה ללוקח, ונתחייב הלוקח בדמי השדה. [ובדומה לזה פירש רש"י בקידושין, ראה להלן]. וראה לעיל הערה 24, שפירושו השני של תוספות מתאים לפירוש רש"י, ופירוש ריב"ם מתאים לפירוש הר"ח ור"י הזקן. ב. כתב רש"י [קידושין כח א ד"ה כיון שזכה]: כיון שזכה בו המקנה, **ומשך זוז אחד** מן הקונה, בתורת קנין חליפין [כעין שקונים בסודר], נתחייב הקונה באונסי חליפין בכל מקום שהם, אם מתו או אם נאבדו, **עליו לשלם המעות שפוסק** לתת לו, לפי שכשמושך המוכר את הסודר או את הזוז בתורת חליפין נקנה המקח ללוקח בכל מקום שהוא. והנה התוספות הקשו [בסוגיין ד"ה שמע מינה]: הרי מעות אינם קונות [לדעת רבי יוחנן מז א] שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה, וטעם זה שייך גם כאשר קנה את החפץ בחליפין על ידי מטבע, ומדוע לא גזרו חכמים שלא יהיה מטבע נעשה חליפין, כשם שגזרו שלא יהיו מעות קונות!? ותירצו: לא שכיח מילתא שיקנה המעות דרך חליפין, דלא שכיח שיתן המוכר חפצו בחליפי מעות שאינם שוות המקח, שדרך חליפין שאינם שוים מעות המקח, ולא גזרו רבנן בדבר שאינו שכיח. משמע מדברי התוספות שאותם מטבעות בהם נעשה הקנין הם מעות המקח, ואינו עתיד להוסיף עליהם. [ולדבריהם, מה שאמרו נתחייב זה בחליפיו, אין הכוונה לחייב את הלוקח בתשלומין, אלא **לפטור** את המוכר, ראה בהערה הקודמת]. וראה שם בתוספות שבקנין סודר, שעדיין אינו משלם על המקח, אין חשש שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה, היות והמוכר חושש שאם ישרפו החיטים יסרב הלוקח לשלם לו. וטעם זה שייך גם לשיטתו של רש"י. ובתוספות הרא"ש [מז ב ד"ה גזירה בשם גליון] כתבו: היות ובחליפי סודר כיון דאכתי לא שקיל זוזי מסתפי דלא ליחות עם לוקח בדינא ודיינא, על כן אף בשאר חליפין לא תקנו לחשוש, דלא פלוג רבנן. והרמב"ן כתב שבחליפי שוה בשוה אין טעם לתקן שלא יקנה, שהרי אם נאמר שכאשר משך האחד את הפרה לא חל הקנין, ואין השור שייך לחבירו, אזי יש לחוש שמא תיפול דליקה בחצירו של הלוקח, והוא לא יטרח להציל את הפרה שמשך. [וכאשר קנה בסודר, אין שייך טעם זה, ומכל מקום לא חילקו חכמים בקניין חליפין].

דף מו:

כל הנישום דמים באחר [כל דבר, שכאשר הקונה נותנו למוכר בתורת דמים, צריך לשום אותו, כדי לדעת את ערכו [1228]], כאשר נתן אותו הלוקח למוכר בתורת חליפין, דינו הוא, **שכיון שזכה זה**, המוכר, בחפץ, **נתחייב זה**, הלוקח, **באונסי חליפין**.

ובא התנא להשמיענו שמטלטלים ופירות נעשים חליפין, ואין צורך דוקא בכלי כדי לקנות בחליפין, ואף שנאמר: "שלף איש נעלו", מכל מקום מ"לקיים כל דבר" אנו למדים [1229] שבכל דבר מתקיים הקנין. [1230] [1231]

ומוסיפה הגמרא: **הכי נמי מסתברא**, לפרש כך את המשנה, ולא במטבע. [1232] **מדקתני סיפא** דאותה משנה: **כיצד** הוא דין חליפין? **החליף שור בפרה, או חמור בשור**, כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו.

והרי כשנאמר בסיפא "כיצד", כוונת המשנה היא לפרש את הדין שנאמר ברישא.

אם כן **שמע מינה**: לא במטבע עוסקת המשנה, אלא בשאר המטלטלים, ועל זה אמר התנא: כיצד? החליף שור בפרה או חמור בשור, כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו. [1233]

ומקשינן: **ולמאי דסליק אדעתיה** [1234] **מעיקרא** שהרישא מדברת על **מטבע**, וקא משמע לן דמטבע נעשה חליפין, אם כן **מאי כיצד**!? איך היינו מפרשים את הסיפא, אם תימצי לומר שהרישא עוסקת בחליפין על ידי מטבע!?

[1228] והיינו, **כל המטלטלין חוץ ממטבע**, שאין ערכם ידוע, וכשהם ניתנים בתורת תשלום על חפץ, **הדרך** לשום אותם, כדי לדעת את שויים. ויש מפרשים: כל דבר **שצריך** לשום אותו כשמחליפים אותו בדבר אחר, והיינו מטלטלים, ויש ללמוד מכאן, שמחליף מטלטלין במטלטלין לא קנה, אלא אם כן שמו אותם מקודם, שאם לא שמו אותן, לא גמרי אהדדי ולא קנו, וכן פירש ר"ח. ומרש"י משמע דשומא אינה מעכבת בחליפין ולזה הסכים ר"י והרמב"ן, מיהו יש בירושלמי סיוע לפירוש ר"ח - ריטב"א. וראה בהערות להלן מז א.

[1229] לקמן מז א.

[1230] מדקתני **כל** הנישום דמים באחר, יש ללמוד שאף קרקע בכלל זה, וכן מפורש בתוספתא: החליף לו קרקעות בקרקעות כו' כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו, ויש חולקים, ראה ברמב"ן קידושין כח א. [ולדברי תוספות ש"כל הנישום" אליבא דרב נחמן היינו דוקא כלים ולא פירות, אין ראיה מן המשנה לדין קרקעות].

[1231] לפי זה שור וחמור אין להם דין של כלי, אלא הרי הם כשאר המטלטלין. וכך היא שיטת רש"י ובעל המאור. הרי"ף ותוספות חולקים וסוברים: שור כלי הוא, היות וראוי להשתמש בו [ואזלי לשיטתם לעיל מה ב ד"ה אין בדין מטבע, ראה "דרישה" קצה י ו"אבן האזל" מכירה ה ח]. ויש אומרים: שור כלי הוא, היות והוא דבר המתקיים ככלי ואינו נרקב כפירות - חידושים המיוחסים לריטב"א. ולשיטתם יש לומר: הא קא משמע לן שאין צורך דוקא בנעל, כלשון הכתוב, אלא כל כלי ראוי לכך, כדקתני כל הנישום כו' כיצד החליף שור בפרה. [ומאי דקתני **כל** הנישום, לאו דוקא].

[1232] רש"י. ראה להלן הערה 18.

[1233] כתב הריטב"א: פירוש הקושיא הוא כך: בשלמא לדידן, אף על גב דמתניתין כללא היא לכל הנישום, בין קרקעות בין מטלטלין, פריט בחד מינייהו, והוא הדין לאידך, אבל לדידך דמפרשת לה לרישא במטבע דוקא, מאי כיצד!?

[1234] בקידושין איתא: אדעתין.

הרי התנא היה צריך לומר: כיצד החליף מעות בפרה, היות ומדובר בחליפין הנעשים על ידי מטבע!?

ומשנינן: שני דברים בא התנא ללמדינו: מטבע נעשה חליפין, ופירות נעשים חליפין.[1235] **והכי קאמר**: כל הנעשה דמים באחר, דהיינו מטבע, עושים בו חליפין, וכיון שזכה זה, נתחייב זה בחליפין.

ופירי[1238] **נמי**[1237] **עבדי חליפין**, **כיצד**? **החליף שור**[1236] **בפרה**, **או חמור בשור**, כיון שזכה זה, נתחייב זה בחליפיו.

רב נחמן ורב ששת נחלקו [לקמן מז א] אם קנין חליפין נעשה רק בכלים, או בכל המטלטלים.[1239]

אומרת הגמרא: **הא** מתניתין, **ניחא לדעת רב ששת דאמר**: **פירי נמי עבדי חליפין**.

[1235] נתפרש על פי רש"י בקידושין, ומלשון רש"י כאן משמע שהסיפא מפרשת את הרישא.

[1236] לדעת רש"י גם שור נחשב פירי ולא כלי, על כן כתב רש"י: החליף שור בפרה גרסינן **ולא גרסינן בשר שור** [ובקידושין כתב רש"י: בשר שור - וכל שכן שור חי, דעדיף טפי **דדמי** לכלי שמשתמשים בו]. אבל לדעת תוספות שור נחשב כלי, אם כן בעל כרחך דגרסינן: **בשר** שור בפרה, וקא משמע לן פירי עבדי חליפין, אבל אי גרסינן שור, אי אפשר ללמוד מכאן דפירי עבדי חליפין. ולדעת התוספות בעל כרחך לפרש את המשנה בבשר שור, כי בשור חי שדינו ככלי אין שום חידוש, ולפירוש רש"י בקידושין צריך לומר **שהגמרא** הוסיפה תיבה זו כדי להוסיף חידוש על המשנה. ראה הגהות אשרי, ב"ח ו"פרישה" [קצה ח] שנחלקו אם דוקא בהמה שראויה למלאכה נחשבת ככלי ולא טלה, או שכל בהמה בכלל, היות שמגדלים אותה לולדות ולצמר שיעשו מהם בגדים.

[1237] א. כלומר, כשם שהמטבע נעשה חליפין, ולא חיישינן לביטול צורתו, כך פירי נמי עבדי חליפין, ולא חיישינן להא דלא מקיימי, ולא הוו דומיא דנעל - ריטב"א. לשיטת ריטב"א [ראה לעיל מה ב בהערות] שכלי אליבא דרב נחמן, היינו דבר שאינו מתקלקל, המשנה חידשה שמטבע קונה אף על פי שצורתו לא מתקיימת, והוסיפה לחדש שפירי קונים אף על פי שהן בעצמם לא מתקיימים. ולשיטת תוספות שמטבע הוי כלי היות ויש בו שימוש, יש לפרש: כשם שמטבע נעשה חליפין ונעל לאו דוקא, כך פירי קונים. אך לשיטת רש"י שמטבע הוי פירי, צריך תלמוד מה שאמרו ופירי **נמי** עבדי חליפין, כי משמעות הלשון היא שיש בפירי חידוש נוסף, על מה שמטבע נעשה חליפין. וב"חברותא" על קידושין [כח ב הערה 215] נתבאר דהכי קאמר: לא מיבעיא מטבע, שיש מקום להחשיבו ככלי [כמו שסוברים תוספות], אלא אפילו בשר שור שאינו ראוי לשום שימוש, גם הוא עושה חליפין, **ראה שם**. ואמנם ביאור זה מתאים לגירסת רש"י שם שמדובר בבשר שור, אבל לפי מה שכתב רש"י כאן דלא גרסינן בשר שור, אלא בשור כפשוטו מיירי, תיקשי: מה חידוש יש בחליפין על ידי שור יותר מאשר חליפין על ידי מטבע!? וצריך לומר שאפילו שור חי דומה יותר לפירי מאשר מטבע, וכדי שלא תאמר דוקא מטבע נעשה חליפין, דדמי לכלי, ולא פירי - ושור חי בכלל, קא משמע לן סיפא דכל פירי נעשים חליפין. ב. בהערות בסוף עמוד א נתבאר על פי רש"י, שמטבע נעשה חליפין, היינו החלפת שני חפצים [או חפץ תמורת תשלום ממון] שנתינת המטבע היא ה"מעשה קנין" שמקיים את המקח. ומאידך, מה שאמרו פירי נמי עבדי חליפין, היינו החלפת חפץ בחפץ בלא "סודר". ובפשוטו, שני סוגים של חליפין שנו כאן, ושתי מהויות של קנין. [והיה מקום ליישב לפי זה, מה שהוסיפה המשנה ואמרה שגם פירי עבדי חליפין]. אלא שרש"י כתב: כל הנעשה דמים באחר דהיינו מטבע, **כיצד חליפין ומהו חליפין** כגון המחליף שור בפרה. משמע שגדר הקנין ברישא ובסיפא הוא אותו גדר, ולא עוד, אלא שהדוגמא של הסיפא מפרשת את הרישא! וראה בהערות להלן מז א.

[1238] הריטב"א בקידושין כתב: למאי דקא סלקא דעתך מעיקרא, מתניתין חסורי מחסרא והכי קתני: ופירי נמי עבדי חליפין, אך מרש"י בסוגיין משמע שהסיפא רק מפרשת את הרישא, **ואגב אורחא** אשמעינן דפירא עבדי חליפין.

[1239] לשון הגמרא בכל מקום הוא שלדעת רב ששת **פירי** עבדי חליפין, אך רש"י פירש בכמה מקומות שכל המטלטלים בכלל [כל מידי דלא הוי כלי פירי קרי ליה לענין חליפין, ומשום דפירי שכיחי נקט פירי - רש"י קידושין כח ב]. ודעת התוספות [מה ב] ד"ה אין שפירי דוקא אמר רב ששת.

כי, לדעת רב ששת, אפשר לפרש את המשנה, בין למאן דאמר מטבע נעשה חליפין, כדקא סלקא אדעתין מתחילה, [1240] בין למאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין, וכמו שתירץ רב יהודה, היות ולדברי כולם, סיפא דמתניתין קא משמע לן שפירות נעשים חליפין.

אלא לרב נחמן דאמר: בכלי אין, אכן עושים בו חליפין, **אבל פירי, לא עבדי**, אין עושים בהם, קנין **חליפין**, **מאי כיצד**!?

היאך תתפרש סיפא דמתניתין דקתני: כיצד, החליף שור בפרה, או חמור בשור, כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו?

הרי שור וחמור כ"פירי" הם נחשבים, ולא ככלי, ואיך עושים בהם חליפין, לדעת רב נחמן!? [1241]

במשנתנו מבואר שאין מעות קונות את המקח, ורק משיכת המטלטלין קונה, ובטעמו של דבר נחלקו אמוראים [להלן מז ב]:

רבי יוחנן סובר: דבר תורה מעות קונות, כמו שמצינו לענין הקדש, שמעות קונות בו ולא משיכה. אלא שתקנת חכמים היא שלא יקנה הקונה בנתינת מעות, אלא במשיכת המטלטלין. וריש לקיש סובר: משיכה מפורשת בתורה, [1242] ומדאורייתא אין מעות קונות.

ומשנינן: אליבא דרב נחמן, **הכי קאמר** תנא דמתניתין:

אף על פי ששנינו אין מעות קונות, אלא משיכת המקח קונה, מכל מקום, **יש דמים**

[1240] על פי תוספות ד"ה ופירי שהצורך לפרש את המשנה לפי מאי דקא סלקא דעתין, הוא היות ולמאן דאמר מטבע נעשה חליפין, הרי אי אפשר לפרש את הרישא שכוונתה "כל הנישום דמים באחר", כי לשון זו משמע לאפוקי מטבע, ובעל כרחך שמאן דאמר מטבע נעשה חליפין יפרש ש"כל הנעשה דמים באחר" היינו מטבע.

[1241] על פי פירוש רש"י. ולשיטת הרי"ף ותוספות ששור נחשב כלי, לא קשיא על רב נחמן איך תתפרש המשנה לפי תירוצו של רב יהודה, כי "כל הנישום דמים באחר" היינו כלי ולאו דוקא פירי, וכפי שנתפרש לעיל. וכל קושיית הגמרא היא לפי מאי דקא סלקא אדעתין [כלומר: למאן דאמר מטבע נעשה חליפין, כפי שנתבאר בהערה הקודמת], איך תתפרש הסיפא לדעת רב נחמן!? הרי אי אפשר לפרש בשור חי שנחשב כלי, כי אם כן מה הוסיפה המשנה, אחרי שלימדה אותנו שמטבע נעשה חליפין!? ואי אפשר לפרש בבשר שור שנחשב פירי, היות ורב נחמן סובר: אין פירי עושין חליפין. ואם תאמר: מאי קושיא היא על רב נחמן, הרי רב נחמן יכול לפרש כדברי רב יהודה, ולא קשיא ולא מידי!? יש לומר: הרי בעל כרחך מאן דאמר מטבע נעשה חליפין מפרש את הרישא במטבע וסיפא בבשר שור, ולא מסתבר שרב נחמן יחלוק על אותו מאן דאמר - רב או לוי - שהיו אמוראים קדמונים, ועוד הרי בדין כלי ופירות לא נחלקו רב ולוי, ואם נוכל להוכיח שאחד מהם סובר פירי עבדי חליפין, מסתמא גם חבירו מודה לזה - תוספות הרא"ש. ולדברי רש"י [לעיל מה ב ד"ה מאי טעמא] שמאן דאמר מטבע נעשה חליפין, סבירא ליה כרב ששת ולא סבירא ליה כרב נחמן, כי מטבע אינו כלי אלא מטלטלין בעלמא כפירי, אם כן, מאי דקא סלקא אדעתין מעיקרא, בודאי לא אתי שפיר אליבא דרב נחמן, ורק שינויא דרב יהודה יש לו מקום אליבה, ועל זה בלבד מקשינן דלא אתי כרב נחמן, דמאי כיצד. [וראה ברש"י קידושין ד"ה אלא לרב נחמן דמשמע שאף לפי ההוא אמינא קשה, וכן משמעות הראשונים כאן, וצריך תלמוד].

[1242] כדיליף לה מקרא ד"או קנה מיד עמיתך" ראה להלן מז ב.

ומעות **שהן** קונים **כחליפין**.[1243] וכך תתפרש המשנה: כל הנישום דמים באחר - כל המטלטלין שאדם שם לחבירו ונותן לו שומת דמיהן, בשביל חפץ אחר שיש לו ללוקח. כיון שזכה זה - לוקח ראשון במטלטלין הראשונים, שמשכן, ואפילו לא משכן בתורת חליפין, אלא בתורת דמים, על מנת להקנות לו חפץ שלו בדמים.

[1243]לפי מה שכתבו תוספות [הובאו דבריהם בהערה לעיל סוף עמוד א] שבחליפין לא גזרו חכמים גזירת שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה, אתי שפיר דקתני יש דמים שהן כחליפין, כלומר כשם שלא גזרו שם, כך לא גזרו כאן. ורש"י כתב: ואשמעינן, דיש תורת דמים, שהמעות קונות **בלא משיכה**, **כחליפין של סודר**. וכוונתו: כמו בחליפין של סודר, שמחליפין שור בפרה וקונים בסודר, בלא למשוך אף אחד מהם, כך גם כאן אין צורך במשיכת החפץ הנקנה.

[1244]א. לפי דברי רש"י, לדעת רב נחמן, אין המשנה מתפרשת כפי שפירשנו לעיל בחליפי שור בפרה. ובתוספות תמהו על כך: הרי הגמרא אמרה **הכי נמי מסתברא**, ואין דרך הגמרא לחזור בה כשהיא אומרת לשון זו!? וראה ברש"י ד"ה הכי נמי מסתברא שכתב: **דלאו במטבע עסקינן**, כלומר הגמרא שם באה להוכיח בדרך השלילה: לא מדובר במטבע, אבל אין הגמרא מוכיחה שמדובר בחליפי שור בפרה. ב. בתוספות פירשו שהגמרא כאן מפרשת את המשנה רק לפי מאי דסלקא אדעתין וכמאן דאמר מטבע נעשה חליפין, אבל דברי רב יהודה אתיא שפיר גם לדעת רב נחמן, היות ושור חי נחשב כלי. [אם כן לפי המסקנה, ריש לקיש יכול לסבור כרב נחמן, ראה ליקוטי רע"א מה ב]. ג. מדברי תוספות משמע שמה שאמרו כאן: "יש דמים שהן כחליפין" הוא ביאור המשך המשנה "כיצד החליף שור בפרה", אבל "כל הנעשה דמים באחר", היינו חליפין במטבע, וכן מפורש ברי"ף, וכן כתבו תוספות הרא"ש [מו ב בסוף העמוד] בשם "בעל הלכות".

[1245]א. כך פירש רש"י. והנה כאשר פירש רש"י את המשנה דקידושין כתב רש"י ש**באותה שעה** שהלוקח מושך את החפץ האחד, נקנה החפץ השני לחבירו. ואילו כאשר פירש רש"י כיצד החליף דמי שור וכו', כתב רש"י שמעיקרא נתחייב לו דמי שור **ואחר כך** קנה את הפרה עבור החוב של דמי השור. ומדברי רש"י לעיל משמע שאפילו תמורת חוב אפשר לקנות מטלטלין אלו, וכתב בתוספות הרא"ש: לא פירש רש"י בפירוש דברי המשנה אלא כדי לישב את לשון המשנה, אבל לדינא אפילו אם היה לו חוב קודם על דמי השור, יכול הוא לקנות בו פרה. [וראה עוד בחידושי הרמב"ן והריטב"א]. וצריך לומר **שמסברא** ראוי להשוות בין אם הוא מחליף את הפרה בחוב שהוא חייב לו על השור, לבין אם הוא מחליף אותה בדמי שור שהוא נותן לו עכשיו, שאם לא כן, מנין לנו שאף בחוב אפשר לקנות. וראה להלן אות ג ביאורי תוספות והרמב"ם. "בעל המאור" והרמב"ן ב"מלחמות" נחלקו, האם יש דמים שהן כחליפין מועיל **אפילו** בבת אחת, שעל ידי משיכת האחד בתורת שוה כסף, קונה השני, וכך היא שיטת בעל המאור. והרמב"ן סובר שדווקא כשכבר משך ונתחייב דמים מועיל מטעם דמים הרי הם כחליפין. ב. מבואר ברש"י שהם שמו את ערכו של השור [וברש"י קידושין איתא שהם שמו את ערכה של הפרה]. אבל הראב"ד [מכירה ה ד] סובר שאין דמים קונים כחליפין אלא כשאין שומת השור ידועה. ג. ואם תאמר: הא קיימא לן [קידושין ו ב]: המקדש אשה במלוה לא קנה, וכן: אין מכר נקנה בהלואה [שם מז א]!? יש לומר: הכא לאו במלוה עצמו קנה, דהיינו באותם מעות שהוא הלוה לו, ומעות אלו אינם בעולם, אלא בהנאת מחילת הדמים הוא קונה, ואפילו אשה נקנית בהנאת מחילת הדמים, היות והיא היתה מוכנה לשלם פרוטה למי שיפייס אותו למחול לה - תוספות. והרמב"ן כתב שאם תימצי לומר שמדובר שלא משך את השור עד שכבר עשאו דמים עבור הפרה, אם כן דמים הוא נותן לו, ולא מלוה. אבל הרמב"ם [מכירה ז ד] כתב שאפשר לקנות בחוב עצמו, ולא דמי לקידושין שאין אשה נקנית בהלואה [ולא בהנאת מחילת מלוה] ואף על פי שבקידושין מז א אמרו שאין קרקע נקנית בהלואה, סמך הרמב"ם על סוגיא דידן כפשוטה שמלוה קונה ככסף - "מגיד משנה" [וראה עוד בתוספות ר"י הזקן קידושין מז א, וביאור הגר"א קצט ה, רד יד. ובקידושין כח ב הביא ר"י הזקן שיש אומרים: בחוב בעלמא אין קרקע נקנית היות ומלוה להוצאה ניתנה, אבל בחוב הבא מחמת מכר לא אמרינן להוצאה ניתנה, וראה עוד ב"מגיד משנה" וב"לחם משנה" מכירה ה ד ובשלחן ערוך קצט ב]. וטעם החילוק בין קידושי אשה, שאינה נקנית במכר, לקנין קרקע [ומטלטלין - במקום דלא שכיחא], כתב ב"אבן האזל": קידושין הם ב"כסף קנין" ובהלואה שאין המעות בעין - אין כאן "כסף", אבל מכר הוא ב"כסף שיווי", והיות וסוף סוף קיבל המוכר את דמי המכר, שפיר נקנה המקח.

נתחייב זה - לוקח שני, מי שמשכו ממנו, ורוצה לקנות חפץ כנגדו בתורת דמים, בכל אונסי החליפין, לפי שקנו לו מעותיו את החפץ, ומתחייב הוא ממילא באונסיו. [1245]

[1244] **כיצד**?

מכר לו שור בכך וכך מעות, ומשך את השור, ונתחייב לו המעות.

אמר לו לוקח: פרה יש לי, שאני נותן לך בדמי השור שאני חייב לך.

נתרצה בעל השור, ו**החליף** את **דמי** ה**שור בפרה**.

או דמי חמור, שנתחייב לו הלוקח דמים על חמור שמכר לו, ונתרצה להחליפם **בשור**.

הרי נתחייב בעל הפרה לתת לו את הפרה, ואין אחד מהם יכול לחזור בו; וכן נתחייב בעל השור - הבא תמורת דמי החמור, לתת לבעל החמור את השור, ואין אחד מהם יכול לחזור בו.

ומפרשינן: **מאי טעמיה דרב נחמן** שאנו אומרים לשיטתו: כאן מעות קונות?

סבר לה כרבי יוחנן דאמר: **דבר תורה**, מדאורייתא, **מעות קונות** את המקח.

ומפני מה אמרו חכמים: **משיכה קונה** ולא מעות!? **גזירה** היא, **שמא** יניחם לוקח בבית מוכר זמן מרובה, ואם תפרוץ שריפה בשכונת המוכר, הוא לא יטרח לכבות אותה, היות ואין המטלטלין שלו, **ויאמר לו**, ללוקח, **נשרפו חטיך בעלייה**.

והיות שתקנת חכמים היא זו, יש לומר: **מילתא דשכיחא**, דבר המצוי להיות, **גזרו ביה רבנן**.

מלתא דלא שכיחא, **לא גזרו ביה רבנן**.

ואף כאן, מכר שאינו שכיח הוא, שאין דרך בני אדם לשום מטלטלים כנגד מטלטלים. [1246]

על כן, לא גזרו חכמים בדבר, וקנו לו מעותיו כדין תורה.

ומקשינן: ביאור זה, לדעת רב נחמן, מבוסס על דברי רבי יוחנן שאמר: דבר תורה מעות קונות מטלטלים, וחכמים הם שביטלו את קנין המעות, ותיקנו שמשיכה קונה.

אבל, **לריש לקיש דאמר**: **משיכה מפורשת מן התורה**, בודאי אין לחלק בין קנין מעות רגיל, לבין מחליף דמי שור בפרה, שהרי קנין מעות אינו מועיל מדאורייתא כלל, ואין

וראה עוד ב"אבני מילואים" כח טז. וב"דבר יעקב" אות יד האריך להביא עוד תירוצים אמאי לא קשיא מהא דאין מקדשים במלוה, ועוד ביאורים בשיטת הרמב"ם. [לדעת תוספות אין קונים במלוה אפילו לענין מי שפרע, ולדעת הרמב"ם קונים לגמרי בקרקעות ובמטלטלין - כשבא החוב מחמת מכר דהוי מילתא דלא שכיחא, אך הראב"ד [מכירה ה ד] סובר לענין מטלטלין דלא נקנו אלא לענין מי שפרע כאשר שומת החפץ הנמכר ידועה, ראה לעיל אות ב].

[1246] רש"י בסוגיין. ובקידושין כח ב כתב רש"י: מילתא דלא שכיחא - שיהא חייב לו המעות קודם לכן, וראה לעיל בהערה 17 א בדברי תוספות הרא"ש.

לחלק בזה בין מילתא דלא שכיחא למילתא דשכיחא. [1247] אם כן, לריש לקיש, אי אפשר להעמיד את המשנה בקנין מעות, ובהכרח מדובר בה בקנין חליפין. אך, **הניחא**, **אי** נימא שריש לקיש **סבר לה כרב ששת**, האומר שעושים חליפין בפירות ובכל המטלטלים. כי אז, **מתרץ לה**, למשנה דקידושין, **כרב ששת**, שמדובר במחליף שור בפרה [ולא ב"דמי שור"].

אלא, **אי** נימא שריש לקיש **סבר לה כרב נחמן**, **דאמר**: **פירי לא עבדי חליפין**, אם כן אי אפשר לפרש את המשנה בקנין חליפין. ובחליפי שור ופרה שהם פירי. [1248]

ואף במחליף "דמי שור" בפרה אי אפשר להעמיד את המשנה, היות ולדעת ריש לקיש **מטבע**, מעות, **לא קני** מדין תורה.

אם כן תיקשי: **היכי מתרץ לה**, ריש לקיש, למתניתין.

ומסקינן: **על כרחך** צריך לומר, שריש לקיש סובר: פירי נמי עבדי חליפין **וכרב ששת מתרץ לה** למתניתין.

אומרת הגמרא: תא שמע ממתניתין, שמטבע נעשה חליפין ונקנה בחליפין: **תנן**, שנינו במשנתנו: **כל המטלטלין קונין זה את זה**, וכיון שמשך האחד, קנה חבירו את שלו.

ואמר ריש לקיש: "כל" המטלטלין ששנינו, בא לרבות, [1249] **והא** קא משמע לן **אפילו** אם החליפו **כיס** [ארנק] **מלא מעות**, **בכיס מלא מעות**, קונים הם זה את זה, ועל כרחך בתורת חליפין קאמר, ולא בתורת דמים, שהרי מעות אינם קונות כלל.

שמע מינה: מטבע נעשה חליפין, שהרי במשיכת כיס המעות נתקיים המקח.

ושמע מינה: מטבע נקנה בחליפין, שהרי כיס המעות השני נקנה, על ידי קנין החליפין שנעשה בכיס הראשון.

[1247] רק בתקנת חכמים יש לומר שבמילתא דלא שכיחא לא רצו חכמים להזקק לדבר ולא רצו לעקור דין תורה, אבל בדין דאורייתא, אין מקום לומר שבמילתא דלא שכיחא לא דיברה תורה.

[1248] הקשה "בעל המאור": לשיטת הרי"ף ותוספות שבעלי חיים כלי הם, אם כן מה הקשתה הגמרא על ריש לקיש!? הרי ריש לקיש יכול לסבור כרב נחמן, ויפרש את המשנה כרב יהודה!? והנה התוספות פירשו שהקושיא על רב נחמן היא ממאי דקא סלקא דעתין דרישא במטבע [כדי שלא יהיו דברי מאן דאמר מטבע נעשה חליפין סותרים את דברי רב נחמן, והרמב"ן כתב שהקושיא היתה איך היה כל השקלא וטריא בגמרא לעיל, לפי הסלקא דעתין]. ואף "בעל המאור" סבור כן, אלא שהוא הקשה: נעמיד את הרישא במטבע ונפרש את הסיפא דהכי קאמר: וכל הנישום בדמים נמי עושה חליפין, כיצד החליף שור בפרה כו'. ועל זה תירץ הרמב"ן: אי אפשר לתרץ את ריש לקיש כך, כי אם מטבע קונה, אף על פי שדעתו על צורתא דמטבע, שאר כלים ובעלי חיים שהם בכלל כלים, צריכא למימר.

[1249] רש"י מד א. [לשיטת רש"י שמטבע נידון כפירות, יש רבותא בדינו של ריש לקיש, ואתי שפיר "כל" דמתניתין, דקא משמע לן פירי נמי עבדי חליפין, לשיטת הראשונים שמטבע נחשב כלי יש לומר דקא משמע לן שיש למטבע דין של כלי, היות והוא ראוי לשימוש ואינו מתקלקל, ועוד קא משמע לן שפסלתו מלכות או מדינה מפקיע שם של מטבע, כמבואר בגמרא להלן].

ותיקשי למאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין, ותיקשי למאן דאמר אין מטבע נקנה בחליפין. [1250]

תרגמא, פירש, **רב אחא** את דברי ריש לקיש: לא בכל מעות אמר ריש לקיש, אלא **בכיס** מלא "**דינרי אנקא**" ובכיס מלא "דינרי **אניגרא**" שהחליפום זה בזה. [1251] ומה הם "דינר אנקא" ו"דינר אניגרא"?

אחד מהם, הוא דינר **שפסלתו מלכות**, המלך ציוה שלא יוציאו דינר זה בהוצאה, בכל מדינות מלכותו. [אבל בני המדינה לוקחים אותו בצינעא.]

ואחד מהם, הוא דינר **שפסלתו מדינה**, בני המדינה הזאת שנאוהו ונמנעים מלהשתמש בו, ובשאר מדינות המלך מוציאים דינר זה בהוצאה, היות והמלך לא ציוה עליו.

והיות ואין מטבעות אלו יוצאים בהוצאה, על כן אין להם דין של מטבע, והרי הם קונים ונקנין בחליפין. [1252]

וצריכא [1253] להשמיענו, בין בדינר שפסלתו מלכות, בין בדינר שפסלתו מדינה, שאין הם נחשבים כמטבע.

דאי אשמועינן דינר **שפסלתו מלכות** אינו נחשב מטבע, לא היינו יכולים ללמוד מדינר זה, לדינר שפסלתו מדינה.

כי היינו אומרים: דוקא מטבע שפסלתו מלכות, אינו נחשב מטבע **משום דלא סגי**, אינו יוצא בהוצאה, **כלל**, באף אחת ממדינות המלך.

[1250] רש"י. והראב"ד כתב: אין מכאן ראיה שמטבע נעשה חליפין, היות והם החליפו **כיס** מלא מעות, ואף אם המעות לא נעשות חליפין, מכל מקום קונה הוא את הכיס והמעות שכנגדו, בכיס של המעות, והכיס הוא כלי גמור. ובספר "תרומת הכרי" [רג א] כתב: למאן דאמר פירי לא עבדי חליפין, יש להסתפק: אם נתן הקונה למוכר כלי ופירות, האם אמרינן דעתו על הפרי, ולא קנה, או דאמרינן דעתו על הכלי וקנה? [וכיוצא בזה יש להסתפק אם נתן למוכר דבר מסויים ודבר שאינו מסויים]. וכתב שבדברי הראב"ד מבואר שהוא קנה, ואמנם לכאורה מדברי רש"י משמע להיפך - שהוא לא קנה, ועל כן כתב רש"י דשמע מינה מטבע נעשה חליפין, אלא שיתכן ורש"י מפרש ש"כיס מלא מעות", היינו מעות מרובות כמו בכיס מלא, ואין מדובר שנתן לו בפועל כיס, אלא ציבור של מעות בלבד. וראה עוד בליקוטי רבי עקיבא איגר. [הרמ"א (רג י) הביא פלוגתא בזה, וכתב רבי עקיבא איגר דכלי שאין בו שוה פרוטה מגרע גרע, שאינו חשוב לגרור המעות אחריו].

[1251] רש"י. וראה ב"תורת חיים". ובמהר"ם שי"ף כתב דבפשוטו מיירי שהחליף דינרי אנקא בדינרי אנקא ממין אחר או דינרי אניגרא בדינרי אניגרא.

[1252] לשיטת רש"י [מה ב] מטבע הוא "פירא" ולא כלי, אם כן דברי ריש לקיש הם כדעת רב ששת ודלא כרב נחמן. אך תוספות שם סוברים שמטבע הוא כלי, ויש להעמיד את דברי ריש לקיש אלו, אף לשיטת רב נחמן. וראה שם בתוספות שמטבע הוא כלי היות וראוי להשתמש בו, אך יש מפרשים שמטבע הוא כלי היות והוא יוצא בהוצאה, והקשו שם בתוספות: אם כן מדוע דינר אניקא ואניגרא קונים בחליפין, הרי אינם יוצאים בהוצאה, ואינם חשובים כלי לשיטה זו אלא "פירי"!? וראה שם בליקוטי רבי עקיבא איגר, מדוע אי אפשר לתרץ את קושייתם שריש לקיש כאן הוא לשיטתו כרב ששת שאף פירי נעשים חליפין.

[1253] המשנה - "תורת חיים" ראה שם. ובריטב"א כתב שהצריכותא היא בדברי רבי אבא, מדוע הוא הזכיר את שניהם. [ומדובר שהחליף אנקא באנקא ואניגרא באניגרא, כמו שכתב מהר"ם שי"ף ראה לעיל בהערה].

אבל מטבע ש**פסלתו מדינה** ולא פסלתו מלכות, **דסגי ליה במדינה אחריתי**, שאינם שונאים את המטבע הזה, **אימא**, היינו אומרים: **אכתי** [עדיין] **מטבע הוא** נחשב, [1254] והרי **אין מטבע נקנה בחליפין**.

וכן, **אי אשמועינן** דינר ש**פסלתו מדינה** אינו נחשב מטבע, לא היינו יכולים ללמוד מדינר זה לדינר שפסלתו מלכות.

כי היינו אומרים: דוקא מטבע שפסלתו מדינה, אינו נחשב מטבע, **משום דבמדינה** זו, על כל פנים, **לא סגי ליה** מטבע זה כלל, **לא בצנעא ולא בפרהסיא**.

אבל מטבע ש**פסלתו מלכות**, ולא פסלתו מדינה, **דסגי ליה**, על כל פנים, **בצנעא**, **אימא**: **אכתי מטבע הוא** נחשב, והרי **אין מטבע נקנה בחליפין**.

לפיכך: **צריכא**, להשמיענו במפורש את דינם של שני הדינרים האלו, היות ואי אפשר ללמוד את דינו של האחד, מדינו של השני.

אמר רבה, **אמר רב הונא**: אדם שאחז בידו מעות, ואמר לחבירו, **מכור לי** חפץ זה **במעות אלו** שבידי, ולא הקפיד המוכר לשאול כמה הם, וקיבלם מן הלוקח.

קנה הלוקח את החפץ במעות הללו, ואין אחד מהם יכול לחזור בו.

דף מז.

המוכר חפץ לחבירו, ונתן לו הלוקח דמים שאין בהם כדי דמי החפץ, הרי זו "אונאה"; אם פיחת שתות [שישית] מן הדמים, קנה ומחזיר אונאה, ואם פיחת יותר משתות, הרי המקח בטל.

ויש לו עליו דין **אונאה**, שאם יש במעות שנתן לו שתות פחות מדמי החפץ, חייב הלוקח להשלים למוכר את הדמים. [1256] ומפרש רב הונא [1255] את דבריו: **קנה** לוקח את החפץ במעות, ואין אחד מהם יכול לחזור בו.

אף על גב דלא משך את החפץ, **דכיון דלא קפיד** לשאול כמה מעות נתן לו, **קנה**, **דכי חליפין דמי**, וקנה בנתינת המעות.

קא סלקא דעתין: בקנין חליפין הוא קונה, ומטבע נעשה חליפין, דאי קנין כסף בעלמא הוא, הא קיימא לן: מעות אינם קונות, ויכולים הם לחזור בהם.

ולקמן פרכינן: הא קיימא לן דאין מטבע נעשה חליפין!?

[1254] אפילו באותה מדינה שפסלה אותו.

[1255] על פי משמעות דברי רש"י ד"ה סבר לה. וכן הוא בנמוקי יוסף ד"ה לימא קסבר.

[1256] רש"י. וכתב ב"מחנה אפרים" [על הרמב"ם מכירה יג ב] נראה מדברי רש"י והרמב"ם שדוקא לוקח מחזיר אונאה אבל מוכר לא, שכבר נתרצה לוקח, אך רבינו חננאל פירש שהלוקח נתן למוכר **יותר** מכדי שיווי המקח, ועל המוכר להחזיר ללוקח את אונאתו. וראה בהערה להלן.

ויש לו עליו אונאה, דהא "**מכור לי באלו**" **קאמר ליה**, והוא לשון מכר שיש בו דין אונאה, ולא לשון חליפין. [1258] **רב** [1257] **אבא אמר בשם רב הונא**: אדם שאחז בידו מעות, ואמר לחבירו: **מכור לי** חפץ זה **במעות אלו**, **קנה**, **ואין לו עליו אונאה**, היות ולא הקפיד לשאול כמה מעות הוא נותן לו. [1259] אומרת הגמרא: **פשיטא** לנו, ואין ספק בדבר, שהנותן **דמים ואין** המוכר **מקפיד עליהן**, לראות אם יש בהם כדי שיווי המקח [1260], **הא קאמרינן דקני**, **דכחליפין דמו**. אבל יש להסתפק: **בחליפין ומקפיד עליהן**, אדם הנותן לחבירו חפץ עבור חפץ כדי לקנותו בחליפין, והמקבל מקפיד לראות מה ערכו של החפץ שהוא

[1257] ברא"ש גורס **רבי** אבא.

[1258] רש"י. [קצת משמע שרש"י לא גרס תיבת "באלו"] והנה, מדברי רש"י משמע שבחליפין אין דין אונאה. ואף על גב דהשתא סבירא לן דקנה מדין חליפין, מכל מקום **כיון שאמר בלשון מכר**, יש בו אונאה. [ויש לדון אם אמר לו: "תן לי באלו", שאינו לשון מכר דוקא, אם אין בו אונאה, אף על פי שלא הזכיר לשון חליפין. וראה ב"נתיבות המשפט" רכז יא]. ובר"ן ובנמוקי יוסף כתבו: נראה מדברי רש"י ז"ל דחליפין אין בהם אונאה אלא אם כן מקפיד עליהם דכהאי גוונא ודאי יש להם אונאה, אבל הרמב"ן ז"ל כתב **דאפילו חליפין יש להם אונאה כמכר**. ולמאן דאמר יש אונאה בחליפין אפילו כשאינו מקפיד עליהם, צריך לפרש דהכי קאמר: יש בו אונאה, **אף על פי** שאמר לו מכור לי באלו, שנראה שאינו מקפיד, מכל מקום אינו יוצא מידי אונאה לא במכירה ולא בחליפין. ובטעם הדבר שאין אונאה בחליפין כתב ה"כסף משנה" [מכירה יג א] בשם תלמידי הרשב"א דמן המקרא יש ללמוד כן, שהרי בפרשת אונאה [ויקרא כה יד] נאמר: "וכי תמכרו **ממכר** לעמיתך, או קנה מיד עמיתך, אל תונו איש את אחיו" בממכר הוא דאזהר רחמנא בבל תונו אבל בחליפין לא. והנה הרמב"ם כתב [שם] אין לו הונייה - שזה רוצה במחט יותר מן השיריים וכתב בשו"ת "שואל ומשיב" שהרמב"ם נקט טעמא דקרא [וכן נראה משו"ת הרי"ף (הובאה ב"שיטה מקובצת") שטעם הדבר הוא מה שהם מתרצים זה לזה, והתורה העידה על כך במה שאמרה ממכר - ולא חליפין]. ויש להסתפק אם כאשר אמר: **מכור** לי באלו, דיש בו אונאה, האם הוי מדין חליפין שכאשר אינם מתרצים זה לזה, יש אונאה גם בחליפין, או דבתורת חליפין אין אונאה, ומכל מקום כיון שגילה דעתו שמקפיד הוא על אונאתו, הוה ליה כמתנה שיהיה במקח זה דין אונאה [ואין כאן "פיטומי מילי" במה שהתנה הלוקח לטובת המוכר, היות ובתחילת המשא ומתן אמר כן הלוקח, כמו שכתבו תוספות להלן סו א; ולדברי רבינו חננאל שהלוקח התאנה, אתי שפיר בלאו הכי]. וראה ב"אבי עזרי" [אישות א ב ד"ה והנה שורש, ומכירה יג א ד"ה ומעתה] שכתב שני מהלכים בביאור מה שהרמב"ם נתן טעם לכך שאין אונאה היות והוא מתרצה ולא סגי ליה בהא דממעטינן: "ממכר" - ולא חליפין. בחידושי רבי שמואל [קידושין ג ה] וב"אבי עזרי" [אישות א ב] כתבו דהא דאין אונאה בחליפין אינו אלא בחליפין של שוה בשוה, אבל חליפין של קנין סודר הם מקח וממכר גמור ויש בהם אונאה. [והריטב"א שתמה איך יתכן שאין אונאה בחליפין, הרי בסודר פשיטא שיש אונאה, הוא לשיטתו שאין שני גדרים בקנין סודר]. וראה להלן בהערות.

[1259] על פי רש"י וראה בריטב"א. משמע דפלוגתא דאמוראי הוי אם הוא מקפיד שיהיו המעות בשיווי החפץ או שאינו מקפיד; אם הוא מקפיד לכולי עלמא יש בחליפין אונאה, ואם אינו מקפיד לכולי עלמא אין בחליפין אונאה. וכן נראה דעת הרמב"ן בחידושיו, וראה עוד ב"שיטה מקובצת" מה שהביא מתשובת הרי"ף ותשובת הר"י מיגאש. אבל בר"ן ובנמוקי יוסף כתבו בשם הרמב"ן שאפילו כשאינו מקפיד יש בו אונאה. [ראה מה שהועתק בהערה הקודמת]. ובחידושי הרמב"ן הביא בשם יש מי שחולק שלעולם אין אונאה לחליפין. וברמב"ם [מכירה יג א] חילק בין חליפי כלים בכלים או בהמה בבהמה שאין בהם אונאה [אפילו כשמקפיד עליהם - "מגיד משנה"], לבין חליפי פירות בפירות שיש בהם אונאה, אפילו כאשר אינו מקפיד עליהם. והראב"ד חלק שם על הרמב"ם, ראה ב"אבי עזרי" אישות א ב שהם נחלקו במהות קניין החליפין דשוה בשוה.

[1260] על פי רש"י ורבינו חננאל. וצריך לומר דלאו דוקא נקט רש"י אם ישנן **כדי שויין**, שהרי מבואר בדבריו להלן [ד"ה בשופטני] שאין צריך שיקפיד שיהיו שוים כל דמי המקח, אלא סגי שהוא יקפיד לדעת אם הם שוים מקצת דמים, באופן שייטב בעיניו לתת את שלו כנגדו. [טעמו של רבינו חננאל ראה בהערה הבאה].

מקבל. [1261] [1262]

מאי דינו? האם "תורת חליפין" יש כאן, אף על פי שהוא מקפיד עליהם, וקנו שניהם במשיכת אחד החפצים.

או שמא, הואיל והקפיד עליהם, הרי הן כמעות, ו"בתורת דמים" הוא קונה, ואין המקח נגמר עד שגם השני ימשוך.

אמר רב אדא בר אהבה: תא שמע מברייתא שחליפין ומקפיד עליהם, לא קנה ב"תורת חליפין", אלא "תורת דמים" יש להם;

הרי, אדם, **שהיה תופס פרתו ועומד** בשוק, **ובא חבירו ואמר לו: פרתך למה** הבאת לשוק!?

אמר לו בעל הפרה: **לחמור אני צריך** ורוצה אני למכור את הפרה ולקנות בדמיה חמור.

אמר לו חבירו: **יש לי חמור, שאני נותן**, מוכן למכור, **לך**.

פרתך בכמה אתה רוצה למוכרה?

אמר לו בעל הפרה: רוצה אני למכור אותה **בכך וכך**, בסכום פלוני.

שאל בעל הפרה את בעל החמור: **חמורך בכמה** אתה חפץ למוכרו?

ענה לו בעל החמור: רוצה אני למכור אותו **בכך וכך**, בסכום פלוני. [1263] אם **משך בעל החמור את הפרה**, לאחר שהסכימו ביניהם להחליף את הפרה בחמור.

ולא הספיק בעל הפרה למשוך אליו **את החמור, עד שמת החמור**.

לא קנה בעל החמור את הפרה, אף על פי שהוא כבר משך אותה.

קא סלקא דעתין: הפרה נחשבת כדמים על החמור, היות ובעל החמור הקפיד לדעת את שוויה, ועל כן אין משיכת הפרה קונה, דקיימא לן: אין מעות קונות את המקח.

[1261] כתב הרשב"א: משמע דבחליפין ואין מקפיד עליהם, כמו האומר: מכור לי באלו, שאינו מקפיד כלל, פשיטא דקני, ואין ספק הגמרא אלא כאשר מקפיד עליהם. ויש לתמוה מכאן על שיטת רבינו חננאל האומר: אין חליפין קונים במטלטלים שלא שמו אותם בדמים, היות ולא סמכא דעתיה עלייהו. ולדברי רבינו חננאל צריך לפרש שהקפידא כאן היא שיהיו **שוים זה לזה** בערכם, ובזה מספקא לן אם קנה מטעם חליפין או מטעם דמים, אבל אם אינו מקפיד שיהיו שוה בשוה הוו חליפין, אם על כל פנים שמו את החפץ בדמים. ולפי זה ניחא דברי רבינו חננאל שפירש: אין מקפיד עליהם - לא דקדק אם שוה המקח אלו הדמים שנתן.

[1262] כתב רש"י: נתן לו חפץ בחפץ בתורת חליפין לקנות כדין קנין שקונין בסודר, וזה מקפיד לראות שיהא הסודר שוה כל כך. ומדברי החידושים המיוחסים לריטב"א משמע שרש"י פירש את הסוגיא לענין קניין סודר בעלמא, ולא רק בחליפי שוה בשוה, אבל החידושים המיוחסים [וכן בחידושי הריטב"א] מפרש את הסוגיא לענין חליפין דשוה בשוה. [וב"פני יהושע" תמה על פירוש רש"י ממה שאמרו לקמן דאיכא קפידא בחליפין, ומה שייך קפידא בסודר שחוזר לבעליו!? וב"בית אהרן" תירץ שרש"י סובר כרב אשי דאמר [נדרים מח ב] שאין סודר חוזר לבעליו].

[1263] לשיטת רבינו חננאל דמי הפרה ודמי החמור שוים זה לזה, ולדעת החולקים עליו אינם בהכרח שוים, ומה ששאלו פרתך בכמה חמורך בכמה, הוא כדי לדעת כמה כל אחד שוה **בשוק**, כדי להחליט אם טוב בעיניו לתת את שלו כנגדו.

שמע מינה מברייתא זו: "**חליפין**" **ומקפיד** הוא **עליהן**, לדעת את שויים, אין להם תורת "חליפין", אלא תורת "דמים" **ולא קנה**.

אמר, הקשה, **רבא**: לדבריך, שחליפין ומקפיד עליהם לא קנה, נמצא שחליפין שהוזכרו במגילת רות, הן חליפין שאינו מקפיד עליהם.

והרי אי אפשר לפרש כך את המקראות, דוכי **אטו חליפין** דקרא **בשופטני** [שוטים] **עסקינן דלא קפדי** לדעת את ערך הדבר שהם מקבלים בתמורה, כדי להחליט אם טוב בעיניו לתת את שלו כנגד אותו חפץ!?

אלא ודאי, **כל חליפין**, מסתמא **מיקפד קפדי** בני אדם עליהם, לדעת כמה הם שוים,[1264] **ואף** על פי כן **קנה**.

והכא, ברייתא דלעיל, **במאי עסקינן דאמר ליה**: **חמור** אני מוכר לך **בפרה וטלה**, **ומשך את הפרה**, **ועדיין לא משך את הטלה**.

ואכן, אם היה מושך גם את הפרה וגם את הטלה, הרי זו משיכה גמורה, והיה החמור נקנה לבעל הפרה והטלה בקנין חליפין.

[1264] בני אדם מקפידים שיהו שוין קצת, ולפעמים מקפידים שיהיו שוים כמו החפץ גופיה - תוספות, ולדברי רבינו חננאל צריך לומר שבני אדם מקפידים תמיד שיהיו שוים כמו החפץ עצמו.

[1265] ואם היה מושך גם את הטלה, היה בעל הפרה והטלה קונה בקנין חליפין את החמור בכל מקום שהוא, והנה לדעת רש"י בעלי חיים נחשבים פירי ולא כלי, לענין חליפין, אם כן, על כרחך, סוגיא זו כדעת רב ששת היא שנויה, ולדעתו בעלי חיים קונים זה את זה בקנין חליפין, אבל לדעת רב נחמן צריך לומר שהיות והם אמדו את שיוויה של הפרה ושל החמור, נחשבים הם כ"דמים", ובמקום זה, שאינו שכיח לקנות כך בדמים, מעות קונות כדין תורה, ולא גזרו בו חכמים שלא יקנה - "בעל המאור". וב"הגהות אשרי" כתב שטלה לא נחשב כלי, ואין קונים בו לדעת רב נחמן, אפילו לפי שיטת ר"י הסובר ששור ופרה נחשבים כלי היות והם ראויים למלאכה. וב"פני יהושע" תמה: אם כן איך היה החמור נקנה לבעל הפרה והטלה, אף אם היה מושך את שניהם, וכתב דיש לחלק בדוחק. [ראה בזה ב"דבר יעקב", ולעיל מו ב הובא מדברי "תרומת הכרי" שלדעת הראב"ד אפשר לעשות חליפין בכלי ובמטבע, אף על פי שאין מטבע נעשה חליפין].

[1266] א. הקשה בנמוקי יוסף: מדוע לא קנה במשיכת הפרה, על כל פנים חלק מן החמור, כנגד שוייה של הפרה, כדאמרינן בקידושין [כז א] מכר לו עשר שדותיו בעשר מדינות, כיון שהחזיק באחת מהן, קנה כולן, ואמרינן עלה: לא שנו אלא שנתן לו דמי כולן, אבל אם לא נתן לו דמי כולן, לא קנה אלא כנגד מעותיו, אלמא כנגד מעותיו מיהא קנה, וממילא אף אם מת החמור, הרי הפרה קנויה לבעל החמור, ומדוע שנינו: מת החמור לא קנה בעל החמור את הפרה!? ותירץ: שאני הכא שאי אפשר לחלק את החמור, וכיון שלא קנה את כולו, אף חציו נמי לא קנה. [אבל אם היה מתנה לקנות כור חיטים תמורת הפרה והטלה, היה קונה את חצין במשיכת הפרה, וראה ב"קהילות יעקב" בבא בתרא סימן לג]. ב. בקידושין ח א אמר רבי אלעזר: האומר לאשה התקדשי לי במנה [מאה דינר] ונתן לה דינר אחד, הרי זו מקודשת באותו דינר, וישלים לה את אותו מנה, היות ואנו מפרשים שמעשה הקידושין הוא בדינר וההתחייבות על שאר המנה, אינה אלא בתורת תנאי על הקידושין. אם כן, צריך תלמוד מדוע לא נאמר גם כאן, מעשה הקנין הוא על ידי הפרה, והטלה אינו אלא תנאי לקנין, שאפשר להשלים אותו אחר כך!? וראה שם בקידושין שחילקו בין אם אמר: "התקדשי לי במנה" סתם, לבין אם אמר: "התקדשי לי במנה זו", שאם אמר במנה זו, הקידושין אינם נעשים אלא על ידי כל המנה, וכל עוד שלא נתן לה את כולו, אינה מקודשת.

אבל, היות והוא עדיין לא משך את הטלה, לא קנה בעל הפרה והטלה את החמור, כיון **דלא הוה ליה** משיכת הפרה בלבד, **משיכה מעליא**. [1266] [1265] עתה חוזרת הגמרא לדון בדברי רב הונא:

אמר מר, לעיל: **מכור לי באלו קנה, ויש לו עליו אונאה**. [1267]

קא סלקא דעתין: בחליפין הוא קונה.

ומקשינן: **לימא**, וכי אטו נאמר ש**סבר רב הונא**: **מטבע נעשה חליפין**!? הרי כבר הוכחנו לעיל שאין מטבע נעשה חליפין!?

ומשנינן: **לא** סבר רב הונא שמטבע נעשה חליפין, והכא לאו מטעם חליפין הוא קונה, אלא בתורת דמים.

והא דאמר רב הונא: [1268] דכי חליפין דמי, הכי קאמר: מעות אלו קונות בלא משיכת החפץ הנקנה. כשם שבחליפין אין צורך למשוך אותו.

וטעם הדבר הוא: היות ו**רב הונא סבר לה כרבי יוחנן דאמר**: **דבר תורה מעות קונות, ומפני מה אמרו** חכמים **משיכה קונה** ולא מעות? **גזירה** היא, **שמא יאמר** המוכר **לו**, ללוקח: **נשרפו חטיך בעלייה**.

והיות שאין כאן אלא גזירת חכמים, יש לומר: **מלתא דשכיחא**, כגון קנין כסף, במעות, **גזרו בה רבנן, ומלתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן**, והכי נמי, כיון דהוי מילתא דלא שכיחא, שיהא אדם מוכר חפץ בלא שידע כמה מעות הוא מקבל, [1269] על כן המעות קונות כדבר תורה. [1270]

אמר ליה מר הונא בריה דרב נחמן לרב אשי: **אתון, הכי מתניתו לה**, אתם שונים את דברי רב הונא באופן שיש להסתפק, אם לדעתו מטבע נעשה חליפין, או שמודה הוא שאין מטבע נעשה חליפין.

אבל **אנן הכי מתנינן לה**, כך אנו שונים בדעת רב הונא: **וכן** [1271] **אמר רב הונא**: **אין מטבע נעשה חליפין**.

[1267] לא נתפרש לשם מה נוסף בגמרא מה שאמרו: ויש לו עליו אונאה.

[1268] ראה לעיל הערה 2.

[1269] נמוקי יוסף. ואף על פי שיש דין אונאה במקח זה, והמוכר לא יפסיד כל כך, מכל מקום אין זה שכיח שימכור בלא לדעת מראש כמה הוא מקבל. [ולדעת רב אבא בשם רב הונא, אין אונאה במקח זה, למרות שהוא קונה ב"תורת דמים", היות ודמי לחליפין, ראה ביאור הגר"א רכז כח].

[1270] ובחליפין דמקפיד עליהם, אם היינו אומרים: תורת דמים עליהם, לא היה קונה, ומילתא דשכיחא הן - נמוקי יוסף.

[1271] לעיל מו א אמרינן: שמע מינה אין מטבע נעשה חליפין, **וכן אמר** עולא אין מטבע נעשה חליפין, **וכן אמר** רבי אסי אין מטבע נעשה חליפין, **וכן אמר** רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אין מטבע נעשה חליפין, ולדברי מר הונא יש להוסיף על זה: **וכן אמר רב הונא** אין מטבע נעשה חליפין.

אם כן, פשיטא, שדברי רב הונא: קנה אף על פי שלא משך, יתפרשו על פי דברי רבי יוחנן הסובר: מעות קונות דבר תורה, וכאן אפילו מדרבנן לא פקע קנין המעות, כדלעיל.
חוקרת הגמרא: **במה קונין**? כלומר, בכלי של מי נעשה קנין החליפין, בכליו של המקנה, או בכליו של הקונה?
רב אמר: **בכליו של קונה**, הקונה נותן כלי למקנה, ועל ידי נתינה זו, חל קנין החליפין, וזוכה הקונה בחפץ שהמקנה התרצה להקנות לו.
דאף על פי שהקונה עתיד לשלם למוכר את דמי החפץ, מכל מקום **ניחא ליה לקונה**, **דלהוי מקנה קונה** גם את הכלי שהוא נותן לו עתה.
כי היכי דלגמר ולקני ליה, כדי שהמוכר יתרצה להקנות לו כבר מעכשיו את החפץ, אף על פי שהוא ישלם לו את מעותיו רק לאחר זמן. [1272]
ולוי אמר: חליפין נעשים **בכליו של מקנה**, וטעם הדבר הוא: **כדבעינן למימר לקמן**.
אמר, שאל, **ליה רב הונא מדסקרתא לרבא**: **ולדעת לוי**, **דאמר**: **בכליו של מקנה**, הרי אם ירצה לקנות קרקע בחליפין, **הא קא קני ארעא**, **אגב** משיכת **הגלימא**, שהלוקח מושך את הסודר, וקונה אותו בקנין משיכה, ואגבו - קונה הוא את הקרקע.
אם כן, **הוו ליה** "**נכסים שיש להן אחריות**"
- קרקעות [1273], **ונקנין עם**, אגב, "**נכסים שאין להן אחריות**" - מטלטלין.
ואנן, **איפכא תנן** במשנה [קידושין כו א]: **נכסים שאין להן אחריות**, מטלטלין, **נקנין עם**, אגב, **נכסים שיש להן אחריות**, שכאשר קונה את הקרקע בכסף, שטר או חזקה, מועיל קנין זה גם למטלטלין, אף על פי שאין קנין זה מועיל למטלטלין, כאשר הוא קונה אותם בפני עצמם, בלא קרקע. [1274]
ומשמע, דוקא מטלטלין נקנין אגב קרקע, ולא קרקע נקנית אגב מטלטלין.

[1272] על פי ר"י מגאש ורבינו יהונתן [הובאו דבריהם ב"שיטה מקובצת"]. ובחידושי רבי שמואל על מסכת קידושין הביא פלוגתא אם חליפין הוי מטעם כסף, שהמקבל מתחייב לתת את תמורתו, או דהוו מעשה קניין בעלמא, וכתב שאם ננקוט שהוי מעשה קנין בעלמא, ניחא לשונו של רב **דלהוי מקנה קונה** - קניינו של המקנה הוא: **כי היכי דלגמר ולקני ליה** - כדי לגמור בדעתו להקנות לקונה, **ראה שם**.

[1273] כתב רש"י [קידושין כו א]: שיש להם אחריות - היינו קרקע שאחריות כל אדם המלוה והנושה בחבירו עליהן, לפי שקיימים ועומדים, לפיכך נסמכין עליהם.

[1274] ב"ברכת אברהם" [קידושין כו א] הביא לחקור אם קנין מטלטלין אגב קרקע היינו **שחלות** קנין הקרקע קונה את המטלטלין, או **שמעשה הקנין** בקרקע פועל גם במטלטלין [והביא שהגר"ש שקאפ בנדרים סימן כב ד"ה נלענ"ד נקט כצד הראשון, ובשו"ת רבי עקיבא איגר תניינא סוף סימן קלז משמע דנקט כצד השני. (וכן משמע ברמב"ם מכירה ה ט שמנה את כל הקניינים והשמיט קנין אגב וראה עוד ב"אבן האזל" מכירה ג יא)] ומלשון רש"י כאן משמע שמעשה הקנין בקרקע פועל גם במטלטלין כאשר מטלטלין נקנין אגב קרקע, ואם היתה קרקע נקנית אגב מטלטלין היה נחשב שמעשה המשיכה הועיל לקרקע. [וכן משמע מלשון רש"י קידושין ז א ד"ה עם נכסים].

אם כן מאי טעמא דלוי!? **אמר ליה** רבא לרב הונא מדסקרתא: **אי הוה לוי הכא**, והיה שומע את שאלתך, **הוה מפיק לאפך פולסי דנורא**, היה מוציא לפניך ניצוצות של אש, ולשון נידוי הוא, על שחשד את לוי, שדעתו לפרש כך את דין חליפין. [1275]

מי סברת, וכי אטו סבור אתה, שאגב משיכת ה**גלימא מקנה ליה** את הקרקע!.

אלא, אין אלו אלא כחליפין, כאילו זה מוסר לו חפץ אחר תחת קרקע. [1276] ומה הוא מוסר לו?

בההיא הנאה דקא מקבל מיניה, אותה הנאה, שהוא מחשיב אותו, ומוכן לקבל ממנו את הכלי במתנה, נחשבת אצלו כאילו נותן לו הקונה מתנה מרובה, **וגמר** הנותן בדעתו, **ואקני ליה** את הקרקע. [1278] [1277]

[1275] רש"י. [הניצוצות קרויות "פולסא" לדברי רש"י היות והן ענולות כאסימון שקראוהו לקמן עמוד ב "פולסא". ואזיל לשיטתו מד א שפולסא הוא בלא צורת מטבע]. וברי"ב ותוספות רבינו פרץ תמהו: אמאי הוי בר נידוי משום כך!? לכך פירשו: מה שאמרו מפיק לאפך פולסי דנורא היינו שהיה משיב לך תשובות, וכלשון הגמרא [חולין קלז ב]: והוה נפיק מפומיה זקוקין דנורא, כאשר היה רבי נושא ונותן בהלכה עם רב.

[1276] בגיטין לט ב הביאו התוספות [בסוף ד"ה משום] בשם רש"י [וכן כתבו תוספות רבינו פרץ ותוספות חיצוניות בשם יש מפרשים] דלוי דאמר בכליו של מקנה כל שכן בכליו של קונה, דכיון דגמר ומקנה בההיא הנאה דמקבל מיניה, כל שכן דגמר ומקנה בההיא הנאה דאיהו נפשיה מקבל מיניה. ואמנם לא נתפרשו דברים אלו להדיא בפירוש רש"י, אך נראה שיש לדייק כך מלשון רש"י [ד"ה מי סברת] שהועתקו בביאור הגמרא כאן. [וראה עוד ברש"י ד"ה במה קונין ולעיל מה ב הערה 8]. ותוספות חלקו על שיטה זו וכתבו שלדעת לוי דוקא בכליו של מקנה עושין חליפין, ולא בכליו של קונה. וכתבו התוספות: הרי המקור לדינו של לוי הוא ממה שהגואל נתן את הנעל לבועז, כדאמרינן בסמוך, אם כן לא מהני אלא בענין זה, ואין אומרים: אם בהנאה מועטת מועיל כל שכן שיועיל בהנאה מרובה. וראיה לכך: הרי לרב נחמן אין קונים אלא בכלי, ולא בפירי, כדלקמן, משום דבעינן דומיא דנעל, ולא אמרינן אם כלי שאינו שוה אלא מעט מועיל, כל שכן פירות השוים אלף זוז. וכן קונין בדבר אחד שלם אף על פי שהוא קטן, ואין קונים באלף חצאי רימונים, כדלקמן - תוספות רבינו פרץ. ועוד, הרי לא שייך כאן לדון מצד ההנאה שיש לו בקבלת הסודר, כדאמרינן בנדרים מח ב, שקניין סודר אינו אלא קניין על מנת לקנות. אלא ודאי עיקרא דמילתא גזירת הכתוב היא, בין לרב בין ללוי, כדתניא בסמוך, וכל חד וחד יהיב טעמא קצת לקרא - ריטב"א.

[1277] בקידושין ז א אמרו ששאה האומרת ל**אדם חשוב**: הילך מנה ואקדש אני לך, הרי זו מקודשת, דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה, והרי רוצה היא לתת פרוטה לאדם שיפייס אותו לקבל ממנה מתנה, על כן באותה הנאה גמרה ומקניא ליה נפשה. ומבואר, שלא נאמר דין זה, אלא ב"אדם חשוב", שאינו רגיל לקבל מתנות. אם כן תיקשי: אמאי לא נאמר אף לענין חליפין שאין מועיל קנין חליפין בכליו של מקנה אלא באדם חשוב!? וכתב הריטב"א בשם התוספות: עיקרא דמילתא גזירת הכתוב הוא, וכל חד יהיב טעמא קצת לקרא, אך לא פליג קרא בין אדם חשוב לשאינו חשוב. והראשונים בקידושין כתבו שקבלת מתנה אצל אדם שאינו חשוב חשיבא כמו פחות משוה פרוטה, על כן בקידושין אינה מקודשת אף לדעת לוי, ובחליפין דמהניא בפחות משוה פרוטה, שפיר הוו חליפין לדעת לוי. שיטת רבינו חננאל שנתינה ל"אדם חשוב" מהניא לקנות מדין חליפין, וביארו דבריו [ראה "קצות החושן" [קצ ג], "חזון איש" (חו"מ ט א ד"ה ויש) ו"קהילות יעקב" (סימן מב ד"ה ונראה)] שב"אדם חשוב" מודה רב ללוי. [ב"קצות החושן" (שם) כתב דר"ח לשיטתו שכל דבר שאינו נרקב הוי "כלי" אם כן, גם הנאה יכולה להחשב ככלי, אבל לדידן דבעי דבר שראוי לשימוש, "הנאה" לא חשיבא "כלי" ואין קונין בה].

[1278] כתבו בתוספות הרא"ש: לכאורה יש לפשוט מדברי לוי כאן, שהוא סובר מטבע נעשה חליפין, כי טעמו של מאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין, הוא משום דדעתיה אצורתא וצורתא עבידא דבטלה, ואינה דבר מסויים, ולדברי לוי כאן שקנין חליפין נעשה על ידי הנאת המקנה בקבלת הקונה, הרי אין נפקא מינה בזה בין מטבע לבין שאר דברים, ומדוע לא הוכיחה הגמרא לעיל מכאן שלוי הוא הסובר מטבע נעשה חליפין!? ותירצו: מכל מקום מודה לוי דבעינן דומיא דנעל, וממילא מתמעט דבר שאינו מסויים, וכן פירי לא מהני לדעת רב נחמן. ובתוספות

אומרת הגמרא: **כתנאי**, כבר נחלקו תנאים, במחלוקת רב ולוי אם קנין חליפין וסודר נעשה על ידי שהקונה נותן את הסודר, או על ידי שהמקנה נותן אותו.

שהרי המקור לקנין זה, הוא מה שנאמר במגילת רות [ד ז]: "שלף איש נעלו ונתן לרעהו". ואם נפרש שהקונה שלף את נעלו ונתן למקנה, אם כן, יש ללמוד מכאן שקנין חליפין נעשה על ידי נתינת הקונה.

ואם נפרש שהמקנה שלף את נעלו ונתן לקונה, יש ללמוד מפסוק זה שקנין חליפין נעשה על ידי נתינת המקנה.

אגב הנידון אם חליפין בכליו של קונה או בכליו של מקנה, שנחלקו בה התנאים, כדלקמן, מביאה הגמרא בשלימות את הברייתא המפרשת את כל המקרא העוסק בקנין חליפין.[1279]

נאמר במגילת רות [ד ז]: **וזאת לפנים בישראל, על הגאולה, ועל התמורה, לקיים כל דבר, שלף איש נעלו ונתן לרעהו**". "**גאולה**" שאמר הכתוב **זו מכירה**, שמכר לו מכירה גמורה בדמים, ועדיין לא קיבל המוכר את דמי המקח, ולא משך הלוקח, ובאים הם לקיים דברי מכירתן על ידי קנין.

ומנין ש"גאולה" לשון מכירה היא? שהרי **כן הוא אומר** [ויקרא כז לב לג]: "וכל מעשר בקר וצאן, כל אשר יעבור תחת השבט, העשירי יהיה קודש לה'. לא יבקר בין טוב לרע, ולא ימירנו, ואם המר ימירנו, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש, **לא יגאל**".

ומה שאמר הכתוב: "לא יגאל" רצונו לומר: לא ימכר, כמו שלמדנו[1280] "גזירה שוה": "לא יגאל" במעשר בהמה מ"ולא יגאל" בחרמים, שאסור למוכרן.[1281]

"**תמורה**" שאמר הכתוב, **זו חליפין**, שמחליף כלי זה בחפץ שכנגדו.[1282]

כתבו: דבעי הנאת קבלת דבר חשוב דומיא דנעל, ולא מטבע ופירי. וכן כתבו בחידושים המיוחסים לריטב"א בשם תוספות, ראה שם.

[1279] ביאור הסוגיא הוא על פי פירושו של רש"י, ולהלן בהערות יובא פירושו של רבינו תם.

[1280] בכורות לב א.

[1281] כך היא גירסת תוספות בסוגיא ופירושם. ויש גורסים: "**ואם לא יגאל ונמכר**", והכוונה למה שנאמר [ויקרא כז כז]: "ואם בבהמה הטמאה [אדם שהקדיש בהמה טמאה ל"בדק הבית"], ופדה בערכך ויסף חמישיתו עליו, ואם לא יגאל ונמכר בערכך". אך הראשונים דחו גירסא זו, שהרי אדרבה, מפסוק זה משמע ש"גאולה" אינה מכירה. [וראה בפירוש הר"ח ותוספות הרא"ש].

[1282] א. לפי מה שנתבאר [**על פי רש"י**] הוזכרו במקרא זה שתי דרכים של קניין: "מכירה" - מקח ומכר של חפץ תמורת דמים, וקיום המקח על ידי סודר. ו"חליפין" החלפת כלי בחפץ. ומה שאמר הכתוב "לקיים כל דבר", מתבאר להלן בגמרא [ובהערות], הן לדעת רב ששת שפירות נעשים חליפין, והן לדעת רב נחמן שרק בכלים עושים חליפין. ב. אך **רבינו תם** סובר שיש במקרא זה **שלשה קניינים**. וכך מתפרש הפסוק: "**גאולה**" - זו מכירה, היינו מקח וממכר בעלמא, אליבא דרבי יוחנן - על ידי מתן מעות, ואליבא דריש לקיש - על ידי משיכה; "**תמורה**" - זו חליפין, היינו החלפת שני חפצים כאשר הם "שוה בשוה"; "**לקיים כל דבר**" - לרבות חליפין שאינם " שוה בשוה", ובחליפין אלו נאמר: "שלף איש נעלו ונתן לרעהו", ובחליפין אלו נחלקו רב נחמן ורב ששת להלן אם פירי עבדי חליפין או לא, אבל בחליפין של "שוה בשוה" לא נחלקו, ולכולי עלמא פירי עבדי חליפין. ובחידושי רבי מאיר

ומנין ש"תמורה" לשון חליפין היא. שהרי כן הוא אומר [ויקרא כז ט - י]: "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה', כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש. **לא יחליפנו ולא ימיר**

שמחה פירש ענין "חליפי שוה בשוה" כך: בחליפי סודר אין למוכר צורך וענין בסודר, והעיקר הוא שמקנה חפץ לחבירו, אך בחליפי שוה בשוה כמו שהלוקח צריך את החפץ שהוא מקבל, כך המוכר צריך את החפץ שהוא מקבל, ואינו ניכר ומובדל מי הוא הלוקח מי הוא המוכר, ובזה לא שייך לומר אין פרי **עושה** חליפין, דמי הוא העושה וקונה ומי הוא הנקנה, וכל אחד משניהם נקרא "קונה". [ב"אבי עזרי" (אישות א ב) כתב כעין זה בדעת הראב"ד, אך להרמב"ם הוא גדר אחר, **ראה שם**]. לפיכך, פירות שנקנים בחליפין, נתינתם בחליפי שוה בשוה יכולה לפעול את הקנין כאילו הם הנקנים, אבל מטבע שאינו עושה חליפין ולא נקנה, אף "חליפי שוה בשוה" אין קונים במטבע, וכך היא שיטת תוספות מו ב ד"ה ולרב נחמן. ויש שכתבו בשם רבינו תם שאף מטבע נעשה חליפין ב"חליפי שוה בשוה", ראה תוספות הרא"ש מו ב ורשב"א קידושין כח ב, אלא דהני מילי בכיוצא בו, שמחליף מטבע במטבע ופירות בפירות, אבל מטבע בטלית - לא. ג. **המקור מן המקרא** לכך ש"חליפי שוה בשוה" קונים יותר מאשר חליפין בעלמא, הוא יתור הפסוק, שהרי כיון שנאמר: "לקיים כל דבר - שלף איש נעלו" שוב אין צורך במה שנאמר "ועל התמורה" - זו חליפין, ומאי קא משמע לן!? אלא דבא לרבות קניין נוסף ב"חליפי שוה בשוה"; לדברי התוספות לעיל, לדעת רב נחמן התרבו "חליפי שוה בשוה" בפירות ולא במטבע, ולדעת רב ששת התרבו "חליפי שוה בשוה" בדבר שאינו מסויים או במרוקא, שהם דברים שאין עושים בהם חליפין כדלקמן בסוגיא. [ולדעת לוי שחליפין בכליו של מקנה, "חליפי שוה בשוה" נעשים גם בכליו של קונה - תוספות הנ"ל. (ולעיל מו א סוף ד"ה כל משמע שאף ב"שוה בשוה" קונים דוקא בכליו של מקנה. וצריך תלמוד לפי סברת רבי מאיר שמחה, וראה ב"אבי עזרי" שם.)] ד. **מה נקרא "שוה בשוה"**? תוספות הנ"ל כתבו שאם המקח שוה כפלים מן החפץ שבו עושים את הקנין, אזי דומה הוא לחליפין ואינו קונה בתורת "שוה בשוה" ופירש בחידושי רבי מאיר שמחה שעד כפלים אמרינן שהמוכר צריך לאותו דבר ועבורו הוא מקנה. [וב"חזון איש" כתב לאו דוקא כפלים, אלא כל שלא הקפיד שיהיו שוים אלא נותן מתנה בעלמא הוי חליפין]. וברמב"ם [מכירה יג א] כתב: המחליף כלים בכלים או בהמה בבהמה אפילו מחט בשיריים או טלה בסוס אין לו הונייה, שזה רוצה במחט יתר מן השיריים. וכתב ב"אבי עזרי" [אישות שם] ד"שוה בשוה" לאו דוקא שהן שוין בשוייהן, אלא אף אם חפץ אחד שוה פרוטה והשני שוה מנה, מכל מקום אם מחליפין זה בזה ואינו מתחייב לתת לו דמים, נוסף על החליפין האלו, נחשב "שוה בשוה", וחליפין של קנין סודר נקרא אם מתחייב לתת לו עוד דמי החפץ. ועל דרך זה כתב ב"חזון איש" על פי תוספות בבבא קמא ע ב ד"ה באומר. [ולשיטת תוספות כאן צריך לומר שכאשר המקח שוה כפלים מן החפץ הקונה, הוי ליה דין "קנין סודר" שנזכר בכל מקום, וכן נראה בתוספות רבינו פרץ]. ה. **גדר קנין סודר וחליפי שוה בשוה** - כתב בספר "אבי עזרי" [שם]: יש שני גדרי חליפין, חליפין של קנין סודר, וחליפין שוה בשוה. "קנין סודר" אינו אלא **מעשה קנין** בעלמא, ואילו "חליפי שוה בשוה" הוא **גדר קנין כסף** שנותן בעד חפץ זה חפץ אחר ועל כן נכלל אף חליפי שוה בשוה ב"כסף" דכתיב בקרא. [וכן כתבו הגרנ"ט (קידושין סימן צב) וחידושי רבי שמואל (קידושין סימן ג) ומתורץ קושיית מהרש"א אמאי רב לא סובר כליו של מקנה ב"חליפי שוה בשוה" - "דבר יעקב"]. לפיכך נראה דחליפי שוה בשוה לא מהני אלא כשיש בו שוה פרוטה, ולא אמרו קונים בכלי אף על פי שאין בו שוה פרוטה אלא ב"קנין סודר", וכן משמע מפורש ברמב"ם? [ב"דבר יעקב" אות יג הביא שכך כתב ב"מלחמות" לדעת הר"ח. וריטב"א קידושין כח א חולק, כי לדעתו אין שני גדרי קניין ראה להלן]. ועוד יש חילוק ביניהם, **לפי שיטת הרמב"ם**, שקנין סודר מועיל אף במתנה על מנת להחזיר, אבל קנין כסף לא שייך במתנה על מנת להחזיר, וכן חליפין דשוה בשוה, ועל כן **מדאורייתא** אין אשה מתקדשת במתנה על מנת להחזיר, היות ואינה מתקדשת אלא בכסף ולא בקנין סודר [בחליפין דשוה בשוה - כשאינו מתחייב לתת עוד דמים, סובר תוספות רי"ד שאשה מתקדשת היות שהוא גדר כסף. וראה בתוספות קידושין ג א ד"ה ואשה שהגמרא שם סברה מעיקרא שחליפין הוי מטעם כסף ומסיק דלא הוי מטעם כסף. ותוספות גיטין לט ב ד"ה משום והרבה ראשונים שם, סוברים שגם למסקנה חליפין דמו לכסף. וראה בשיעורי הגרש"ש קידושין סימן ב שביאר את ההשואה והחילוק שבין קנין כסף לחליפין]. ה. כתב רש"י: זו חליפין - שמחליף **כלי** זה בחפץ שכנגדו. משמע שאפילו בחליפי חפץ בחפץ שהם "חליפי שוה בשוה", סובר רב נחמן שאין קונים בפירות, ודלא כרבינו תם - חידושי רבי שמואל קידושין סימן ג. וכן דייק הרש"ש להלן עג א מדברי רש"י שם. [אמנם תוספות מה ב ד"ה אין והגר"א קצה יא ביארו את שיטת רש"י שם על פי דברי רבינו תם. וראה עוד "מרומי שדה" קידושין כח].

אותו, טוב ברע או רע בטוב, ואם המר ימיר בהמה בבהמה, והיה הוא ותמורתו יהיה קודש ".

"**לקיים כל דבר**, **שלף איש נעלו** [1283] **ונתן לרעהו**". **מי נתן למי** את הנעל?

חכמים אומרים: **בועז**, שקנה את רות ואת השדה, **נתן לגואל**. **ורבי יהודה אומר**: **הגואל**, שהקנה, **נתן לבועז** את הנעל. [1284]

הרי, שדברי רב האומר שבכליו של קונה, הם כדעת תנא קמא, [1285] שאמר: בועז - הקונה, נתן את נעלו לגואל - המקנה.

ודברי לוי האומר שבכליו של מקנה, הם כדעת רבי יהודה, שאמר: הגואל - המקנה, נתן את נעלו לבועז - הקונה.

תנא בברייתא: **קונין** קנין חליפין בכלי, **אף על פי שאין בו**, בכלי, **שוה פרוטה**. [1286]

אמר רב נחמן: **לא שנו**, דקונין קנין, [1288] **אלא בכלי**, **אבל בפירי**, כל דבר שאינו כלי, [1287] **לא** קונים.

[1283] "נעלו" שאמר הכתוב הוא "נרתיק [כפפה] יד ימינו" - תרגום רות. ובפירוש אבן עזרא כתב: וטעם נעל, בעבור שהוא נמצא תמיד, ולא יתכן להסיר חלוק או מכנסים שלא ישאר ערום. משמע, שהראב"ע מפרש "נעלו" כפשוטו.

[1284] דברי רבי יהודה: הגואל נתן לבועז, הם כמשמעות הכתוב בפשוטו, שהרי נאמר: "ויאמר הגואל לבועז, קנה לך, וישלוף נעלו" דמשמע שהגואל - הוא המקנה, נתן את המנעל לבועז, ואמר לו, שעל ידו יקנה הקרקע. אבל דברי תנא קמא אינם על פי משמעות הכתוב, אלא סברא הוא כדאמרינן לעיל אליבא דרב - חידושים המיוחסים לריטב"א.

[1285] א. תוספות [להלן עמוד ב ד"ה לאפוקי ובגיטין לט ב ד"ה משום] הוכיחו מסוגיות הש"ס שהלכה כרב שקונים בכליו של קונה. והרי"ף הוסיף דקיימא לן כתנא קמא, דסתם הוא ורבים נינהו, ורבי יהודה יחיד, הילכך הלכתא כרב דקאי כתנא קמא. ב. כתבו בחידושים המיוחסים לריטב"א: מצאתי בשם רבינו אפרים דהאידנא נהוג עלמא לקנות בכלי שאינו של הקונה; כתב גאון דקיימא לן דאי תפיס המקנה לסודר לא מפקינן מיניה, וחזו בתראי דאתו לאינצויי, על כן תקינו להו למיקני בכלי שאינו של קונה, דלא חציף איניש למיתפס כלי שאינו של קונה; ואפילו אמר לו מקנה קנה ממני, דלאו שלוחו של קונה הוא קנה. וב"שיטה מקובצת" כתב בשם הרמ"ך: קונים בכליו של אחר, כגון עדים שמנהגן לקנות בכלי שלהם, והרי זה כמו שהקנו סודרם לקונה. ובחידושי רבי שמואל [קידושין ג ג] הובאה מחלוקת הסמ"ע והט"ז אם סודר על ידי אחרים מועיל מדין "עבד כנעני" [ראה קידושין ז א] ובלא שליחות הקונה, [וקנין סודר הוי בתורת קנין כסף], או דהוי מעשה קנין בעלמא שעושה השליח עבור המשלח, ראה שם.

[1286] א. ראה קידושין יג א שקנין כסף אינו נעשה אלא בשוה פרוטה, אבל קנין חליפין נעשה אפילו בכלי שאין בו שוה פרוטה, אם כן ברייתא זו באה לחדש שחליפין נעשין בפחות משוה פרוטה למרות שקנין כסף אינו נעשה בפחות משוה פרוטה. ולפי דברי הרשב"א בשבועות לט א [ראה "קצות החושן" פח ג וב"מילואי חושן" שם] שמסתפק לומר שאפשר לקדש אשה בכלי שאין בו שוה פרוטה, אם כן צריך תלמוד, מאי קא משמע לן ברייתא דהכא, דהא משמע דבא להשמיענו חידוש בדיני חליפין!? ויש לומר: הא קא משמע לן דאף על גב דכתיב "ונתן", סלקא דעתך אמינא אין "נתינה" בפחות משוה פרוטה, קא משמע לן נתינת מנעל הויא "נתינה" אף כשאין בו שוה פרוטה, ורק נתינת ממון אינה נתינה כשאין בה שוה פרוטה, וכמו שכתבו התוספות. [ד"ה קונים] ב. בהערה 28 אות ה הובאו דברי ה"אבי עזרי" ש"חליפי שוה בשוה" אין נעשים אלא בשוה פרוטה [כלומר, אם מלבד הסודר מתחייב הקונה בדמים, אז הוי הסודר מעשה קנין בעלמא ואין צריך שיהא שוה פרוטה, אך אם אינו מתחייב לו שום תשלום, אזי הסודר הוא ה"תשלום", והוי להו "חליפי שוה בשוה" שאינם קונים אלא אם הסודר שוה פרוטה].

[1287] רש"י. **ומה הוא כלי**? שיטת התוספות שכל דבר **שראוי** לשימוש נחשב "כלי" ועל כן מטבע הוי כלי [מה ב ד"ה אין], וכן בעלי חיים [מו ב ד"ה ופירי]. וראה לעיל בהערות שהובאה מחלוקת הראשונים אם טלה שאין עושים בו מלאכה, נחשב כלי, היות וצמרו ראוי לעשות ממנו בגדים. ובראשונים [ראה ברשב"א ובריטב"א] כתבו

רב ששת אמר: קונים **אפילו בפירות**. [1289]

ומפרשינן: **מאי טעמא דרב נחמן**, האומר שאין קונים אלא בכלי?

כי אמר קרא: "**נעלו**", משמע, **נעל - אין**, קונים בו, **מידי אחרינא - לא** קונים בו.

ומאי טעמיה דרב ששת האומר שאפילו פירות, הרי לא הוזכר במקרא אלא נעל שהוא כלי!?

כי אמר קרא: "**לקיים כל דבר**", כלומר, לקיים ולפעול קנין זה, בכל דבר.

ותמהינן: אם כן תיקשי: **לרב נחמן נמי, הא כתיב**: "**לקיים כל דבר**" ומה בא הכתוב להשמיענו, [1290] אם לא נרבה אפילו פירות!?

ומשנינן: **ההוא לקיים כל דבר**, גאולה ותמורה, [1291] **דנקנין במנעל**.

ותמהינן: **ורב ששת נמי, הא כתיב**: "**נעלו**", דמשמע כלי ולא פירי!?

ומשנינן: **אמר**, יתרץ, **לך רב ששת**: לעולם קונים אפילו בפירות, ומה שהזכיר הכתוב **נעל, בא ללמדינו: מה** "**נעלו**" - "**דבר המסויים**" [דבר שלם] הוא, **אף כל** דבר שקונים בו,

---

שכל דבר שאינו נרקב כפירות הרי הוא נידון ככלי שהוא דבר המתקיים, ויש שכתבו שמטבע נחשב כלי היות ואינו נאכל כפירות. ושיטת רש"י שמטבע אינו "כלי" [מה ב] וכל בעלי חיים אינם "כלים" [מו ב].

[1288]כן הוא לשון רש"י, וכוונתו: שלא תאמר, לא שנו שקונים בפחות משוה פרוטה, כדלעיל בברייתא. כי רב נחמן לא קאי על הברייתא, אלא על עיקר דין הקנין. לפי זה, "לא שנו" קאי אקרא, וראה ב"תורת חיים" אמאי נקט לשון לא **שנו** שמתאים לתורה שבעל פה.

[1289]לדעת רש"י בכמה מקומות: "פירי" לא דוקא, והוא הדין נמי לכל דבר שאינו "כלי". [חוץ ממה שנתמעט בפירוש להלן]. אך תוספות [מה ב ד"ה אין] סוברים שלדעת רב ששת אין קונים אלא או בכלי או בפירות. [על כן הקשו על רש"י שאם תימצי לומר: מטבע אינו "כלי", והרי אינו "פרי", אם כן לא יתכן לקנות בו. ולפי מה שנתבאר בדעת רש"י, אתי שפיר].

[1290]לשיטת רבינו תם שלומדים ממקרא זה קנין חדש - חליפין של אינו שוה בשוה, צריך תלמוד איך למד מכאן רב ששת שעושים חליפין בכל דבר, ומאי מקשה על רב נחמן!? יש לומר: דרב ששת למד ממה שנאמר "לקיים **כל** דבר", "כל" לרבות פירי וכיוצא, ורב נחמן יליף ממנה שקונים כל דבר ולאו דוקא שדה - על פי "פני יהושע".

[1291]א. רש"י. ובפשוטו כוונת רש"י ש"נעל" קאי בין על "גאולה" - מכירה, בין על "תמורה" - חליפין, ואף חליפין אינם נעשים אלא בנעל - כלי ולא בפירות. וכך הבין ב"פורת יוסף", והקשה: הרי ברש"י מה ב ד"ה מידי מבואר ש"לקיים כל דבר", בא לרבות, שקונים כל חפץ בחליפין ולא רק כלים!? על כן כתב במהר"ם שי"ף שכוונת רש"י היא כך: כל דבר נקנה בכלי בין כלי ובין קרקע ופירי. [וכעין זה כתבו תוספות שאנץ ב"שיטה מקובצת" ובחידושים המיוחסים לריטב"א ש"כל דבר" בא ללמדנו, דלא בעינן דוקא שדה כמו שהיה במעשה דבועז וגואל, אלא הוא הדין נמי כל דבר נקנה במנעל]. ורבינו ירוחם [חלק ב נתיב עשירי חלק ג, הובאו דבריו בחידושי רבי שמואל שם בהגהה שבעמוד קכא] כתב: שמקיימים "גאולה" ומכר על ידי "שלף איש נעלו", וכן "תמורה" וחליפין, וכן מתנה, או שום דבר שמחייב את עצמו לחבירו - "לקיים כל דבר". כתב הריטב"א: תמורה זו חליפין - פירוש חליפין ממש, ואשמעינן קרא שקנין סודר הוי כמו חליפין ממש. ופירש ב"דבר יעקב": תמורה זו חליפין ממש - "שוה בשוה", וממשיך הפסוק: "שלף איש נעלו" להשמיענו שגם קנין סודר הוי כמו בחליפי שוה בשוה. ולדבריו אין שני גדרי קניין. ובתרוייהו אין קונים בפרי. ב. החילוק בשיטות הראשונים הוא שלפי רש"י [וריטב"א] - "לקיים כל דבר" הוא סיכום של מה שנאמר לעיל, בין גאולה בין תמורה נקנים על ידי נעל; לפי רבינו תם - "לקיים כל דבר" הוא מעשה קניין שלישי שהוזכר בפסוק: מקח, שוה בשוה, סודר שאינו שוה בשוה; לפי רבינו ירוחם - "לקיים כל דבר" הוא אופן שלישי של קניין סודר: מקח, חליפין, מתנה. ג. כתב הריטב"א: ומכל מקום, בעינן שיהיה דבר שגופו ממון, למעוטי שטרות שאין גופן ממון ואין נקנין בחליפין, וכן מטבע אינו נקנה בחליפין, שאין גופו לגמרי ממון, שהרי חשוב הוא מפני צורתו, וראה בהערות לעיל מה ב.

צריך שיהיה "**דבר המסויים**". **לאפוקי** [להוציא] **חצי רימון וחצי אגוז דלא** קונים [1292] בהם, היות ואינם "דבר המסויים" ושלם. [1293] [1294] המקנה בסודר, דעתו שיכתבו לקונה שטר ראייה על כך. [1295]

אמר רב ששת בריה דרב אידי: **כמאן**, כדעת מי, **כתבינן האידנא**, אנו נוהגים לכתוב, בשטר של "קנין סודר" - נוסח זה: קנינו ממנו **במנא דכשר למקניא ביה**?

כלומר, לשון זו שבשטר, את מה היא באה למעט?

ומפרשינן: מה שכותבים: **במנא**, הוא: **לאפוקי מדברי רב ששת**, **דאמר**: **קונין בפירות**. קא משמע לן: "במנא", בכלי, קנינו ממנו ולא בפירות, כדעת רב נחמן, ודלא כרב ששת.

ומה שכותבים: במנא **דכשר**, הוא: **לאפוקי** מדברי **שמואל**, **דאמר**:

[1292] א. ב"מחנה אפרים" [קנין חליפין סימן ג] כתב שלשיטת רש"י: כשם שאין קונים בדבר שאינו מסויים, כך אין דבר שאינו מסויים נקנה בחליפין. וכן הוא להדיא בשו"ת מהר"ם בן ברוך [סימן רנו וראה שו"ת רשב"א וחלק א סימן אלף קד]. וצריך תלמוד, מנא לן לומר כן, הא ליכא קרא למעט דבר מסויים אלא שאינו קונה היות אינו דומיא דנעל, אבל לענין שלא יקנו אותו, מהיכי תיתי? ומדברי הרשב"א [מה ב הובאו דבריו בהערות שם] מבואר שדבר שאינו מסויים נקנה בחליפין. [וכן צריך לומר לדעת תוספות, לפי הסברו של רבי מאיר שמחה לעיל הערה 28 אות ב]. ב. לשיטת תוספות ותוספות הרא"ש [מה ב] מטבע כלי הוא, ואף על פי כן אין מטבע נעשה חליפין וכתבו בתוספות הרא"ש [מז א] שטעמו של דבר הוא היות ומטבע הוא דבר שאינו מסוים. לפי זה, לדעת רב נחמן לא רק "פירי" נתמעטו מ"נעלו" אלא גם דבר שאינו מסויים, ולדעת רב ששת התמעט רק דבר שאינו מסויים. [ראה לעיל מה ב הערה 26 בשם רבי עקיבא איגר]. ולדברי רש"י שמטבע אינו כלי, יתכן שאליבא דרב נחמן קונים בכלי שאינו מסויים.

[1293] כתב הרמב"ם [מכירה ה י]: המוכר או הנותן שקנו מידו יש לכל אחד מהן לחזור בו כל זמן שעוסקין באותו ענין, ואף על פי שהקנין בפני עדים, ואם הפסיק הענין אין אחד מהם יכול לחזור בו, אף על פי שאין ביניהן עדים; וכשם שחוזר המוכר והנותן, כך חוזר הלוקח והמקבל, כל זמן שעסוקים באותו ענין; מה שאין כן בשאר דרכי הקנייה. [לפי דברי ה"אבי עזרי" יש לומר שאין דין זה אלא ב"קנין סודר" ולא ב"חליפי שוה בשוה"].

[1294] א. כתבו התוספות: מה שאמרו לעיל [ז א] שאפשר לקנות על ידי מה שהמוכר אוחז שלש על שלש אצבעות בטליתו של חבירו, אינו סותר למה שאמרו כאן, היות וגם זה נחשב "דבר מסויים". ובדברי יחזקאל [כה ח] כתב דלכאורה כוונת תוספות היא שהיות והטלית בכללותה היא דבר מסויים ושלם, על כן כל משהו ומשהו ממנה נחשב כדבר המסויים. אמנם נראה שכוונתם היא שהיות ובחליפין סגי בבגד של ג על ג נמצא שמה שתופס בידו נחשב דבר מסויים. וראיה לביאור זה - מהא דהוצרך לתפוס בבגד ג על ג ולא סגי בפחות, משמע שמקצת חפץ אינו בכלל "דבר המסויים". ב. כתב הריטב"א: הא דממעטינן חצי אגוז וחצי רימון, ולא קאמר חצי כלי, משום דחצי כלי כיון דראוי לכלי ולעשותו חשוב - קונין בו, שכן לפעמים עושים מן הגדול קטן ומן הקטן גדול, מה שאין כן בחצי רימון. וראה ב"אור שמח" [טוען ונטען ט ז] שמשמע מדבריו שאף בכלי שייך לומר "כמאן דפסיק" אם יתפוס בחלק מהכלי, אמנם לא אמרינן כן אלא כאשר לא יתבטל שמו של הכלי מאותו חלק כאשר יחתכו אותו מן הכלי השלם. ואין זה שכיח. ובגד שאני, שאף אם יחתך לא יתבטל שמו, אם יש במה שהוא תופס ג על ג אצבעות. ג. הרמב"ן ב"מלחמות" מסתפק אם שור שחוט שלם נחשב "דבר מסויים". ויתכן בטעם הדבר, היות ואם בשר השור יחתך לחתיכות, יהיה לו אותו שם כמו קודם שנחתך, אם כן אין חשיבות לשלימותו. [ראה סברא כעין זו לענין איסור "בריה" בתוספות חולין צו א ד"ה מאי וברא"ש שם סימן לג].

[1295] בבא בתרא מ א.

[1296] רש"י. ובריטב"א כתב על זה: ולא נהירא, דההוא [כלי גללים] לא מאיס כולי האי, והנכון, כמו שפירש הראב"ד ז"ל: עביט של מי רגלים. משמע, שהחסרון ב"מרוקא" הוא, מה שהכלי מאוס וחסר בחשיבות שלו. [ויש

דף מז:

קונין (תחילת העמוד) **במרוקא**, כלי העשוי מגללי בקר, [1296] ואין הלכה כשמואל, אלא אין קונין במרוקא, ועל כן תיקנו לכתוב במנא "דכשר" ללמדנו שאין קונין במרוקא.

ומה שכותבים בשטר: במנא דכשר **למקניא**, הוא: **לאפוקי מדעת לוי**. [1297] **דאמר**: חליפין נעשים **בכליו של מקנה**.

וקא משמע לן: אין עושים חליפין אלא בכליו של קונה, וזוהי משמעות הלשון שכותבים בשטר: **למקניא**, לקנות בו, כדרך לוקח הנותן דבר מה כדי לקנות חפץ.

ולא אמרו: **לקנויי**, כי לשון "לקנויי", יכול להתפרש כמו לאקנויי, להקנות בו, כדעת לוי.

ומה שכותבים בשטר: במנא דכשר למקניא **ביה**, ומשמע מיעוט: בו ולא בדבר אחר. [1298]

רב פפא אמר: "ביה" - **למעוטי מטבע**, שאין קונים במטבע. [1299]

ורב זביד אמר, **ואיתימא** [יש אומרים] **שרב אשי אמר**: "ביה" - **למעוטי איסורי הנאה**, שאין קונים בכלי האסור בהנאה. [1300]

לדון, האם "מרוקא" התמעט מצד עצמו, היות ואינו דומיא דנעלו, או דאינו נחשב "דבר מסויים", ואף לרב ששת אין קונים במרוקא]. ורבינו יהונתן פירש ברש"י וכתב: שאינו ראוי להשתמש בו בחמין אלא בצונן. ובתוספות פירשו [וכעין זה - בפירוש רבינו חננאל]: גרעיני תמרה שמחליקין בהם את הקלף. [מלשון "מירוק" - חכמת מנוח] ויש שפירשו: היות וגרעיני תמרה מצויים, ואין דרך כל כך לייחד אותם לשימוש, על כן אין הם נחשבים ככלי, וכיון דקיימא לן כרב נחמן, אי אפשר לקנות במרוקא, אבל לרב ששת הא כתב רש"י שכל דבר נכלל ב"פירי" ואף מרוקא בכלל זה.

[1297] א. תוספות בגיטין [מ א סוף ד"ה משום] כתבו בשם רש"י שלדעת לוי אפשר לקנות בכליו של קונה, אם כן, אין מכאן ראיה שהלכה כדעת רב, כי יתכן שהלכה כלוי ומכל מקום לכתחילה תיקנו לקנות בכליו של קונה, היות ובכהאי גוונא הוא קונה לכולי עלמא. ולדעת תוספות, לוי סבור שאי אפשר לקנות אלא בכליו של מקנה ולא בכליו של קונה, אם כן מוכח מסוגיין שהלכה כרב ולא כלוי. ב. כתב הריטב"א: כליו של קונה לאו דוקא, דהוא הדין בסודר של עדים או איניש דעלמא, כמו שאנו נוהגים היום, וראה לעיל מו א הערה 7.

[1298] רש"י. וראה ברשב"א לעיל מה ב שכתב: לפי דברי רש"י שאין מטבע נעשה חליפין היות והוא נחשב דבר שאינו מסויים, אם כן אין בתיבת "ביה" שבנוסח שטר הקנין משמעות שתמעט דוקא מטבע, אלא שיש כאן מיעוט כללי ואנו מפרשים אותו על מטבע. ואינו מחוור, שהרי שאר דברים נתמעטו בפירוש, כמו במנא - לאפוקי מדרב ששת וכו'!? על כן נראה שהחסרון במטבע הוא במה שאין גופו ממון, והשתא ממעטינן ליה שפיר מ"ביה", לומר בדבר שקונין ביה, כלומר בדבר שגופו ממון, אבל מטבע אין קונין ביה אלא בצורתיה, דקעתיה דאיניש אצורתא, וצורתא כיון קעביד דבטלא ליה בה משא. [ולדעת רב אשי שמיעט "איסורי הנאה" יש לפרש "ביה" - בדבר שיש בו ממש, לאפוקי איסורי הנאה].

[1299] לדברי התוספות [לעיל מו א ד"ה אלא] אם אין מטבע נקנה בחליפין, כל שכן שאינו נעשה חליפין, אם כן מוכח [שם] שרב פפא סובר: אין מטבע נעשה חליפין, ורב פפא הכא אזיל לשיטתו. וכן לדברי הרשב"א [שהובאו בהערה הקודמת] אזיל רב פפא לשיטתו, **ראה שם**. ולדברי תוספות הרא"ש אין ראיה מהסוגיא שם שאכן כך סובר רב פפא, ומכל מקום בסוגיא כאן מבואר שרב פפא סובר כמאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין.

[1300] הרשב"א [בשבועות לט ב ובשו"ת חלק ד סוף סימן רב וראה דבריו בנדרים מח ב] הסתפק אם קנין סודר הוא מדין כסף, **שהסודר** שמקבל המוכר מחייב תמורה חליפתו, ועל ידי זה קונה הסודר את תמורתו, או שקנין סודר אינו בגדר כסף ותמורה אלא דהוא מעשה קנין בעלמא כמשיכה והגבהה, **שנתינת** הסודר הוא מעשה הקנין של החפץ. והרשב"א [שם] תלה דבר זה בפלוגתא דאמוראי בנדרים מח ב אם מהני קנין סודר לאחר שלשים או לא, דאם היו מטעם כסף, הא קיימא לן [קידושין נט א] דאף אם אבדו המעות חל הקנין לאחר שלשים, וכן קנין סודר חל אחר שלשים, אף על פי שהסודר חוזר אל הקונה קודם שהקנין חל. אבל אם קנין סודר הוי מעשה קנין בעלמא, כקנין משיכה והגבהה, הרי אין מועילה משיכה והגבהה לאחר שלשים היות וכלתה קניינו - חידושי רבי

איכא דאמרי: "**ביה**" שכותבים בשטר, **אמר**, פירש, **רב פפא**: **למעוטי מטבע**, כדלעיל. ואף רב אשי סובר ש"ביה" בא למעט מטבע.

ו"**דכשר**" שכותבים בשטר, לאו למעוטי מרוקא הוא בא, אלא **אמר רב זביד ואיתימא רב אשי**: **למעוטי איסורי הנאה**.

אבל מרוקא, לא אצטריך למעט אותו, ולומר שאין קונין במרוקא, היות ודבר פשוט הוא שאין קונין במרוקא. [1301]

שנינו במשנה: **אסימון קונה את המטבע**, והמטבע אינו קונה את האסימון.

ומפרשינן: **מאי "אסימון"**?

אמר, פירש, **רב**: **מעות** פחותות ורעות, **הניתנות בתור סימן לבלן בית המרחץ**, כדי שידע, לפי מספר המעות, כמה באו לרחוץ בבית המרחץ, ולפי מספר הבאים - יחמם מים ויכין להם מגבות לאחר הרחיצה. [1302] **מיתיבי** מברייתא, על דברי רב:

נאמר בפרשת מעשר שני [דברים יד כה]: "ונתתה בכסף, וצרת הכסף בידך, והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו. " ולמד רבי עקיבא [להלן בסוף הסוגיא] מלשון "וצרת הכסף" שאין מחללים פירות מעשר שני אלא על כסף שיש בו צורה.

אין מחללין מעשר שני על אסימון, ואין מחללין מעשר שני **על** [1303] **מעות הניתנות בסימן לבית המרחץ**.

וממה ששנינו בברייתא שני דברים: אסימון ומעות הניתנות בסימן, **מכלל**, משמע,

---

שמואל קידושין סימן ג. והנה רב אשי סבירא ליה בנדרים דלא מהני קנין סודר לאחר שלשים יום, אם כן קנין סודר לאו מטעם כסף הוא, אלא מעשה קנין בעלמא הוא, ושפיר קא סלקא דעתין שיוכל לקנות באיסורי הנאה, כי אם תימצי לומר חליפין הוי מטעם כסף, מילתא דפשיטא הוא שאין קונים באיסורי הנאה.

[1301] א. יש לתמוה אמאי לא איצטריך למעוט "מרוקא", הא שמואל סבירא ליה דקונים במרוקא!? ויש לומר: היות וממעטינן מטבע מ"ביה", כל שכן מרוקא שהוא כלי גרוע - על פי "פורת יוסף" ו"לחם אבירים". והנה, לדעת רש"י "ביה" אינו מורה על מטבע דוקא, אם כן מנין לנו למעט מטבע וגם מרוקא, שמא לא ממעטינן אלא מרוקא ולא מטבע!? ולדעת הרשב"א החסרון של מטבע הוא במה שאין גופו ממון, אם כן אין ללמוד ממטבע אל מרוקא במכל שכן!? ובמאירי כתב: "דכשר" להוציא איסורי הנאה, ואין צריך לומר דברים המאוסים. וכפירוש ריטב"א שמרוקא הוא דבר מאוס. אך לשיטת רבינו חננאל ורבינו יהונתן שחסר **בחשיבות** הכלי דמרוקא, לא שייך ללמוד קל וחומר מאיסורי הנאה. ב. הרמב"ם השמיט הא ד"ביה" למעט מטבע, וכתב ב"אבן האזל" שרב פפא סבר שמטבע נחשב כלי, על כן צריך למיעוט מיוחד, אך הרמב"ם סובר שמטבע אינו כלי ואין צריך למעט אותו, אחרי שאמרנו במנא - לאפוקי מדרב ששת. ג. תוספות [לעיל מו ב ד"ה ולרב נחמן] כתבו דבחליפי "שוה בשוה" יש מקום לומר שקונים במרוקא, ראה שם.

[1302] רש"י. ורבינו חננאל כתב: מעות ידועות שרשום בהם שם בעליהן, וכל עת שיכנס למרחץ נותן לבלן אחת מהן, כדי שידע כמה פעמים נכנס ורחץ במרחץ, ובאחרונה מוציא הבלן המעות הרעות הללו שניתנו לו בדרך סימן, ומקבל כנגדן מעות יפות, ונוטל [את] הללו בעליהן. [ולדעת רבינו תם, ראה להלן, אין מוטבעת שום צורה במעות אלו]. וזה לשון התוספתא [מעשר שני א ד]: פרוטות קטנות הנתונות סימן בבית המרחץ.

[1303] לא גרסינן בברייתא: **ולא על** מעות הניתנות בסימן, אלא **ועל** מעות כו' - ב"ח ועל פי תוספות ד"ה וכי. ותיבות "אין מחללין" דרישא קיימי גם אסיפא.

דאסימון לאו היינו **מעות הניתנות בסימן לבית המרחץ!**? [1304]

וכי תימא: דין מעות הניתנות בסימן דסיפא, אינו דין שני בברייתא, אלא **פרושי** קא **מפרש** סיפא לרישא, והכי קאמר: אין מחללין מעשר שני על אסימון, ומה הוא אסימון? - מעות הניתנות בסימן לבית המרחץ. [1305]

והא לא תנא הכי, בברייתא אחרת!?

דתניא: **מחללין מעשר שני על אסימון**, אלו הם **דברי רבי דוסא**.

וחכמים חולקים **ואומרים**: **אין מחללין** מעשר שני על אסימון.

ושוין רבי דוסא וחכמים, **שאין מחללין על מעות הניתנות בסימן לבית המרחץ**.

וממה שנחלקו רבי דוסא וחכמים באסימון, ולא נחלקו במעות הניתנות בסימן, מוכח שאסימון ומעות הניתנות בסימן, שני דברים הם, ותיקשי על רב שאמר: אסימון היינו מעות הניתנות בסימן לבית המרחץ!?

אלא, **אמר**, פירש, **רבי יוחנן**: **מאי אסימון** ששנינו במשנתנו? **פולסא**, מטבע חלק שעדיין לא הטביעו בו את צורת המטבע. [1306] **ואזדא רבי יוחנן לטעמיה**, דברי רבי יוחנן שאסימון הוא "פולסא" - דבר שאין בו צורה, מתאימים לדברי רבי יוחנן להלן: [1307]

דאמר רבי יוחנן: **רבי דוסא**, בדבריו לעיל, **ורבי ישמעאל**, בברייתא להלן, **אמרו דבר אחד**.

[1304] ואם תאמר: הרי לפי זה, הסיפא מיותרת, שהרי יש ללמוד דין מעות הניתנות בסימן בקל וחומר מדין אסימון, ומה באה הסיפא ללמדינו!? יש לומר: הא קא משמע לן שאסימון דרישא איננו מעות הניתנות בבית המרחץ - על פי "פורת יוסף".

[1305] כתבו התוספות: ולא תגרוס וי"ו דועל מעות הניתנות במרחץ, דמשמע שיש בברייתא שני נושאים, אלא הוי כמו: אין מחללין על אסימון, ומה הוא אסימון, על מעות הניתנות בסימן.

[1306] א. רש"י. "אסימון" לשון סומא הוא שאין לו עינים, כך אסימון אין עליו צורה - ערוך [וב"מוסף הערוך" נראה שא - שבאסימון, על פי לשון יוני, הוא כמו **בלא** סימן וצורה]. וכן הרמב"ם כתב בפירוש המשניות ש"אסימון" אין לו צורה. ואם תאמר: במה עדיף "אסימון" על מעות הניתנות כסימן בבית המרחץ!? יש לומר: "אסימון" הם מעות שנעשו ברוחב ובעובי ובמשקל המטבע היוצא בעיר, ובדבר מועט יטביעו הרבה מהם - תוספות. ובתוספות הרא"ש הוסיפו: **בעינן מטבע** כדכתיב: "ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך", ואין קונין כל דבר אלא במטבע, ואסימון חשוב מטבע כיון דלא מיחסר אלא תיקון מועט, ומעות הניתנות בסימן לאו מטבע הוא. והר"ש משאנץ [מעשר שני א ב] כתב: במעות הניתנות לסימן יש תרתי לריעותא, אינן של כסף ואין יוצאים בהוצאה, וכיון דלא חשיב, לא קרינן ביה "נצרר ביד" [כדברי רבי ישמעאל להלן]. אבל על אסימון וליטרא של כסף [מחללין], אף על פי שאינם יוצאים בהוצאה, וכן על מטבע של נחשת מחללין היות והוא יוצא בהוצאה. ב. רבינו תם הקשה על רש"י מסוגיא דשבת סה א דהתם משמע שלאסימון יש צורה, על כן פירש רבינו תם: אסימון הוא מטבע שיש לו צורה, אבל הוא מטבע שנפסל ואינו יוצא בהוצאה מחמת צורתו [בעינן מטבע שיכול לישא וליתן עמו, שהרי התורה הקפידה על דבר שהוא מצוי **בידו**, אבל אם אין מטבע [זה] בידו, אפילו בירושלים בלבד, אין מחללין - חידושים המיוחסים לריטב"א. וראה בר"ש משאנץ [שם] שהקשה על דבריו מהמשנה שם ומן הירושלמי האומר שלדעת רבי דוסא מחללים מעשר שני על ליטרא של כסף שאינו אלא מטיל של מתכת שאין בו צורה כלל.

[1307] אבל אם רבי יוחנן היה סובר כדברי רב, לא היה אפשר לומר שרבי ישמעאל סובר כדברי רבי דוסא שהרי מעות הניתנות בסימן אינם דבר חשוב שצוררים ביד. [ועל פי דברי הר"ש משאנץ יש לומר: מעות הניתנות בסימן לא נתרבו לחילול לפי רבי ישמעאל היות ויש בהן תרתי לריעותא].

רבי דוסא - הא דאמרן, מה שכבר הוזכר לעיל, שרבי דוסא אומר שמחללין מעשר שני על אסימון.

ורבי ישמעאל מאי היא? היכן שנינו בדברי רבי ישמעאל כדעת רבי דוסא? **דתניא** בברייתא: נאמר [דברים יד כה]: "ונתתה בכסף **וצרת הכסף בידך**" ולמדנו מכאן [1308]: **לרבות כל דבר הנצרר ביד**, - ואפילו אסימון, ואין צורך דוקא במטבע שיש לו "צורה", כי ו"צרת הכסף" הוא לשון "צרורות כספיהם" [בראשית מב להן]. [1309]

אלו הם: **דברי רבי ישמעאל**, וכדברי רבי דוסא, הסובר אף הוא, שמחללים מעשר שני על "אסימון" שאין בו צורה, כדברי רבי יוחנן לעיל.

רבי עקיבא אומר: "וצרת הכסף" שאמר הכתוב, הוא מלשון "צורה", [1310] ויש ללמוד ממנו: **לרבות כל דבר שיש עליו צורה** - פרט לאסימון שאין עליו צורה. [1311]

שנינו לעיל במשנה: **כיצד, משך הימנו פירות ולא נתן לו מעות, אינו יכול לחזור בו, וכו'** וחוזרת ומביאה עתה הגמרא את דברי רבי יוחנן, שהובאו בדף הקודם:

אמר רבי יוחנן: דבר תורה, מעות קונות את המטלטלים. **ומפני מה אמרו** חכמים שרק **משיכה** בלבד **קונה** את המטלטלים ולא מעות, **גזירה, שמא יאמר לו** המוכר לקונה "**נשרפו חטיך בעליה**". [1312]

ודנה הגמרא בביאור דבריו:

מדוע יש לנו לחשוש להפסדו של הלוקח אם תיפול דליקה וישרפו החיטים בשעה שהם מצויים עדיין בידי המוכר? והרי **סוף סוף, מאן דשדא דליקא, בעי שלומי**!? הרי בסופו של דבר, מי שיבעיר את הדליקה יתחייב לשלם לקונה החיטים את כל היזקו, ואם כן,

[1308] שהרי כסף יתירא כתיב בפרשה - על פי רש"י מה א ד"ה הכסף, וראה שם בהערות.

[1309] על פי המלבי"ם. [וגם "אסימון" הוא דבר שצוררים ומצניעים לשום צורך - תוספות הרא "ש].

[1310] כמו: "נצור עליה לוח ארז" [שיר השירים ח ט] וכן "ויצר אותו בחרט" [שמות לב ד] - פירוש המלבי"ם. [ובמפרשים פירשו שם ושם בענין אחר, ראה רש"י בפירוש שמות ו"מצודת ציון" על שיר השירים]. ביאור זה, שנתפרש בפנים, הוא על פי שיטת **רש"י**, שאסימון אין לו צורה. אך לדברי **רבינו תם**, שגם לאסימון יש צורה, אם כן, על כרחך "וצרת הכסף", לשון צורה הוא, בין לרבי עקיבא בין לרבי ישמעאל, ולא נחלקו אלא אם צריך צורה חשובה - שיוצא בהוצאה או שמספיק צורה כל דהו. [ואף לדעת רבי עקיבא, אין צורך במטבע שיצא **לגמרי** בהוצאה, דהא איצטריך קרא לרבות כל דבר שיש לו צורה, ואם יוצא הוא לגמרי בהוצאה, אין צריך קרא לרבותו - תוספות מד א ד"ה אסימון]. וביאור לשון הברייתא לרבות כל דבר שנצרר ביד, אליבא דרבינו תם, יש שפירשו: היות ונקט קרא לשון **שיכול** להתפרש מלשון צרור וקשר [ראה תוספות קידושין יח ב] אם כן לשון צורה לאו דוקא צורה גמורה, וסגי בצורה כל דהו. [וראה לשון תוספות הרא"ש].

[1311] כך הוא לשון הספרי, ומשמע כפירוש רש"י דהא לדעת רבינו תם לאסימון יש צורה - "עמק הנצי"ב". [ולדעת רבינו תם צריך לפרש: פרט לאסימון שאין לו צורה חשובה].

[1312] התוספות מביאים את קושיית הריב"ן, מדוע הפקיעו חכמים את קנין המעות שהוא מן התורה, והעמידו במקומה את קנין המשיכה בלבד, שהוא קנין מדבריהם, והרי יכלו להשאיר את הקנין מן התורה, ולתקן שצריך גם קנין משיכה בנוסף לקנין המעות. ותירץ, שאם משיכה בלבד לא תקנה, הרי יש לחוש למקרה הפוך, שמא ימשוך הקונה את החיטים, לפני שיתן את דמיהם, וכיון שמשיכה בלבד אינה קונה, הרי אם ישרפו החיטים בבית הקונה יאמר הקונה למוכר, נשרפו חטיך בעליה, ולכן תיקנו חכמים שמשיכה בלבד תקנה.

לא יגרם הפסד לקונה החיטים, ומדוע הוצרכו חכמים לתקן שלא יקנה את החיטים כל עוד לא משך אותם אליו!?

ומבארת הגמרא: **אלא**, לכך תיקנו חכמים שלא יקנו מעות, **גזירה שמא תפול דליקה באונס**, מאליה, מבלי שיהיה אדם האחראי לגרימתה, ולכן, **אי מוקמת להו**, אם נעמידם לחיטים **ברשותיה**, ברשות המוכר, עד שיבוא הקונה וימשכם אליו, **מסר נפשיה**, **טרח ומציל**. ימסור המוכר את נפשו כדי להצילם, שהרי עדיין הם שלו, ואם לא יצילם הוא יצטרך להחזיר לקונה את המעות שקיבל ממנו עבורם, **ואי לא**, אם לא נעמידם ברשות המוכר, אלא יקנו מעותיו של הקונה את החיטים גם אם לא משכם אליו, **לא מסר** המוכר **נפשיה**, **טרח ומציל**. אין הוא מוסר נפשו כדי לטרוח ולהצילם עבור הקונה.

ואילו **ריש לקיש אמר**, **משיכה מפורשת מן התורה** כמעשה קנין.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דריש לקיש**? דהיינו, מה הוא המקור מן התורה לדבריו? **אמר קרא** [ויקרא כה]: "**וכי תמכרו ממכר לעמיתך**, **או קנה מיד עמיתך**, אל תונו איש את אחיו". מלמד הכתוב "או קנה מיד עמיתך" על קנין משיכה, שהוא **דבר הנקנה מיד ליד**, שמושך הקונה בידיו את הדבר הנקנה מידיו של המוכר.

ומבארת הגמרא מדוע חולק רבי יוחנן על לימוד זה:

ורבי יוחנן אמר, מה שאמר הכתוב "**מיד**", אין כוונתו ללמד על קנין משיכה. אלא הוא בא ללמד לגבי דיני אונאה, שבה עוסק הכתוב, **ולמעוטי קרקע**, שאי אפשר להעבירה מיד ליד, ולומר, **דלית ביה**, במכירת קרקע, דין **אונאה**, כיון שאינה נקחת מיד ליד. [1313]

וריש לקיש ענה על טענתו של רבי יוחנן: **אם כן**, אם נאמר כדבריך שכוונת הכתוב רק למעט קרקע מדיני אונאה, **לכתוב קרא** "**וכי תמכרו ממכר מיד** [1314] **עמיתך**, **אל תונו**", והיה די בכך למעט קרקע מאונאה, לפי שקרקע אינה מועברת מיד ליד.

זה שהוסיף ואמר הכתוב "**או קנה** מיד עמיתך", **למה לי**!?

שמע מינה, בא הכתוב המיותר ללמד **לקנין משיכה**". והיינו, בא הכתוב המיותר כדי להסמיך את הקנין ל"מיד עמיתך", לומר שאין מטלטלים נקנים לקונה אלא רק משיצאו מיד המוכר ליד הקונה, שהוא קנין משיכה. [1315]

ורבי יוחנן, הכתוב המיותר "**או קנה** מיד עמיתך", **מאי עביד ליה**? לאיזה ענין הוא דורשו?

מיבעי ליה לכדתניא:

[1313] רש"י.

[1314] במסורת הש"ס כתב שאולי צריך לומר "ליד עמיתך".

[1315] רש"י.

דתניא: "**וכי תמכרו ממכר, אל תונו**".
אין לי ללמוד מדברי הכתוב הזה **אלא** למקום **שנתאנה לוקח** על ידי המוכר.
אם **נתאנה מוכר** על ידי הקונה, **מנין** לי שגם כאן נוהג דין אונאה? **תלמוד לומר**, לכך הוסיף הכתוב ואמר, "**או קנה** מיד עמיתך, אל תונו", ללמד דבר נוסף, שגם הקונה לא יאנה את המוכר. [1316]
וריש לקיש, הדורש מן הכתוב הזה שמשיכה קונה דבר תורה, **תרתי גמר מיניה**. את שני הדברים הוא לומד מהפסוק המיותר הזה. את דין אונאת המוכר על ידי הלוקח, הוא לומד מעצם דברי הכתוב "או קנה מיד עמיתך, אל תונו". ואילו את קנין המשיכה, הוא לומד מכך שהסמיך הכתוב את המילה "מיד" אל "או קנה", ולא הסמיכה אל "ממכר". שהרי יכול היה הכתוב לומר "וכי תמכרו ממכר ליד עמיתך". ומכך שהסמיך הכתוב את המילה "מיד" דוקא אל "קנה", משמע שבא הכתוב ללמד על דין הקנין הנעשה מיד ליד, שהוא קנין משיכה. [1317]
ומקשה עתה הגמרא על ריש לקיש, מדברי רבי שמעון [הנזכרים במשנתנו, בתחילת הפרק, בדף מד א], שהוא חולק על חכמים, הסוברים שאם נתן הקונה למוכר מעות שניהם יכולים עדיין לחזור בהם, ולדעתו רק המוכר, שהכסף בידיו יכול לחזור בו, ולא הקונה:
תנן: **רבי שמעון אומר, כל שהכסף בידו** [דהיינו, רק המוכר, שקיבל את המעות לידיו], **ידו על העליונה**, שאם רוצה לחזור בו, מתבטל המקח, אך אם אינו חוזר בו, קיים המקח גם אם יחזור בו הקונה.
ומוכיחה הגמרא מכאן נגד דברי ריש לקיש: הרי לדברי רבי שמעון, רק **מוכר הוא דמצי הדר ביה**, הוא בלבד יכול לחזור מן המקח כל עוד לא משך הקונה את החפץ אליו, אבל **הלוקח לא מצי הדר ביה**.
אי אמרת בשלמא "**מעות קונות** דבר תורה", ורק חכמים תיקנו שאפשר לחזור לפני המשיכה, **משום הכי, מוכר מצי הדר ביה, לוקח לא מצי הדר ביה**.
דהיינו, שפיר יש לחלק בין חזרת המוכר לחזרת הלוקח, כי סובר רבי שמעון, שדיינו בכך שיתקנו חכמים שהמוכר בלבד יכול לחזור בו, כדי לגרום לכך שהוא יטרח להציל את החיטים מהשריפה. כי המוכר יחשוב בלבו, שכדאי לו לטרוח ולהציל, משום הצד

[1316] כגון שמאנה אותו בכך שהוא קונה ממנו את החפץ במחיר הנמוך ממחירו האמיתי.
[1317] רש"י.

שיתייקרו החיטים בעתיד, ואז הוא יוכל לחזור בו מהמקח ולהרוויח את התייקרות החיטים. ואין צורך להפקיע את המקח אם רוצה הקונה לחזור בו.[1318]

אלא, אבל, **אי אמרת מעות אינן קונות** דבר תורה, כמו שסובר ריש לקיש, **לוקח נמי ליהדר ביה**, שהרי מן התורה הוא לא קנה עד שימשוך, לדברי ריש לקיש!?

אמר לך ריש לקיש: אכן, **אליבא דרבי שמעון**, **לא קאמינא**, לא אמרתי שמעות אינן קונות דבר תורה אלא משיכה, כי הוא סבור שמשיכה היא רק תקנת חכמים, ומעות הן הקונות דבר תורה, ולכן, לפי רבי שמעון דיינו שנפקיע את קנין המעות רק לגבי חזרת המוכר ולא לגבי חזרת הקונה.

כי קאמינא לדברי, שמשיכה קונה דבר תורה ולא מעות, **אליבא דרבנן** אמרתי את דברי, ולכן, כל עוד לא משך, שניהם יכולים לחזור בהם מן התורה.

ועתה מקשה הגמרא לדברי רבי יוחנן:

בשלמא לריש לקיש, הסובר שלפי רבנן, משיכה היא הקונה מן התורה, **היינו שאיכא בין רבי שמעון לרבנן**, שבזה עצמו הם נחלקו, אם משיכה קונה מן התורה או מעות קונות.

רבי שמעון סובר שרק המוכר חוזר, כיון שקנין המעות, לדעתו, הוא מן התורה, ודיינו להפקיע את קנין המעות מן התורה ולתקן שיוכל המוכר לחזור בו עד שיעשה הלוקח קנין משיכה, ולא להפקיע את קנין המעות לגבי חזרת הלוקח.

כי כל תקנת משיכה היא רק כדי שיטרח המוכר להציל את חיטי הלוקח בשעה שהם אצלו, ולכן, רק לגבי חזרתו של המוכר תיקנו חכמים שיוכל לחזור בו עד שימשוך הלוקח, שלכן הוא יציל את החיטים, שמא הם יתייקרו ויוכל לחזור מהמקח, ולהרוויח, אך אין טעם לתקן שיוכל הלוקח לחזור בו.

ואילו חכמים סוברים שרק משיכה קונה מן התורה, ולכן, לדעתם, כל עוד לא משך הקונה את החיטים, שניהם יכולים לחזור בהם.

[1318] התוספות הביאו בשם רש"י שהלוקח אינו יכול לחזור בו גם אם הוזלו החיטים. והקשו התוספות, וכי תקנו חכמים תקנה עבור אנשים שאינם מהוגנים? שהרי אם המוכר חוזר בו כשמייתקרים החיטים, הוא עושה מעשה שאינו הגון, והוא מתחייב על כך בקללת "מי שפרע"!? ותירצו, שאכן כל התקנה היא משום אנשים שאינם מהוגנים, כי מוכר הגון לא יעמוד מנגד כאשר ממון חבירו נשרף, אלא ישתדל להצילו. ואילו רבינו תם סובר, שאם נשרפו החיטים, יכול לחזור בו אפילו הקונה, גם לרבי שמעון, ובמקרה כזה אפילו "מי שפרע "אין לו, ולכן יטרח המוכר להציל את החיטים מהשריפה, כיון שיכול הלוקח לחזור בו בהיתר גמור. וכמו כן, במקרה והוזלו החיטים או הוקרו, יכולים המוכר והלוקח לחזור בהם, אפילו לרבי שמעון, אלא שכאן יהיה "מי שפרע", כיון שאין כאן הפסד גמור של החיטים. ורק במקרה שלא חל שינוי בשער חולק רבי שמעון וסובר שרק המוכר יכול לחזור בו ולא הלוקח.

אלא לרבי יוחנן, הסובר שבין לרבי שמעון ובין לרבנן קנין משיכה הוא רק תקנת חכמים, ומן התורה מעות קונות לדברי שניהם, תיקשי: **מאי איכא**, מהו טעם המחלוקת, **בין רבי שמעון לרבנן**!?

ומתרצת הגמרא: **איכא בינייהו**, טעם מחלוקתם הוא **בדרב חסדא**.

דאמר רב חסדא: **כדרך שתיקנו** חכמים **משיכה במוכרין**, שיוכל המוכר לחזור בו מן המקח כל עוד לא משך הלוקח, **כך תיקנו** חכמים **משיכה בלקוחות**, שיוכל הלוקח לחזור בו לפני שמשך.

וטעמו של דבר, שמחמת אותה סיבה עצמה שתיקנו חכמים את חזרת המוכר לפני המשיכה, כדי שיטרח בהצלת החיטים, כך גם תיקנו שיוכל הלוקח לחזור, שדבר זה יגרום למוכר לטרוח בהצלת החיטים, משום שיחשוש המוכר שאם לא יצילם, יחזור בו הלוקח מן המקח מיד בראותו את הדליקה, ואז יהיה כל הנזק על חשבון המוכר.

רבי שמעון לית ליה דרב חסדא, אלא הוא סבור, שדיינו בכך שנתקן את אפשרות החזרה של המוכר בלבד כדי לגרום לכך שהוא יטרח ויציל את החיטים.

רבנן אית להו דרב חסדא. שהוסיפו חכמים סיבה נוספת שתגרום למוכר לטרוח ולהציל את החיטים, בכך שתיקנו שיכול גם הקונה לחזור בו, ולכן יציל המוכר את החיטים מחמת החשש שמא הלוקח יחזור בו כשיראה את הדליקה, ויהיה הפסד השריפה עליו.

ועתה מקשה הגמרא לדברי ריש לקיש:

תנן בסוף המשנה: נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות יכול לחזור בו, **אבל אמרו**: **מי שפרע מדור המבול**, **הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו**!

וטועונת הגמרא: **אי אמרת**, **בשלמא מעות קונות** דבר תורה, **משום הכי קאי**, לכן עומד החוזר בו מהמקח, **ב**קללת "**אבל** אמרו, מי שפרע מדור המבול, הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו".

אלא, **אי אמרת מעות אינן קונות** דבר תורה, כדברי ריש לקיש, **אמאי קאי** מי שחור בו מהמקח, **ב**קללת "**אבל** אמרו מי שפרע מדור המבול הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו"!? והרי המקח עדיין לא חל, כיון שמעות אינן קונות!

ומתרצת הגמרא: אכן המקח לא חל על ידי קנין מעות, ובכל זאת הוא מתחייב ב"מי שפרע", **משום דברים**, על כך שלא עמד בדיבורו שהסכים למקח.

אך תמהה הגמרא: **ובדברים**, על הפרת הבטחתו בדיבור גרידא, **מי קאי ב"אבל"**!?

והתניא:

דף מח.

רבי שמעון אומר שני דברים:

א. **אף על פי שאמרו טלית** "קונה" **דינר זהב**, **ואין דינר זהב קונה טלית**, והיינו, אם משך אדם מחבירו טלית, והתחייב לשלם את מחירה בדינר זהב [ולא במטבעות כסף כפי שנהוג], הוא חייב ליתן לו דינר זהב. [1319] אך אין דינר זהב קונה טלית, כי לגבי סחורה ["פירי"] נחשב דינר הזהב למטבע, ומעות אינן קונות.

ודין זה הוא **מכל מקום**, דהיינו, אף על פי שפורענות עתידה לבוא על החוזר בו מהמקח, [1320] בכל זאת, **כך** היא **ההלכה**, שיכולים לחזור מן המקח אחרי נתינת המעות, ואין בית דין יכול לעכב מלחזור.

אבל אמרו חכמים: **מי שפרע מאנשי דור המבול**, **ומאנשי דור הפלגה**, **ומאנשי סדום ועמורה**, **וממצרים בים**, **הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו**.

ב. **והנושא והנותן בדברים**, שמדבר בפיו מבלי שיעשה מעשה קנין כל שהוא, **לא קנה**. ואולם, **החוזר בו** ממה שנשא ונתן בדברים, **אין רוח חכמים נוחה הימנו**.

ואמר על כך **רבא**: **אנו**, **אין לנו**, אין אנו סבורים [דהיינו, כך יש לנו לפרש את דברי הברייתא] שתהא קללת "מי שפרע" על מי שחוזר בו ממה שנשא ונתן בדברים, **אלא** אנו סבורים שאדם זה הוא רק בכלל מי ש**אין רוח חכמים נוחה הימנו**. [1321]

ומוכח מכאן, שחזרה ממקח שלא היה בו אלא משא ומתן בדברים, ולא נעשה בו קנין, אין לחוזר בו "מי שפרע", אלא רק אין רוח חכמים נוחה הימנו. ואם כן, תיקשי לריש, לקיש הסובר שמעות אינן קונות דבר תורה, מדוע אמר רבי שמעון שכל החוזר בו מן המקח שנעשה במעות הרי הוא בכלל מי שפרע, והרי מקח זה לא חל לדברי ריש לקיש, ואם כן, מדוע יש כאן "מי שפרע" למי שחוזר בו!?

ומתרצת הגמרא, שיש לחלק, ולומר:

מקח שהיו בו דבורי **דברים**, **ואיכא בהדייהו מעות**, שעליהם התלוותה נתינת מעות, כיון שהיה כאן מעשה של נתינת מעות, הרי למרות שלא חל הקנין [כיון שמעות אינן קונות לדברי ריש לקיש], בכל זאת, **קאי ב"אבל"**, עומד החוזר בו בקללת "מי שפרע" על הפרת הבטחתו בדברים, לפי שהדברים באו גם לכלל מעשה, בנתינת המעות.

[1319] על אף שהזהב אינו יוצא בהוצאה כמו שיוצאים בהוצאה מטבעות הכסף.

[1320] רש"י. ובמסורת הש"ס מציין את דברי הגמרא לקמן עד ב, שמשמע ממנה שמשמעות המילים "מכל מקום" היא, "בין המוכר ובין הקונה".

[1321] כוונת רבא היא, להוסיף על דברי הברייתא, ולומר, ש"אין רוח חכמים נוחה הימנו" אינה קללת "מי שפרע", אלא רק שאין רוח חכמים נוחה ממעשיו. תוספות.

אבל מקח שהיו בו רק דבורי **דברים**, **וליכא בהדייהו מעות**, **לא קאי ב"אבל"**. [1322]
אמר רבא: **קרא**, דברי הכתוב, **ומתניתא**, דברי הברייתא, **מסייע ליה לריש לקיש**, הסובר שמעות לא קנו כלל, אפילו לא מדברי תורה.
קרא המסייע לו, הוא, מהא **דכתיב** [ויקרא ה] לגבי מי ששיקר וכפר בתביעת ממון של חבירו, ואף נשבע על כך לשקר, שחייב להביא קרבן אשם על כפירתו בשבועה: [1323] "**וכחש בעמיתו** [נשבע לשקר על תביעת ממון שתבעו חבירו], כגון:
א. שכפר בשבועה **בפקדון** שהופקד בידו, ב. **או בתשומת יד**, שכפר, בשבועה, בהלואה שהלוה לו חבירו,
ג. **או בגזל**, שגזל את חבירו, ומשתבעו על כך, כפר בשבועה,
ד. **או עשק את עמיתו**", שכיר שעבד עבור המעביד, וחייב המעביד לשלם לו שכר שכיר, אך לא שילם לו את שכר עבודתו, וכשתבעו השכיר, הוא כפר בשבועה בתביעתו.
ומביא רבא את ביאורו של רב חסדא לדברי הכתוב הללו:
"**תשומת יד**", האמור בכתוב הזה, אין משמעותו שכפר בשבועה בהלואה סתם, אלא,
אמר רב חסדא: הכתוב מדבר דוקא **בכגון שיחד לו** הלוה למלוה **כלי להלואתו**.
דהיינו, שלא מתחייב הכופר בשבועה בהלואה בקרבן אשם אלא אם ייחד הלוה כלי למלוה לגבות ממנו את החוב.
וטעמו של דבר, כי מעות המלוה עצמן, להוצאה ניתנו, ואין הלווה צריך להשקיע את הממון בדבר בר קיימא, ולכן, אם כפר בהן הלווה, אינו מתחייב בקרבן אשם על שבועתו, ורק אם הוא ייחד כלי למלוה לגבות ממנו את החוב, נחשב הדבר כאילו כפר הלווה בפקדון, ומתחייב על כך קרבן.
וממשיך רבא להביא את דברי רב חסדא בביאור דברי הכתוב: "**עשק**" האמור בכתוב, אין משמעותו שכפר המעביד לעובד בחיובו לשלם לו שכר שכיר, גרידא, אלא,
אמר רב חסדא: מדובר דוקא **בכגון שייחד לו**, המעביד לעובד **כלי לעושקו**, דהיינו, שייחד המעביד כלי לעובד, שיהיה משועבד לו לגבות ממנו את שכר עבודתו. ולכן, משכפר המעביד בחיוב שכרו, נמצא שכפר בכלי המשועבד לתשלום השכר, ובזה הוא דומה לכפירת פקדון.

[1322] רש"י מבאר, שאין להקשות, אם כן מה הנפקא מינה בין רבי יוחנן לריש לקיש בקנין מעות, והרי למעשה לדברי שניהם מעות אינן קונות [לדברי רבי יוחנן אינן קונות מתקנת חכמים, ולריש לקיש אינן קונות מן התורה], ומאידך לדברי שניהם יש "מי שפרע", כי יש נפקא מינה כאשר האיש הקונה את החיטים בקנין מעות קידש בהם אשה. אם נאמר כרבי יוחנן, שהוא קונה אותם דבר תורה, תהא האשה מקודשת מן התורה. אך אם נאמר כריש לקיש, היא לא מקודשת כלל.

[1323] קרבן אשם זה בא קרבן על כפירת ממון, **במזיד**, **ובתנאי שתהא הכפירה כמו כפירת פקדון** [**או כפירת גזילה או כפירת אבידה המבוארים בפסוק**] . **וכפי שמבאר רב חסדא לקמן**.

ועתה, משהביא רבא את דברי רב חסדא בביאור הפסוק, הוא מוכיח מדברי הכתוב כריש לקיש:
הרי תחילה אמר הכתוב [ויקרא ה כא] מהו החטא שמתחייבים עליו קרבן שבועת הפקדון:
"נפש כי תחטא, וכחש בעמיתו בפקדון, או בתשומת יד, או בגזל, או עשק את עמיתו.
או מצא אבידה, וכחש בה, ונשבע על שקר".
וכי אהדריה קרא, כאשר לאחר מכן, חוזר הכתוב על רשימת הדברים שכפר בהם, לגבי תיקון החטא כשהודה בחטאו [שצריך להשיב את הדבר שכפר בו, וצריך להביא קרבן על שבועת השקר], **כתיב**, אומר הכתוב כך:
[שם כג] "**והיה כי יחטא, ואשם, והשיב את הגזילה אשר גזל, או את העושק אשר עשק, או את הפקדון אשר הפקד אתו**",
ואילו את "**תשומת יד**" [הלואה, אשר לדברי רב חסדא מדובר בה בייחד לה כלי], **לא אהדריה**, לא חזר והזכיר הכתוב אותה בכלל מצות ההשבה.
ולכן מדייק רבא מדברי הכתוב:
מאי טעמא, מדוע לא חזר וכלל הכתוב במצות תיקון החטא גם את החובה להשיב את הכלי שייחד הלווה למלוה לפרעון הלואתו?
לאו, האם לא, **משום דמחסר** הכלי שייחד לו להלואתו **משיכה**! כיון שלא משך המלווה את הכלי הזה מידי הלוה, לא נקנה לו הכלי, ואין הלוה חייב להחזיר לו אותו, אלא כל חיובו הוא רק לפרוע מעות בלבד. ומוכח מכאן, שרק משיכה קונה כלי, ולא מעות!
אמר ליה רב פפא לרבא: אין להביא ראיה מכך שלא חזר הכתוב לומר הלואה לגבי מצות ההשבה, אלא אדרבה, **אימא**, יש לומר להיפך, **מעושק** שכר שכיר **הוא דהדר קרא**! דהיינו, כיון שחזר הכתוב ואמר את מצות ההשבה לגבי עושק שכר שכיר, שגם אותו העמדנו בייחד המעביד לעובד כלי לגבות ממנו את שכר עבודתו, הרי גילה הכתוב ששכר עבודתו גרידא קונה את הכלי, ואין צורך במשיכה. ואם כן, הוא הדין בייחד כלי להלואתו, קונה אותו המלוה במעות ההלואה גרידא, ואינו צריך למשוך את הכלי. ולכן לא הוצרך הכתוב לחזור ולומר זאת גם לגבי הלואה, כי יש ללמוד את דין ההלואה מדין עושק שכר שכיר.
ולפי זה, לא רק שאין מפסוק זה סיוע לריש לקיש, אלא יש מכאן הוכחה נגדו, מכך ששכר שכיר קונה את ייחוד הכלי גם בלי משיכה!
ומתרץ רבא, שאין מכאן קושיה לריש לקיש, כי:

הכא, **במאי עסקינן**, באיזה אופן מדבר הכתוב שחזר והזכיר את מצות ההשבה בעושק שכר שכיר, **בכגון שנטלו ממנו**, שנטל [משך] השכיר ממעבידו את הכלי שייחד לתשלום שכרו, **וחזרו והפקידו אצלו**, שיש כאן משיכה הקונה את ייחוד הכלי, ואינו נקנה ייחוד הכלי בשכר השכיר גרידא.

אך תמהה הגמרא על העמדת הכתוב באופן שכזה: **אי הכי**, שמדבר הכתוב באופן שמשך השכיר את הכלי וחזר והפקידו בידי מעבידו, **היינו פקדון**! מה בין פקדון זה לבין פקדון שכבר אמר הכתוב, ומדוע הוצרך הכתוב לומר את ענין עושק שכר שכיר באופן של פקדון!?

ומתרצת הגמרא: הכתוב מדבר ב**תרי גווני פקדון**!

בשני אופנים של פקדון מדבר הפסוק הזה: האחד, פקדון שמפקיד האדם את ממונו בידי חבירו, וכפר בו הנפקד, ונשבע על כך לשקר. והשני, פקדון שקיבל השכיר כמשכון עבור תשלום שכרו, שאינו ממונו ממש של השכיר אלא הוא רק משכון המבטיח את תשלום שכרו, וחזר והפקיד השכיר את המשכון בידי מעבידו, כפקדון, ועתה כפר הנפקד בפקדון הזה.

ומחדש הכתוב, שגם במקרה של שבועה על כפירת פקדון שהוא משכון, חייב עליו קרבן שבועה, וחייב להשיבו כדי לתקן את חטאו.

אלא שעדיין תמהה הגמרא: **אי הכי**, שהעמדת את מה שחזר וכתב הפסוק את דין ההשבה לגבי עושק שכר שכיר, באופן שהוא משך אליו את המשכון, וחזר והפקידו, תיקשי, **תשומת יד** [הלואה] **נמי**, **ליהדריה**, יחזור הכתוב ויכתבנה לגבי מצות השבה, **ולוקמיה** ויעמידנה **בכגון שנטלו הימנו**, שמשך הלוה את הכלי שייחד לו המלוה, **וחזר** הלווה **והפקידו אצלו**, את המשכון, בידי המלוה, כשם שהעמדת את דין עושק שכר שכיר, ומדוע לא חזר הכתוב, כשהוא מפרט את כל דיני השבה, לכתוב גם את דין ההשבה של תשומת יד!?

ומתרצת הגמרא: אכן היה לו לכתוב לחזור ולומר גם את דין תשומת יד באותו אופן של עושק שכר שכיר.

אלא, **אי אהדריה קרא** לתשומת יד באותו האופן של עושק שכר שכיר, **לא תיובתא ולא סייעתא**, לא היה מדברי הכתוב לא פירכא ולא ראיה למחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש.

כי רבי יוחנן יעמיד את בשני המקרים של הלואה ושכר שכיר באופן שלא משך את הכלי שייחד לו, כי לשיטתו מעות קונות. ואילו ריש לקיש יעמיד בשני המקרים באופן שמשך אליו את הכלי, וחזר והפקידו אצלו.

אבל **השתא**, **דלא אהדריה קרא** לתשומת יד אלא רק לעושק, **מסייע ליה** הא קרא לריש לקיש!

והיינו, כיון שהשמיט הכתוב את דין תשומת יד לענין השבה, ואילו את דין עושק הוא חזר וכתב, יש לנו ללמוד בכוונת הפסוק שמדובר פה בשני אופנים חלוקים: בשכר שכיר מדובר באופן שמשך את הכלי וחזר והפקידו, ואילו בהלואה מדובר שלא משך אליו המלוה את הכלי. ולכן לא חזר הכתוב לכלול זאת במצות השבה, שהיות והמלוה לא משך אליו את הכלי שייחד לו הלווה, הוא לא קנאו, ולכן אין הלווה מצווה להשיבו. וכאן מלמד הכתוב, שרק משיכה קונה, ואילו מעות אינן קונות, וכדברי ריש לקיש.

ודנה עתה הגמרא:

וכי תשומת יד לא אהדריה קרא!?

והתניא: **אמר רבי שמעון**: **מנין ליתן את כל האמור למעלה**, בתחילת הפרשה, כאשר מונה הכתוב את כל האופנים של כפירת ממון [וכולל בהם תשומת יד], גם **למטה**, כשמונה הכתוב את מצות ההשבה?

דכתיב למטה, במצות ההשבה, "**או מכל אשר ישבע לשקר**", כלל בכך הכתוב כל תביעת ממון שכפר בה ונשבע עליה.

ואמר רב נחמן, **אמר רבה בר אבוה**, **אמר רב**: לימוד זה של רבי שמעון, בא **לרבות תשומת יד להישבון**!

לומר, שגם על כפירת הלואה חייבים קרבן וחייבים להחזירה.

ואם כן, שגם תשומת יד נכללת במצות השבה, ולא השמיטה הכתוב, כיצד דייקנו מהשמטתה מהרשימה שמשיכה אינה קונה!?

ומתרצת הגמרא: **בהדיא**, במפורש [ולא מלימוד של "כל אשר ישבע עליו לשקר"], **מיהא**, **לא אהדריה קרא** לכלי שיוחד לתשומת יד, להשבון!

והיינו, מכך שנמנע הכתוב מלומר במפורש, שחייב להשיב את הכלי שייחד להלואה ולהביא קרבן על כפירתו בשבועה, אנו דנים שמשיכה אינה קונה, ולכן אין הוא צריך להשיב את הכלי, ולא להביא קרבן על כפירתו בשבועה.

ומה שריבה הכתוב את תשומת יד, באמרו "כל אשר ישבע עליו לשקר", נעמיד בכגון שמשך אליו המלוה אליו את הכלי, וחזר והפקידו אצל הלוה, ומשתבעו לכלי, כפר בו הלוה ונשבע עליו לשקר, שהיות וכבר משכו המלוה אליו, הוא נחשב כקנוי לו, ומשהפקידו אצל הלוה, דינו כמו פקדון.

ועתה ממשיך רבא ומבאר את מה שאמר "קרא ומתניתא מסייע ליה לריש לקיש":

מתניתא, המסייעת לריש לקיש, **מנלן**?

דתניא: מי שנטל פרוטה של הקדש, **ונתנה** כתשלום שכר **לבלן** [האיש העובד בבית המרחץ], כדי שירחצנו, [1324] **מעל** הנותן את הפרוטה, בהקדש. וחייב לשלם להקדש את הפרוטה ועוד חומש, ולהביא קרבן על מעילתו בהקדש.

וכל זאת, אף על פי שעדיין לא רחץ אותו הבלן, ועוד לא נהנה השוכר את הבלן מהפרוטה של הקדש, כיון שבעצם חלות קנין השכירות הוא הוציא את הפרוטה של הקדש לחולין.

ואמר רב על דברי הברייתא הזאת, שיש לדייק מלשון הברייתא שנקטה דוקא את הדוגמא של בלן ולא נקטה דוגמא של שכיר אחר, כי **דוקא בלן**, **הוא** זה שמועל מיד בנתינת הפרוטה, משום **דלא מחסרא משיכה**, שאין לו לבלן כלי עבודה, אלא הוא עושה את עבודת הרחיצה בידיו, ולכן חל קנין השכירות שלו בנתינת מעות גרידא, מבלי שיצטרך השוכר למשוך אליו את כלי עבודתו של העובד כדי שתחול השכירות. ומשום כך, משעה שחל קנין השכירות בנתינת הפרוטה, מיד מעל הנותן.

אבל מידי אחרינא, קנין שכירות של עובד אחר, שיש לו כלי עבודה, לא חלה השכירות עד שימשוך אליו השוכר את כלי עבודתו של השכיר, היות וקנינו הוא הן לגבי עבודת השכיר והן לגבי הימוש בכליו, וכיון **דמחסרא משיכה**, שעדיין חסרה המשיכה בכלי העבודה, **לא מעל** השוכר על ידי נתינת הפרוטה לשכיר, **עד דמשיך** השוכר את כלי עבודתו של השכיר, כי רק במשיכתם של כלי העבודה אליו חל קנין השכירות, ורק אז נעשית המעילה בהקדש, בפרוטה שנתן לו. [1325]

ומוכח מדברי רב, בביאורו לדברי הברייתא, שמעות אינן קונות עד שימשוך.

אך מקשה על דברי רב ממה ששנינו בברייתא אחרת:

והתניא: **נתנה** המועל בהקדש, לפרוטה של הקדש, **לספר**, **מעל**! והרי **ספר**, כיון שיש לו כלי תספורת, **הא בעי למשך תספורת**, צריך השוכר אותו למשוך אליו את כלי התספורת כדי שתחול השכירות, לדברי רב, ומדוע מעל נותן הפרוטה מיד כשנתנה לספר!?

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן**, **בספר נכרי**, **דלאו בר משיכה הוא**!

[1324] כך מבאר רש"י. ואילו מדברי התוספות משמע שהקנין הוא לגבי שכירות המרחץ

[1325] התוספות מביאים את דברי רבינו תם, שאחרי משיכת כלי העבודה על ידי השוכר, שוב לא יכול השכיר לחזור בו והוא חייב לעשות את עבודתו. ומבארים התוספות שכל הדין האמור בפועל, שיכול לחזור בו אפילו בחצי היום, נאמר רק לגבי פועל שהוא שכיר יום, ולא לגבי קבלן המתחייב לעשות עבודה מסויימת, שהוא אינו יכול לחזור בו לאחר מעשה הקנין. ורבי עקיבא איגר בגליון הש"ס מציין, שחילוק זה נאמר בגמרא במפורש, לקמן עז א.

והיינו, בנכרי אין קנין משיכה, משום שאמר הכתוב העוסק במשיכה "או קנה מיד עמיתך", ונכרי אינו "עמיתך", ולכן קנין השכירות שלו הוא במעות.
ומדייקת הגמרא: **תניא נמי הכי**, שבהכרח, קנין השכירות המדובר פה, הוא דוקא בספר נכרי, שאין בו דיני משיכה:
דתניא: **נתנה** לפרוטה של הקדש **לספר או לספן או לכל בעלי אומניות, לא מעל עד דמשך** אליו את כלי האומנות!
ולכאורה, **קשיין** דברי שתי הברייתות, **אהדדי**.
שהברייתא הראשונה אומרת, נתנה לספר, מעל מיד. ואילו הברייתא השניה אומרת שלא מעל עד שמשך.
אלא, לאו, שמע מינה, בהכרח צריכים אנו לחלק ולומר, **כאן**, הברייתא הראשונה מדברת **בספר נכרי**, שאין בו משיכה, ולכן מעות קונות בו. **כאן**, הברייתא השניה מדברת **בספר ישראל**, שיש בו קנין משיכה, ולכן לא מעל עד שימשוך את כלי התספורת.
ומסיקה הגמרא: אכן **שמע מינה!**
ועתה, לאחר שביארה הגמרא את מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש אם מעות קונות או משיכה קונה, מביאה הגמרא שגם רב נחמן סובר כרבי יוחנן:
וכן אמר רב נחמן, כרבי יוחנן: **דבר תורה מעות קונות**.
וכמו כן, **בדקה** הגיהה **לוי** להלכה זו שמעות קונות, **במתניתיה**, והוסיפה בתוספתא שסידר והיה שונה בה, [1326] **ואשכח**, ומצא ברייתא שמשמע ממנה כרבי יוחנן:
דתניא: חנווני אשר **נתנה** לפרוטה של הקדש **לסיטון, מעל** החנווני.
"סיטון" הוא סוחר גדול, אשר ממנו קונים החנוונים הקטנים את פירותיהם כדי למכרם בחנותיהם לקונים.
והחנונים הקטנים פוסקים עם הסיטון לקנות כמות גדולה של פירות, אך הם לא לוקחים בפעם אחת את כל הפירות שפסקו עמו, וכמו כן הם אינם משלמים מיד עבור כל הכמות שפסקו עמו, אלא מידי פעם הם לוקחים חלק מהפירות, ומשלמים לו לפי קצב מכירותיהם.
אלא, שבתחילה הם נותנים לסיטון מעט דמים, כדמי קדימה, לקיום כל המקח.
ולכן, אם נתן החנווני לסיטון פרוטה של הקדש, כדמי קדימה של התשלום עבור כל הכמות של הפירות שפסק עמו, קנה הלוקח את כל הפירות שפסק עמו בפרוטה זו, ומעל בכך בהקדש.

[1326] רש"י.

וכל זאת, אף על פי שעדיין לא משך הקונה את כל הפירות שפסק עמו, שהרי הוא אינו לוקח את כל הכמות בבת אחת.

ומוכח מכאן, שמועיל קנין במעות. כי אם רק משיכה קונה, מדוע מעל החנווני בנתינת הפרוטה לסיטון, והרי עדיין לא קנתה הפרוטה דבר!

דף מח:

אלא קשיא ברייתא זו, **לריש לקיש**!

ומתרצת הגמרא: **אמר לך ריש לקיש**: **הא**, ברייתא זו **מני**, בשיטת מי אמורה? בשיטת **רבי שמעון היא**! שהרי רבי שמעון אומר במשנתנו שהלוקח אינו יכול לחזור בו, וטעמו של דבר, כי הוא סבור שמעות קונות דבר תורה. אבל רבנן חלוקים עליו, וסוברים שמשיכה קונה, וכמותם פוסק ריש לקיש.[1327]

שנינו במשנה: נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות, יכול לחזור בו, **אבל אמרו**: **מי שפרע** מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו.

איתמר:

אביי אמר: כשאומרים לו[1328] ש"מי שפרע" וכו', אין כוונתם לקלל אותו בפיהם, כדמפרש טעמא בסמוך, אלא **אודועי מודעינן ליה**, ואומרים לו: דע לך שעבירה היא, ואם תחזור בך מן המקח, סופך שיפרעו ממך על הדבר הזה.

רבא אמר: **מילט לייטינן ליה**, אמירה זו, לשון קללה היא; ומקללים אותו[1329] שיפרע ממנו הבורא ויעניש אותו, על מה שהוא חוזר בו, ואינו עומד בדיבורו.[1330] **אביי אמר**:

[1327] התוספות מכריע שהלכה כרבי יוחנן היות ורב נחמן סובר כמוהו, וכן רב הונא ורב חסדא לעיל.

[1328] כתב הרא"ש: אף על פי שמפשטות המשנה, אין משמעות שצריך להודיעו, או שצריך לקללו, אלא שהמשנה אמרה לנו שיש עונש למי שאינו עומד בדיבורו. מכל מקום היה מסתברא לאמוראים שצריך לעשות חיזוק לדבר, לפי שהמון העם קל לחזור, כל זמן שלא נגמר המקח בקנין, ואינם יודעים שיש עונש למי שאינו עומד בדיבורו. ואמר אביי שצריך להודיעו, והוסיף רבא שמקללים אותו.

[1329] לעיל מד א בהערות הובא ש**הרמב"ם בפירוש המשניות** מפרש שהתובע הוא זה שמקלל את הנתבע שאינו עומד בדיבורו, ו**המאירי** כתב, שבית הדין מודיעים אותו שאין זה מעשה הראוי, ואם לא רצה בכך מקללים אותו. [וכן דעת הרמב"ם בהלכות מכירה ז ב שבית הדין אוררים אותו].

[1330] א. **הרמב"ם** [מכירה ז ב] סובר שאין מקללים אותו בלשון נוכח "יפרע **ממך**" אלא מטילים את הקללה בפני החוזר בו בסתם, על כל מי שאינו עומד בדיבורו ["יפרע **ממי** שאינו" כו', וכלשון המשנה], והוא שומע ויודע שגם אליו מתייחסת הקללה. **והרא"ש** סובר שאומרים בלשון נוכח: הוא יפרע ממך אם אינך עומד בדיבורך, שהרי לשון הגמרא הוא: לייטינן **ליה**. וזה לשון רבינו חננאל: אודועי מודעינן ליה - דההוא גברא מיחייב לשמים. מילט לייטינן ליה - בשמיה. וזה לשון המאירי: ויש אומרים שמזכירין אותו בשם, לומר הוא יפרע מפלוני, וכן יראה לי ממה שהקשו למטה מונשיא בעמך לא תאור וירצו בעושה מעשה עמיו. וראה להלן הערה 6. **ובמרדכי** [אות שח] כתב: שמעתי שכל מי שמקבל מי שפרע צריך לומר בפיו כן, או פוסקים לו כן ברבים, ולא משמע כן בתוספתא [כי בתוספתא איתא עומדים בית דין ואומרים כו'] ובתוספות הרב רבי לוי כתוב בשם הרב רבי שלמה שאומרים לש"ץ לעמוד על המגדל ולומר מי שפרע, וכן העתיק הרמ"א [רד ד] שאומרים לו כן ברבים. ואפשר, דעד כאן לא פליגי אלא אליבא דרבא, אבל לאביי ודאי שאומרים לו בלשון נוכח. [ממילא, אין ראיה מרש"י ד"ה מודעינן שהוא סובר כהרא"ש]. ב. החילוק בין אם רק מודיעים לו שמי שחוזר בו נענש, לבין אם מקללים אותו, הוא בכך שעל

אודועי מודעינן ליה ואין מקללים אותו, **דכתיב** [שמות כב כז]: "אלהים [דיין] לא תקלל, **ונשיא בעמך לא תאור**", ולא רק דיין ונשיא אסור לקלל, אלא כל שהוא "בעמך" נכלל באיסור זה. [1331]

אם כן, אי אפשר לקלל אותו שיענש על מה שאינו עומד בדיבורו, ובעל כרחך, אמירה זו, אינה אלא הודעה בעלמא: דע שהעושה כמותך נענש. [1332]

רבא אמר: **מילט לייטינן ליה**, ואף על פי שאסור לקלל אף אחד מישראל, את מי שאינו עומד בדיבורו מותר לקלל, **דהא כתיב "בעמך"**, משמע, אין איסור קללה אלא **ב**אדם **שעושה** ונוהג **כמעשה עמך**.

והרי אדם זה אינו נוהג כמנהג ישראל הכשירים, דכתיב [צפניה ג יג]: "שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב".

אם כן, אין איסור לקללו ולומר לו מי שפרע מדור המבול ומדור הפלגה, הוא יפרע ממנו על שאינו עומד בדיבורו. [1333]

ידי הקללה ממהר עונשו לבא, יותר מאשר אם יהיה עונשו בידים שמים בלבד - "שיעורים בהגדות חז"ל". [וראה עוד ב"משנה ברורה" קנח לח]. אלא שצריך תלמוד מה החילוק בנוסח האמירה, אם היא בלשון הודעה או בלשון קללה? ולמאן דאמר שמקללים אותו בהזכרת שמו, אתי שפיר, כאשר מודיעים לו את עונשו, אין צורך להזכיר את שמו, אך כאשר מקללים אותו מזכירים בפירוש את שמו. אך למאן דאמר שגם באמירת הקללה אין מזכירים את שמו, צריך תלמוד מה ביניהם. וזה לשון רש"י: מודיעינן ליה - **דע** שאם תחזור סופך להפרע ממך. ויש לומר שלדעת אביי אומרים לו בלשון הודעה: דע כך כך, ולדעת רבא אומרים לו בלשון קללה: הוא יפרע ממך.

[1331] על פי רש"י ויקרא יט יד. כתב המאירי: ואף על פי שהמקרא, שאסר לקלל, לא נאמר אלא בקללה בשם ה', יש אומרים: דוקא לאזהרה, אבל לאיסור מיהא אף שלא בהזכרת השם, ויש אומרים: אף זו בהזכרת השם היא, מאחר שהוא אומר **מי** שפרע, הרי הוא כאומר במי שברא שמים וארץ יתברך.

[1332] מדברי הגמרא משמע שהפשטות היא שמקללים אותו, כדברי רבא, ואביי לא פירש כך, היות ויש איסור לקלל.

[1333] א. בפשוטו משמע שאדם זה נחשב "אינו עושה מעשה עמך" ואין שום איסור לקלל אותו, אך תוספות כתבו: לא מיקרי האי "אינו עושה מעשה עמך" לענין שיהיה מותר לקללו בחינם, כי אם לקללו על המקח הזה במי שפרע. כלומר, יש שני אופנים של "אינו עושה מעשה עמך", ודינם חלוק זה מזה לענין היתר קללה: יש מי שנקרא "אינו עושה מעשה עמך" בהחלט, ואז מותר לקללו, אפילו בחינם, ויש שבענין מסויים הוא "אינו עושה מעשה עמך" ואז מותר לקלל אותו רק ביחס לאותו עניין פרטי. [מלשון תוספות משמע שדוקא קללת "מי שפרע" הותרה, ולא כל קללה]. וכתב המהרש"א: ראייתם של תוספות היא מהמשך הגמרא במעשה דרבי חייא בר יוסף, שאם תאמר שלדעת רבא הותר לקללו בכל קללה, לא יתכן שרבי חייא יסכים לקבל על עצמו דבר זה. והנה תוספות הרא"ש מפרשים את הגמרא להלן באופן אחר מתוספות, ממילא אין הכרח לדבריהם כאן, ואכן, לא הועתק בתוספות הרא"ש את דבריהם כאן, ויתכן לומר שלדעת רבא אדם זה נחשב "אינו עושה מעשה עמך" לכל דבר. [הרי"ף כתב: והלכתא כרבא, ושמעינן מהא דכי האי גוונא לאו עושה מעשה ישראל הוא. ואם תימצי לומר דלא כמו שכתבו התוספות, כוונת הרי"ף ללמוד מכאן היתר לקללו בכל קללה]. ב. כתב המאירי: ולמדנו לפי דרכינו שכל החוזר אחר קנין **דבר תורה** אינו קרוי עושה מעשה עמיו. ויש להסתפק בביאור מה שכתב "דבר תורה", האם כוונתו לומר, שאף על פי שמקרא זה ד"שארית ישראל" כו' הוא בצפניה, מכל מקום נחשב הוא אינו עושה מעשה עמך מדאורייתא, שהרי הותר לקללו. או שכוונתו לומר, שהיות והוא שילם מעות שקונות לו מדין תורה, על כן הוא נחשב כעושה מעשה עמך, ואם נאמר כך, נמצא שלדעת ריש לקיש הסובר: דבר תורה משיכה קונה ולא מעות, אין מקללים אותו. ואם כן - בעל כרחך שרבא סובר כרבי יוחנן. [והנה תוספות לעיל סוף עמוד א פלפלו אם אפשר להוכיח שרבא סובר כריש לקיש מדקאמר דקרא ומתניתין מסייע ליה, ולא הביאו ראייה מסוגיין, שמע מינה דסבירא להו, שאף לריש לקיש מקללים אותו, אם חוזר הוא מן המקח אחר ששילם עליו מעות]. ג. אביי אינו חולק

אמר רבא: **מנא אמינא לה**, מנין אני אומר, שאמירה זו קללה גמורה היא, ולא הודעה בעלמא?

ממעשה שאירע עם רבי חייא בר יוסף: **דרבי חייא בר יוסף**, מכר מלח **ויהבו ליה זוזי אמלחא** [שילמו לו על המלח], **לסוף**, **אייקר מלחא**, ורצה רבי חייא בר יוסף לחזור בו מן המקח, ולא למכור את המלח במחיר שסוכם עם הלקוחות מתחילה. [1334]

אתא, בא, רבי חייא בר יוסף **לקמיה דרבי יוחנן**, ואמר לו [1335] שרוצה הוא לחזור בו מן המקח.

אמר ליה רבי יוחנן לרבי חייא בר יוסף: **זיל**, **הב** [תן] **להו** את המלח, היות והלקוחות כבר שילמו עליו.

ואי לא, אם אינך רוצה לעמוד בדבורך, **קביל עליך מי שפרע**. ומכאן, סובר רבא, שיש להוכיח כדבריו, שאמירת "מי שפרע" קללה ממש היא:

כי **אי אמרת** "מי שפרע" אינה קללה, אלא **דאודועי מודעינן ליה**, תיקשי: וכי אטו **רבי חייא בר יוסף בר אודועי הוא**!?

הרי תלמיד חכם היה, ובודאי יודע הוא שהקדוש ברוך הוא נפרע מן השקרנים, ואינו צריך הודעה על כך.

אלא, על כרחך, יש ללמוד מכאן דמילט לייטינן ליה. [1336]

לומר שאף מי שאינו עושה מעשה עמך אסור לקללו, ובפשוטו יש לומר שהיות ובכל דבר עושה הוא "מעשה עמך", אינו יוצא מכלל זה במה שפעם אחת לא עמד בדיבורו - על פי "לחם אבירים" ו"קיקיון דיונה" בביאור דברי התוספות. [הובאו דבריהם ב"אוצר מפרשי התלמוד"]. ובריטב"א כתב: אבייי סבר דכיון דמחמת יוקרא וזולא, או שאינו צריך למקח זה, הוא דהדר ביה לא יצא מכלל שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב. משמע, שרק היות ויש לו הפסד ממון וכיוצא אינו נחשב שיצא מכלל עושה מעשה עמך, אבל אם עובר פעם אחת על הדבר בלא סיבה מוצדקת, הרי זה אינו עושה מעשה עמך, היות ואינו רוצה לקיים את התחייבותו גם אחרי שמתרים בו שהוא יקבל "מי שפרע". [ב"אוצר מפרשי התלמוד" הביא ספר "בית יהודה" שפירש דברי התוספות דלעיל בענין אחר: אי אפשר לקללו בשמו, שמא יחזור בו, ונמצא שקיללוהו בחינם, ראה שם].

[1334] אין אפשרות לתבוע מחיר יותר יקר עבור סחורה, אלא על ידי ביטול המקח הראשון, ועשיית מקח חדש במחיר יקר יותר.

[1335] כך נראה לפרש על פי המשך הסוגיא, ראה בהערה להלן.

[1336] בפשוטו רבי יוחנן לא היה "בית דין", אם כן בעל כרחך שרבי חייא שאל אותו מה הדין, או סיפר לו לפי תומו את תוכניתו, אם כן, ראיית הגמרא צריכה תלמוד, הרי בין כך ובין כך, רבי יוחנן רק הודיע לו מה דינו!? ואין לפרש שהגמרא דייקה את לשונו של רבי יוחנן "קביל עליך מי שפרע" שמשמע ש"יתנו" לו קללה בפועל, כי אם כן דחיית הגמרא אינה מובנת. וצריך לומר שרבא היה סבור שרבי חייא בא לחזור בו מן המקח בפני רבי יוחנן, ורבי יוחנן אמר לו שיש על זה "מי שפרע" וכך הוכיחה הגמרא: אם תאמר אודועי מודעינן, הרי רבי חייא בר יוסף תלמיד חכם הוא, ואין צורך להודיע לו. ובעל כרחך מילט לייטינן ליה, ורבי יוחנן **הזהיר** אותו לפני שיאמר לו את הלטותא. ועדיין צריך תלמוד, אפילו אם רבי יוחנן שימש בתור "בית דין" הרי משמע שרבי חייא בר יוסף בא לפני רבי יוחנן בלא הלקוחות, והרי כתב המאירי [הועתקו דברים לעיל מד א הערה 14] שהלוקח קובל עליו בבית דין והם מביאים אותו כדי לקללו.

ודחינן: **ואלא מאי**, לדעתך, **מילט לייטינן ליה**, הרי גם זה אינו מיושב, דוכי אטו **רבי חייא בר יוסף אתי לקבולי עליה לטותא דרבנן** [וכי רבי חייא בר יוסף עשוי להסכים לקבל על עצמו קללת חכמים]!? [1337]

אם כן, אף לשיטתך, לא יתכן שרבי חייא בר יוסף רצה לחזור בו מן המקח, ועלינו לפרש כיצד היה המעשה.

אלא, כך היה המעשה: **רבי חייא בר יוסף**, **ערבון**, "מקדמה", [1338] על חשבון התשלום עבור המלח, **הוא דיהבי ליה** לקוחות.

הוא, רבי חייא, **סבר** והסתפק [1339] לומר שכאשר אדם נותן "מקדמה" אין אנו אומרים שכל החפץ נקנה לו מיד ושאר התשלום נזקף עליו בחוב, אלא ערבון **כנגדו** בלבד **הוא קונה**, כפי ערך ה"מקדמה" שנתנו הלקוחות, כך קונים הם בחפץ הנקנה. אם במכירת

[1337] צריך תלמוד, מאי קא סלקא אדעתיה דרבא, שהיה סבור להוכיח מכאן דמילט לייטינן ליה, הרי דחייה פשוטה היא, שבודאי רבי חייא אינו רוצה קללה!? וכתבו התוספות [על פי דברי מהרש"א]: היות ואין היתר לקללו אלא קללת "מי שפרע" וכו', סבר רבא שרבי חייא בר יוסף היה מוכן לקבל את הקללה, כדי שלא להפסיד את היוקר. והגמרא דחתה: דבר פשוט הוא, שלא יתכן שרבי חייא ירצה לקבל על עצמו קללה כדי לא להפסיד את עליית המחירים. ובתוספות הרא"ש כתבו בשם רבינו מאיר: אי לייטינן ליה, ניחא ליה לרבא, כי רבי חייא סמך על זה שהלוקח ימחול לו, ולא יניח לקללו. [ראה לעיל הערה 6]. לפי זה, דחיית הגמרא: רבי חייא בר יוסף אתי לקבולי עליה לטותא דרבנן, מתפרשת כך: הרי גנאי הוא לו שיבא לקבל עליו, אם אותו לא ימחול לו. [יש שפירשו את כוונת תוספות הרא"ש כך: רבי חייא אמר שהוא חוזר בו, למרות שידוע לו שבית הדין מקללים על כך, וסמך על זה שהלוקח ימחול לו, והגנאי הוא במה שהוא עשה דבר שיתכן ויקללו אותו, אבל בודאי, אם הלוקח יסכים שיקללו, רבי חייא יודע שהוא יקיים את המקח. ויש שהעירו: הלא אף אם רק אודועי מודעינן ליה, מכל מקום הרי עונש גדול יש בדבר, ומי שפרע וכו' הוא יפרע ממי שחוזר בו מדיבורו, וכי רבי חייא בר יוסף חפץ בכך!? ואדרבה, אם מילט לייטינן, יתכן שכאשר הלוקח לא ירצה שיקללוהו, יחשב הדבר כמחילה גמורה, אבל אם רק אודועי מודעינן ליה, הרי אין כאן מחילה, ואיך לא חשש לכך רבי חייא!? ומכאן, יש להוכיח כרבא ודלא כאביי, ומה שהוכיחה הגמרא רק מהא דרבי חייא היה תלמיד חכם ואין צריך להודיעו, צריך לומר שחד מיניהו נקט, וראה בסוף ההערה הבאה. עוד יש לומר: רבי חייא בר יוסף לא היה נמנע מלחזור בו, לדעת רבא, אם היה עומד כנגדו רק עונש החזרה בלבד [כמו שכתבו תוספות], ולמאן דאמר אודועי מודעינן ליה הרי אין כאן אלא עונש החזרה בלבד, מה שאין כן למאן דאמר לייטינן ליה - ושרי לקללו בכל דבר, על כן צריך לומר שהיה סומך על מחילת הלקוחות, כמו שכתב תוספות הרא"ש.

[1338] רש"י. וברשב"א [מז א] משמע דאיכא פלוגתא בזה, ויש מפרשים [ר"ח] דערבון לאו היינו דמים ופריעת מקצת דמי המקח, ראה שם.

[1339] א. לפי מסקנת הגמרא אפשר לפרש שרבי חייא בר יוסף בא לשאול את רבו רבי יוחנן מה דינו של מקח זה, ולפי זה הוא **סבר** כנגדו הוא קונה, לאו דוקא, אלא הסתפק בכך. [ואם תימצי לומר רבי חייא בר יוסף סבר כך בודאות, צריך לפרש שהוא סיפר את המעשה לרבי יוחנן, ורבי יוחנן נחלק עליו ואמר לו שלא עשה כהוגן, ועליו לקיים את המקח]. ב. והנה, מדקאמרינן **אלא** כו' משמע שלמסקנה אין להוכיח מדברי רבי יוחנן אם מודעינן או לייטינן, אך רבינו חננאל כתב שלמסקנה יש ללמוד מדברי רבי יוחנן שני דברים: ערבון קונה כנגד כולו ומילט לייטינן ליה. [ואם תימצי לומר שרבי חייא בר יוסף בא לחזור בפניו של רבי יוחנן, יש לומר שרבי יוחנן אמר לו כך: לדעתי אסור לך לחזור בך אף מהחלק שאין משכון כנגדו, כי כנגד כולו הוא קונה, וממילא הנני מזהירך שאם תחזור בך תקבל עליך מי שפרע, וקושיית הגמרא שלא יתכן שרבי חייא בא לקבל על עצמו לטותא, מיושבת, כי אמנם רבי חייא בא לחזור בו, אבל הרי הוא היה סבור שמותר לו לחזור בו. ולפי מה שנתבאר בסוף ההערה הקודמת, גם לפי דברי תוספות הרא"ש יש לומר כרבינו חננאל].

קרקע, כדי לקנות קנין גמור, [1340] ואם במכירת מטלטלין, כדי לחייב ב"מי שפרע" את מי שיחזור בו מן המקח.

ועל אותו חלק שהלקוחות עדיין לא שילמו שאל רבי חייא את רבי יוחנן, אם הוא יכול לחזור בו מן המקח, כי אם נאמר שערבון כנגדו הוא קונה, לא זכו הלקוחות במלח אלא כנגד מעותיהם. [1341]

ואמר ליה רבי יוחנן: אינך יכול לחזור בך כלל וכלל, כי הערבון - המקדמה, שקיבלת **כנגד כולו הוא קונה**, ובנתינת חלק מן המעות נקנה כל המקח ללוקח, ושאר המעות הפכו למלוה וחוב.

עתה דנה הגמרא בדין ערבון, ומביאה מחלוקת אם ערבון כנגדו בלבד הוא קונה, או כנגד כולו:

אתמר: **ערבון**, מי ששילם חלק ממעות המקח, כערבון על התשלום עבור קניית כל המקח.

רב אומר: **כנגדו** בלבד **הוא קונה**, כי המעות הם תשלום רק על חלק מן החפץ הנקנה.

ורבי יוחנן אמר: **כנגד כולו הוא קונה**, המעות שנתן, קונות את כל החפץ, ושאר המעות נזקפות עליו בחוב.

מיתיבי מברייתא על דברי רב:

[1340] רש"י. והנה בגמרא להלן מבואר שיש חילוק בזה בין קרקע למטלטלין, ובקרקע כולי עלמא מודו שקונה כנגד כולו, אם כן דברי רש"י כאן הם רק לפי הסלקא דעתך שקרקע ומטלטלין שוים. וראה מה שהאריך בזה ב"שיטה מקובצת" ובמהר"ם שי"ף. ובחידושי רבי מאיר שמחה כתב על פי הירושלמי, שלדעת רבי חייא בר יוסף: כל דבר שאפשר לחלוק אותו, אין הערבון קונה אלא כנגדו [כגון מלח או קרקע בשדה גדולה שיש בה כדי חלוקה] ואת דברי רבן שמעון בן גמליאל, להלן, יש לפרש בקרקע שאין בה כדי חלוקה [ראה בבא בתרא יא א]. אבל רב סבר שבכל דבר אין משכון קונה אלא כנגדו, ושפיר קא מותיב מהא דרבן שמעון בן גמליאל, ובעל כרחך שרב מודה בקרקעות, אבל רבי חייא בר יוסף אינו מחלק בין מטלטלין לקרקעות.

[1341] אפילו לענין "מי שפרע" לא זכו הלקוחות במלח, אלא כנגד מעותיהם. ואם תאמר: אפילו אם לא קנה הערבון אלא כנגדו, ובשאר המקח יכול המוכר לחזור בו בלא שיקבל על עצמו מי שפרע, מכל מקום הרי רבי חייא בר יוסף התחייב למכור, והרי מי שאינו עומד בדיבורו, נקרא "מחוסר אמנה" כמבואר להלן מט א!? תירץ הריטב"א: יש לומר שרבי חייא בר יוסף סבר כרב דאמר לקמן דברים אין בהם משום "מחוסר אמנה". [דלא כרבי יוחנן שם, וראה במהרש"א שם]. אי נמי, והוא הנכון, דאפילו רבי יוחנן מודה דכיון דאייקור פירי ליכא משום מחוסרי אמנה, ולא אמר רבי יוחנן אלא כשלא נשתנה השער. [ראה עוד ב"פני יהושע" כאן ד"ה ואלא ולהלן מט א ד"ה שלא ורבי עקיבא איגר שם ד"ה מיתיבי]. והרש"ש כתב: כיון דיהב ליה מקצת דמים, על כרחך לא סמכי דעתייהו אדיבוריה, ושוב אין כאן משום מחוסר אמנה, כדאמר לקמן [מט א] בבנו של רבי יוחנן בן מתיא. [לפי דברי הרש"ש שנתינת מקצת מעות היא משום לא סמכא דעתייהו, יש לתת טעם מדוע מקדמה נקראת "ערבון", היות והיא כמו משכון שלא יחזור בו].

[1342] כתב רש"י: אסמכתא - הבטחת גוזמא שאדם מבטיח את חבירו **לסמוך עליו** שאם לא יקיים תנאו יתן כך וכך. והרשב"ם [בבא בתרא קסח א] כתב: אסמכתא - המבטיח לחבירו דבר, על מנת שיעשה דבר לעתיד, **וסומך בלבו** בשעת התנאי שיוכל לקיים הדבר כשיגיע הזמן, וכשיגיע הזמן יאנס ולא יוכל לקיים. לא קניא - ואינו נתפס

"אסמכתא", [1342] היא התחייבות שמתחייב אדם לחבירו, אם לא אעשה דבר פלוני [וכן להיפך - אם אעשה], הריני מתחייב לתת לך חפץ פלוני. ונחלקו בה תנאים: רבי יוסי אומר "אסמכתא" קונה ומחייבת, ורבי יהודה אומר "אסמכתא" אינה קונה, היות ולא גמר בלבו להתחייב, כי סבור היה שיתקיים תנאו. [1343]

הנותן ערבון ומשכון [1344] **לחבירו**, על מקח שהסכימו עליו שניהם, **ואמר לו: אם אני חוזר בי** מן המקח, יוטל עלי קנס - שיהיה **ערבוני** קנוי **ומחול לך**.

והלה, המוכר שקיבל את הערבון והמשכון, **אמר לו: אם אני אחזור בי** מן המקח, יוטל עלי קנס, ואני מתחייב **שאכפול לך** את **ערבונך**, כלומר עבור הערבון שנתת, אתן לך מן המקח כפליים [1346] מערך הערבון שנתת. [1345]

נתקיימו התנאים, אם חזר בו הלוקח, הפסיד ערבונו, ואם חזר בו המוכר, יכפול ערבונו, אלו הם **דברי רבי יוסי**. ומפרשת הגמרא: **רבי יוסי לטעמיה**, הולך לשיטתו, **דאמר** בבבא בתרא קסח א: "**אסמכתא**" **קניא**.

בתנאו, ולא יפסיד בכך. וביאר ב"דבר יעקב" [אות ט] שרש"י ורשב"ם פליגי אם לשון "אסמכתא" קאי על המבטיח שסומך על עצמו, או על מי שהבטיחו לו שיסמוך על המבטיח, וראה שם שציין עוד לשונות הראשונים.

[1343] רמב"ם מכירה יא ב. וראה ב"דבר יעקב" [שם] שחקר אם אסמכתא לא קניא מדאורייתא או דהוי רק תקנת חכמים, והביא שם שהמרדכי [בבא קמא סימן מו] כתב שהוא מדרבנן ועל כן בהקדש וצדקה קניא, דלא תיקנו שלא תקנה, אך הריטב"א [נדרים כז ב] כתב בביאור דברי הרמב"ן שאסמכתא קונה בגיטין וקידושין משום שיש לו גמירות דעת וכמו כן סובר הרמב"ן שאסמכתא קונה בהקדש וצדקה [וחולק על הנהות אשרי]. ויש לומר לדעת הרמב"ן שאסמכתא לא קונה מן התורה כי אין גמירות דעת, אלא שבגיטין קידושין הקדש וצדקה יש גמירות דעת ועל כן אסמכתא קונה. [ראה ר"ן בנדרים פז א ד"ה והלכתא שכתב חילוק זה, בין גיטין וקידושין והקדש לשאר הלכות לענין חזרה תוך כדי דיבור].

[1344] כתב רש"י: הנותן ערבון, לא דמי להההיא דלעיל, דזה אינו פריעת מקצת מעות, אלא ערבון ומשכון לקנוס את החוזר בו. וראה לעיל הערה 13 על פי דברי הרש"ש. [ולפי המשך הסוגיא נראה שערבון זה ניתן גם כתחילת תשלום וגם כמשכון לקנס, והיא היא לשון רש"י ערבון ומשכון, וכן נראה בתוספות רי"ד. וב"דבר יעקב" הביא שכעין זה כתב בספר "בית אהרן"].

[1345] א. תוספות. כי אי אפשר לפרש "אכפול לך ערבוני" - לא תקבל את החפץ, אלא תקבל ממני, בתור קנס, מעות בסכום כפול מן הערבון, כי אם כן, לא זכה הלוקח במקח אם חזר בו המוכר, ולמה קנה לוקח כנגד ערבונו לדעת רבי יהודה. ב. ויש שפירשו דהני מילי כשאין ערך הערבון מגיע לחצי משיווי המקח, כגון שהמקח הוא בשלשים דינר, ונתן לו עירבון עשרה דינרים; אם חזר בו הלוקח, הפסיד הלוקח עשרה דינרים שנתן למוכר בערבונו, ואם חזר בו המוכר, הרי ערך עשרים דינרים מן המקח קנוי ללוקח, ושליש ממנו - ערך עשרה דינרים, ישאר בידי המוכר, ונמצא שהמוכר הפסיד ערך עשרה דינרים. אבל אם ערך הערבון הוא חצי משיווי המקח או יותר, לא שייך תנאי זה, שהרי אי אפשר שאם לא יחזור בו המוכר, יהיה כל החפץ של הקונה, והלוקח חייב להשלים למוכר את מעותיו, ואילו אם יחזור בו המוכר יפסיד יותר - כל החפץ יהיה של הקונה, ומעות אינו מוסיף על מה שנתן מתחילה בערבון. ג. והרמב"ן תמה: אפילו אמר המוכר "מעכשיו" במה קנה הלוקח שיצטרך המוכר לכפול לו. ותירץ: נראה שלא אמרו כן אלא כשקנו מידו בקנין סודר, אי נמי יש לפרש: אכפול לך ערבוני - שתקנה בקרקע שלי כפלים במעותיך, והיינו ערבון. [הקרקע היא ערבון על המקח, מצד המוכר].

[1346] הפסדם של המוכר והלוקח, אם יחזור אחד מהם, שוה - הלוקח יפסיד את הערבון, והמוכר יפסיד מן המקח כמו ערך הערבון. [ומה שהמוכר יכפול את הערבון, הוא היות וקיבל מן הלוקח את הערבון עצמו].

רבי יהודה חולק על רבי יוסי **ואומר**: "אסמכתא" אינה קונה; לא ימחול הקונה על ערבונו אם הוא חזר בו, [1347] ולא יכפול המוכר. **דיו שיקנה** הלוקח **כנגד ערבונו**, ואין המוכר ולא הלוקח יכולים לחזור בהם מלקיים את המקח כנגד ערך הערבון, [1348] ועל השאר, יכולים הם לחזור בהם.

אמר רבן [1349] **שמעון בן גמליאל**: **במה דברים אמורים**, שאינו קונה אלא כנגד ערבונו, **בזמן שאמר לו** הלוקח: **ערבוני יקון** [יקנה], את הכל, כי היות ומתחילה פסק לתת לו יותר, על כן לא קנה את הכל בערבונו. [1350] **אבל, מכר לו בית או שדה באלף זוז, ופרע**

[1347] **רש"י**. משמע, שרש"י סובר: אסמכתא לא קניא לרבי יהודה, אפילו כאשר נותן לחבירו חפץ בידו, ואומר לו זה יהיה קנוי לך אם לא אעשה כך וכך וכיוצא. אך **הרמב"ם** [מכירה יא ג] כתב שהמוכר קנה את הערבון היות והוא תחת ידו, ורק אם המוכר חזר בו אין מחייבים אותו לכפול הערבון, שזו אסמכתא ועדיין לא קנה. כי לדעת הרמב"ם דווקא בהתחייבות על העתיד - כשאומר אתן או אשלם, נחלקו התנאים, ולא כשנותן עכשיו מתנה או מוחל לו חוב. [וראה בראב"ד שם ובר"ן נדרים כז ב, ו"קהילות יעקב" נדרים סימן כא]. נמצא שלדעת הרמב"ם לא נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה אם המוכר זכה, ורק בזכותו של הלוקח נחלקו, וכתבו הראשונים שלשון דיו שיקנה ערבונו מסייע ליה. וראה ברמב"ן שמלשון התוספתא [שהיא היא הברייתא שהובאה בסוגיין, אלא ששינו את לשונה במקצת, כדרך בעלי התלמוד] משמע כדברי רש"י שאף הלוקח לא ימחול על ערבונו אם הוא יחזור בו. [וראה עוד ראיות בנמוקי יוסף, וגם פירש שם את לשונו של רבי יהודה לשיטת רש"י]. ובריטב"א כתב: הכא שאני, דכיון דשניהם קנסו עצמן, אנן סהדי שלא קנס עצמו הלוקח, אלא על דעת שיהא קנס המוכר קיים לכפול, וכל שלא נתקיים אצל המוכר משום אסמכתא, אף אצל הלוקח אינו דין שיתקיים. ב. כתב המאירי: אף למאן דאמר, אין ערבון קונה אפילו אם נתן לו את הערבון, מכל מקום רשאי המוכר לומר: המעות לא יצאו מתחת ידי, או קבל מקחך, או הנח המעות, ואין בית דין נזקקים להחזירם, אלא שמכל מקום הוא מחזיק בהם באיסור.

[1348] רש"י. וכתבו התוספות: אמנם המוכר אינו יכול לחזור בו לגמרי, וחייב הוא לקיים את המקח לכל הפחות בשיעור דמי הערבון, אך הלוקח אינו מחוייב לקבל חצי מן המקח, ויכול הוא לומר: אם אינני מקבל את כל המקח, אינני מוכן לקבל רק חלק ממנו, כי לא ניחא לי בו, ורוצה אני במעותי.

[1349] כך צריך לומר, וכן הוא לקמן עז ב.

[1350] רש"י [על פי הר"ן וראה עוד לשון רש"י עז ב], והראשונים תמהו על דבריו: הלא רבן שמעון בן גמליאל מתייחס אל דברי רבי יוסי ורבי יהודה, והם דברו באופן שנתן משכון על המקח, לקונסו אם לא יקיימנו, ולא מיירי כשנתנו בתורת ערבון שיקנה את הכל!? ועוד, אם כשנתנו סתם לתחילת פרעון קנה לגמרי, נתנו בתורת שיקנה את הכל לא כל שכן, הרי זה וזה דעתו לפרוע המותר, וכי בשביל זה שפירש שנותן לו לקנות את הכל, גרע טפי!? ועל כן פירשו [ראה תוספות רבינו פרץ וריטב"א]: ש"ערבוני יקון" משמע שיהיה משכון על המכר, שאם אחזור בי - תקנה את ערבוני. ובאופן זה אמר רבי יהודה שאינו קונה אלא כנגד מעותיו, וטעם הדבר: היות שלא נתנו אלא בתורת משכון וקנס, אין כוונתו לתורת מקצת פרעון שקונה הכל, ומכל מקום קונה הוא בתורת דמים, על כל פנים כנגד מעותיו, שאף על פי שהוא קנס את עצמו, מכל מקום דעתו היתה שיקנה בו, אבל אם נתן לו מעות בסתם, הרי הם תחילת פרעון שיקנה הלוקח את הכל ושאר המעות יזקפו עליו במלוה. [גם בדברי הר"ח משמע שדברי רשב"ג מתייחסים לדברי רבי יהודה]. ויש שפירשו [ראה תוספות ותוספות הרא"ש]: רבן שמעון בן גמליאל התייחס לדברי רבי יוסי, שאותו שאמר בתחילה שאם הוא יחזור בו יהיה ערבונו מחול למוכר, וכאשר יחזור בו המוכר יכפול לו ערבונו, צריך להוציאו בלשון קנין. כגון שאמר "ערבוני יקון" שמתפרש: אם אחזור בי יהא **קנוי** לך, ומשמע נמי לשון **יקנה**, שיהיה קונה לו במקח את שויו יותר מכדי הערבון, כלומר שתכפול לי ערבוני]. וראה עוד מה שפירשו רבי יוסף טוב עלם [ב"שיטה מקובצת"] תוספות רי"ד והר"ן. ב. כתב בספר "אבן האזל" [מכירה א ד]: רש"י ותוספות חולקים במחלוקת הסמ"ע והט"ז [קצ א] אם קנין כסף הוא על ידי שנותן לו פרוטה בתחילת פרעון והשאר זקף עליו במלוה, או דאינו אלא מעשה קניין לקיום המקח. דהנה הט"ז הוכיח שסגי בנתינת פרוטה לקיום המקח, מהא דאם אמר ערבוני יקון קנה הכל. אך באמת זה עצמו כוונת רש"י, דאם נתן כסף רק בתורת קנין ולא לשם דמי המקח לא מהני. דאין קנין כסף אלא כשנותן את דמי המקח [או מקצתם]. וכתב שם ב"אבן האזל" שהרמב"ם מחלק בין קנין כסף במקח וממכר, לבין קנין כסף בקידושין, בקידושין אינו אלא מעשה קנין, ובמקח וממכר הוי תחילת פרעון לשיווי המקח [ראה מה שהובא בזה בהערה לעיל מו ב]. ג. נחלקו הראשונים:

לו מהם, מתוך האלף, **חמש מאות זוז** לשם תחילת פרעון, או שסתם דבריו ולא אמר: "ערבוני יקון", **קנה** מיד את כל הבית והשדה.
ושאר המעות נזקפים עליו במלוה, **ומחזיר** הלוקח **לו**, למוכר, **את השאר**, **אפילו לאחר כמה שנים**.[1351]
מאי לאו, בקרקע קנה הערבון כנגד כולו, קנין גמור, כאשר נתן לו מקצת דמיו בסתמא, **והוא הדין למטלטלין בדסתמא קני להו לכולהו**, לענין "מי שפרע", כדעת רבי יוחנן, ותיקשי לרב האומר אין ערבון קונה אלא כנגדו!?
ודחינן: **לא** דמי מטלטלין לקרקע, ו**במטלטלין בדסתמא לא קני** את כולו, אלא כנגד מעותיו בלבד הוא קונה.
ותמהינן: **ומאי שנא** קרקע ממטלטלין!? ומשנינן: **קרקע דבכספא**, אם שילם הלוקח את דמי המקח, הרי **קני ליה ממש**, היות וקרקעות נקנים בכסף.
על כן יפה כחו של הערבון ואפילו אם לא פירש בהדיא **קני ליה** מעותיו בסתמא, **לכולה**, את כל הקרקע.
אבל **מטלטלי**, **דלא קני** להו במה ששילם את מחירם, **אלא** לענין **לקבולי** עליו "**מי שפרע**", היות ומטלטלים אינם נקנים אלא במשיכה, ולא בקנין כסף.
על כן אין כוחו של הערבון יפה, ואם לא פירש בהדיא שרוצה הוא לקנות את הכל. **לא קני ליה לכוליה** בסתמא, אלא כנגד מעותיו.
שואלת הגמרא: **לימא כתנאי**? האם נאמר שכבר נחלקו התנאים במחלוקת רב ורבי יוחנן, ודברי רב אינם אלא כדעתו של אחד התנאים, וכן, דעתו של רבי יוחנן אינה אלא כדעת התנא השני בברייתא?
א. חוב שעברה עליו שביעית, הרי הוא נשמט, ואסור למלוה לתבוע את הלוה לשלמו, שנאמר [דברים טו ב - ג]: "וזה דבר השמיטה, שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו, לא יגוש את רעהו ואת אחיו, כי קרא שמיטה לה'. את הנכרי תגוש, ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך. "
ב. המלוה על המשכון [הלוה נתן למלוה משכון עבור חובו], אין שביעית משמטת את

האם רבן שמעון בן גמליאל בא לפרש את דברי תנא קמא [וכן משמע בתוספות], או שהוא חולק על רבי יהודה, כדאמרינן [עירובין פא ב]: כל מקום שאמר רשב"ג: "במה דברים אמורים", אינו אלא לחלוק על דברי תנא קמא - "שיטה מקובצת".

[1351] כתב הריטב"א: גוזמא בעלמא נקט, לומר שהדמים הנשארים חוב הם אצלו, ואינם מעכבים בקניית השדה, אבל שורת הדין שאפילו זמן שלשים יום אין לו, שלא אמרו אלא בסתם מלוה, אבל במכר חייב לפרעו לאלתר, אם לא קצץ זמן.

החוב, שאין אני קורא בו: "לא יגוש את רעהו", שהרי אינו תובעו כלום. [1352]
שנינו בברייתא: **המלוה את חבירו על המשכון, ונכנסה השמיטה,** [1353] **אף על פי שהמשכון אינו שוה אלא פלג** [חצי] מן החוב, **אינו משמט** [החוב אינו נשמט], אלו הם **דברי רבן שמעון בן גמליאל**.
רבי יהודה הנשיא חולק **ואומר**: **אם היה המשכון כנגד הלואתו** [ערך המשכון שוה להלואה] **אינו משמט, ואם לאו**, אם ערך המשכון פחות מסכום ההלואה, הרי הוא **משמט** את החוב. ומפרש ואזיל לפלוגתייהו: **מאי "אינו משמט" דקאמר רבן שמעון בן גמליאל**?
אילימא, אם נאמר, אינו משמט **כנגדו** קאמר, כנגד חצי החוב שהוא תופס עליו משכון, אבל משמט הוא את השאר.
מכלל, משמע, **דרבי יהודה הנשיא** דאמר: אם לא היה משכון כנגד הלואתו, הרי הוא משמט, **סבר: להך פלגא** שהוא תופס עליו משכון, **נמי משמט**.

דף מט.

אלא, לדבריך, **משכון דנקיט** מלוה **למה ליה**, מה תועלת יש לו בו, לדעת רבי יהודה הנשיא, ולשם מה הוא תופסו, אם אין לו בו קנין אפילו כנגד שוויו!?
כי אם המלוה קונה במשכון כנגד שוויו, הרי בכדי ערך זה אין אני קורא בחוב "לא יגוש", ומדוע אמר רבי יהודה הנשיא ששביעית משמטת אף כנגד המשכון!?
אלא לאו, על כרחך **שמע מינה: מאי "אינו משמט" דקאמר רבן שמעון בן גמליאל? אינו משמט בכולו**, כלומר אין החוב נשמט כלל.
ומאי "משמט" דקאמר רבי יהודה הנשיא, להך פלגא, אותו חלק מן החוב, **דלא נקיט עליה משכון**, אבל חצי החוב שהוא תופס משכון עליו, אפילו לדעת רבי יהודה הנשיא, אינו משמט.
ובהא קמיפלגי רבן שמעון בן גמליאל ורבי יהודה הנשיא:
דרבן שמעון בן גמליאל סבר: כנגד כולו הוא, המשכון, **קונה**; לפיכך, אף במשכון שאינו שוה אלא מחצה, אין החוב נשמט כלל.

[1352] רש"י. וב"שיטה מקובצת" בשם תוספות מכתב יד הקשה: מה בכך שכנגד כולו הוא קונה, מכל מקום קרינא "לא יגוש" באידך פלגא!? ויש לומר [וכן כתבו עוד ראשונים]: מלוה על המשכון אינו משמט, כדדריש בספרי: "את אחיך תשמט ידך", ולא של אחיך בידך, מכאן למלוה על המשכון שאין שביעית משמטתו. וסבר רבן שמעון בן גמליאל: היות ובעל חוב קונה משכון, ומשכון כנגד כולו הוא קונה, על כן, אפילו אינו שוה אלא פלגא, חשיב כאילו של אחיו בידו לגמרי. ולישב שיטת רש"י יש לומר שעל ידי משכון מעט לא קרינן ביה "לא יגוש" כי אינו מחזיר לו עד שיפרענו כל חובו - על פי רמב"ן להלן פב א, **ראה שם**.
[1353] לאו דווקא "נכנסה" דהא קיימא לן [ערכין כח ב]: אין שביעית משמטת אלא בסופה. [וראה ברש"י גיטין לז ב ד"ה המחזיר].

ורבי יהודה הנשיא סבר: רק **כנגדו הוא קונה**, אבל אינו קונה כנגד כולו; לפיכך, שאר החוב שאינו תופס משכון כנגד, נשמט בשביעית.

לפי ביאור זה, רב האומר: ערבון כנגדו הוא קונה, סובר כדעת רבי יהודה הנשיא, ורבי יוחנן האומר, ערבון כנגד כולו הוא קונה סובר כדעת רבן שמעון בן גמליאל.[1354]

ודחינן: **לא**, אין מכאן ראיה, כי אפשר לומר שאף לרבן שמעון בן גמליאל, אין משכון קונה אלא כנגדו.[1355] **ומאי "אינו משמט" דקאמר רבן שמעון בן גמליאל - להך פלגא דנקיט עליה משכון**, אבל שאר החוב, שאינו תופס משכון כנגדו, הרי הוא משמט.

ותמהינן: **מכלל** זה אתה למד **דרבי יהודה הנשיא סבר: להך פלגא דנקיט עליה משכון נמי משמט**, ותיקשי: **אלא**, אם כן, **משכון דנקיט למה ליה**, אם אינו מתכונן לגבות ממנו את החוב.

ומשנינן: מה שהוא תופס את המשכון אינו אלא **לזכרון דברים בעלמא**, שלא ישמט ממנו הלוה, ולא ירצה לפורעו, אבל אין לו קניין במשכון, לדעת רבי יהודה הנשיא.

מספרת הגמרא: **רב כהנא** מכר פשתן, **ויהבו ליה זוזי אכיתנא** [הלקוחות שילמו חלק מדמי הפשתן], ועדיין לא משכו אותו.

לסוף, אייקר כיתנא, ואתא רב כהנא **לקמיה דרב** לשאול אותו, אם יכול הוא לחזור בו מן המקח, ולדרוש מן הלקוחות לשלם עבור הפשתן, כפי שהוא שוה עתה?

אמר ליה רב לרב כהנא: **במאי דנקיטת זוזי**, אותו חלק שכבר שילמו לך הלקוחות, **הב להו** [תן להם], ואם לא תתן להם חלק זה, תצטרך לקבל עליך קללת "מי שפרע" כו'.

ואידך, שאר הפשתן, שעדיין לא קיבלת עליו תשלום, יכול אתה לחזור בך מן המקח, ולתבוע עליו תשלום יותר גבוה.[1356]

ואף על פי שסוכם ביניכם שאתה תתן להם את הפשתן, והם ישלמו לך כך וכך, רשאי אתה לחזור בך, כי "**דברים**" **נינהו** [אין אלו אלא "דיבורים" בעלמא].

[1354] הגמרא מדמה מחלוקת האמוראים לגבי ערבון אם הוא קונה לענין חזרה, למחלוקת התנאים במשכון שניתן על חוב לענין שמיטת כספים, ויש מקום לחלק בין דין ערבון לדין משכון, וכן בין דיני קניינים לדין שמיטה, ואף על פי כן מדמה הגמרא את המחלוקת לענין השאלה אם כנגד כולו הוא קונה או כנגד המשכון בלבד - "בית אהרן", וראה מה שהאריכו בזה ב"שיטה מקובצת" ובחידושי רבי מאיר שמחה.

[1355] לדעת רבי יוחנן אי אפשר לומר כך, כי לפי זה כולי עלמא דלא כרבי יוחנן, ובעל כרחך שרבי יוחנן יפרש את מחלוקתם כדלעיל, ואכן הראשונים הביאו גירסא: **לרבי יוחנן ודאי תנאי היא**. וראה ב"אוצר מפרשי התלמוד" מה שהביאו בשם "משמרות כהונה" ו"מגן גבורים" לתרץ שלכולי עלמא משכון קונה כנגד כולו. [והר"ן כתב להוכיח דבודאי רבי יהודה הנשיא לא סובר כרבי יוחנן. וראה עוד בריטב"א.] והרדב"ז כתב [ראה "שיטה מקובצת"] שהגמרא יכלה לחלק בין דין ערבון לקנין לבין דין משכון לשמיטת כספים, וכל השקלא וטריא הוא לפי סברת המקשה שמשוה ביניהם.

[1356] דברי רב הם על פי שיטתו בסוגיא הקודמת שערבון - מקדמה, אינו קונה אלא כנגדו, כי לדעת רבי יוחנן הסובר: משכון כנגד כולו הוא קונה, על ידי מה ששילמו הלקוחות חלק ממחיר הפשתן, "קנו" את כולו לענין "מי שפרע".

ו"**דברים**", **אין בהם משום** "**מחוסרי אמנה**", מי שחוזר בו ואינו מקיים את דיבורו אינו נקרא "אדם מחוסר אמנה". [1357]

דאיתמר: [1358] "**דברים**", אדם שהבטיח לחבירו למכור לו חפץ או לתת לו מתנה וכיוצא.

רב אמר: **אין בהן משום** "**מחוסרי אמנה**", ורשאי הוא לחזור בו.

ורבי יוחנן אמר: **יש בהם משום** "**מחוסרי אמנה**", אסור לו לחזור בו, ואם יחזור בו הרי הוא נקרא "אדם מחוסר אמנה" [1359]

מיתיבי, על דברי רב מדברי הברייתא, דתניא: **רבי יוסי בן רבי יהודה אומר**: נאמר [ויקרא יט לה לו]: "לא תעשו עול במשפט, [1360] במדה, במשקל ובמשורה. מאזני צדק, אבני צדק, איפת צדק והין צדק יהיה לכם".

"הין" של תורה יש בו שנים עשר לוג; ב"איפה" של תורה יש שלש סאין שהן שבעים ושנים לוגין.

מה תלמוד לומר: "**הין צדק**"? **והלא** האיסור לעוות את מדת ה"**הין**", בכלל האיסור לעוות את ה"**איפה**", **היה**. [1361]

[1357] ואף על פי שבודאי מוטל על אדם כשר לעמוד בדיבורו, גם אם לא יהיה נקרא "מחוסר אמנה", מכל מקום אינו מחוייב לתת את סחורתו בפחות משוייה, ורשאי הוא לתבוע את ערכה בשעת מסירתה ללקוחות. ראה לעיל מח ב בהערה. עוד יש לומר: רב הורה לרב כהנא את חיובו מצד הדין, ולא אמר לו מה שמוטל עליו לעשות מצד מדת חסידות. [ולפעמים אין אדם יכול לנהוג במדת חסידות, אבל ממה שאדם חייב לעשות על פי שורת הדין, אינו רשאי להשתמט בשום מצב.] ובשביעית [פרק י משנה ט] תנן: כל המטלטלין נקנין במשיכה, וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו. וכתב הר"ש: הא שאינו מקיים את דברו אין רוח חכמים נוחה הימנו, ולאו משום דאיכא איסור, דאמרינן בפרק הזהב: דברים אין בהן משום מחוסרי אמנה כו', אלא אין חכמים מחזיקים לו טובה כו' [וראה שם בפירוש הרמב"ם ולהלן בהערות בשם רבי עקיבא איגר.] ובירושלמי [שם] אמרינן: רב אמר כד אנא אמר לבני ביתי ליתן מתנה לבר נש, לינה [אינני] חוזר בי משום מדת חסידות, אבל למידת הדין מה שכנגד ערבונו חייב הוא לתת, ואם לאו יקבל מי שפרע, ומה שאינו כנגד ערבונו רשאי הוא לחזור בו. וב"שנות אליהו" [שם] כתב הגר"א שרב היה נוהג בעצמו כרבי יוחנן ממדת חסידות, אבל באופנים שגם לדעת רבי יוחנן אינו נקרא "מחוסר אמנה", לא היה רב מחמיר על עצמו ב"מדת חסידות". [ואפשר דהני מילי באופן קבוע, רב היה מחמיר על עצמו כדעת רבי יוחנן משום מדת חסידות, וכמו שאמר רב שם, שאחרי שהוא אמר אין צורך לשאול אותו אם לבצע, כי **בודאי** לא יחזור בו, אבל מודה הגר"א שיש מדת חסידות לעמוד בדיבורו בכל אופן, וראה במאירי שהביא את הנהגת רב ספרא לקיים אפילו מה שגמר בלבו.]

[1358] ראה להלן הערה 12 סוף אות ג.

[1359] בבכורות יג ב איכא מאן דאמר: "דברים" יש בהם משום "מחוסרי אמנה" והני מילי ישראל מישראל דקיימי בדיבורייהו, אבל ישראל מעובד כוכבים דלא קיימי בדיבורייהו לא. [וראה שם בתוספות יד א ד"ה והני מילי.]

[1360] "משפט" זה, אין כוונתו "דין" שהרי כבר נאמר איסורו לעיל [פסוק טו], ומה הוא "משפט" האמור כאן? הוא המדה והמשקל והמשורה כו' - רש"י.

[1361] א. בפשוטו כוונת הגמרא לומר שאין חילוק בין עיוות ההין לבין עיוות האיפה, וכשם שזה אסור - כך זה אסור, אך מלשון רש"י משמע לפרש הין **בכלל** איפה היה, כלומר שאיפה גדולה מהין. ויש לפרש: אם במדה גדושה הקפידה תורה, אף על פי שאין בני אדם מקפידים כך כך [ואדרבה דרך המוכר להוסיף על המשקל, ראה פירוש המשניות לרמב"ם דמאי ב ד ד"ה משפיעים], כל שכן במדה קטנה הקפידה תורה. ראה בתוספות שאנץ וריטב"א. ב. בביאור פשוטו של מקרא כתב רש"י: אבני צדק הם המשקולות ששוקלים כנגדם; **איפה** היא מדת היבש [שם מדה למדידת נפח של דברים יבשים] ; **הין** זו היא מדת הלח.

ולשם מה כפל הכתוב ואמר גם "הין צדק יהיה לכם"!? **אלא**, בא הכתוב **לומר לך**: **שכאשר** אתה אומר "הן", **יהא** "**הן**" **שלך צדק** ואמת, **וכאשר** אתה אומר "לאו", יהא "**לאו**" **שלך צדק** ואמת. [1362]

וקא סלקא אדעתין, שכוונת רבי יוסי בן רבי יהודה היא לומר, שעל האדם מוטל לקיים את דיבורו ולאמת אותו, וכדברי רבי יוחנן. ותיקשי לרב, האומר: "דברים" אין בהם משום "מחוסרי אמנה"!?

ומשנינן: **אמר אביי**: **ההוא**, מקרא זה, אינו מדבר על חובת האדם לקיים את דבריו, אלא על חובת האדם בשעה שהוא מדבר: **שלא ידבר אחד בפה, ואחד בלב**. [1363]

בשעה שהוא אומר את הדיבור יהיו פיו ולבו שוים, ולא יהא בדעתו לשנות מדבריו. אבל אם בשעה שהוא אמר "הן" או "לאו", היה בכוונתו לקיים את דבריו; בשעת אמירת ה"הן", היה "הן" שלו צדק ואמת, ובשעת אמירת ה"לאו", היה "לאו" שלו צדק ואמת. כאשר אחר כך השתנה השער, ועלו המחירים, והרי הוא חוזר בו בגלל [1364] שינוי השער, אין כאן "חסרון אמנה". [1366] [1365]

מיתיבי לדברי רב:

[1362] ואף על גב דבקרא לא כתיב אלא "הין"!? מכלל הן אתה שומע לאו, כי טעם אחד לשניהם - "תוספות יום טוב" סוף שביעית. ובפירוש הרי"ף על "עין יעקב" דרש דין זה ממה שכתוב: "איפת צדק", ראה שם.

[1363] אין לתמוה: תיפוק ליה מהא דכתיב [שמות כג ז]: "מדבר שקר תרחק"!? כי כבר דרשוהו בשבועות לא א, במכילתא ובילקוט שמעוני להרבה עניינים אחרים.

[1364] לשון רש"י והנמוקי יוסף: שהוא חוזר בו **לפי** שינוי השער, משמע שאם הוא חוזר בו **לגמרי**, אף אם השתנה השער, הרי הוא "מחוסר אמנה", ורק אם הוא תובע להוסיף על המקח את שינוי השער, הרשות בידו.

[1365] א. הרי"ף פסק כרבי יוחנן ש"דברים" יש בהם משום "מחוסרי אמנה"; אף על פי כן, העתיק הרי"ף את דברי אביי. וכתב בנמוקי יוסף: אם נשתנה השער אחר כך והוא חוזר בו לפי שינוי השער, אינו עובר על עשה דאורייתא, אף על פי שיש כאן "חסרון אמנה" כדברי רבי יוחנן. ו"בעל המאור" השיג על הרי"ף: הרי אביי בא לדחות את דברי רבי יוחנן ולסייע לרב, ואם פסק הרי"ף כרבי יוחנן, מדוע העתיק את דברי אביי!? והרמב"ן תירץ: היות ורבי יוחנן מודה שבמתנה מרובה מותר לחזור בו, כדלקמן, אם כן תיקשי עליו מן הברייתא, שהרי הפסוק לא חילק בין מתנה מרובה לבין מתנה מועטת, אם על כרחך: גם לרבי יוחנן, לא מיירי קרא במי שחוזר בו מדיבורו, אלא במי שבשעת דיבורו לא היו פיו ולבו שוים וראה עוד ברשב"א ובר"ן. וראה שם ברי"ף ובנמוקי יוסף שאף באופן שהתיר רבי יוחנן לחזור בו מדיבורו [במתנה מרובה], מכל מקום אסור לדבר אחד בפה ואחד בלב וכלשון הירושלמי: מותר לחזור בו, אלא שבשעה שאומר צריך לומר בדעת גמורה. ב. בכתובות פו א אמרינן: פריעת בעל חוב מצוה. וכתב רש"י: מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב: "הין צדק" - שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק. והקשו עליו הרא"ה והריטב"א בשם התוספות: הא אוקימנא לההיא בבבא מציעא לענין שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, ואילו הכא פיו ולבו שוין כשלוה - לפרוע, והן שוין עכשיו - שלא לפרוע!? ואם תימצי לומר כ"בעל המאור", יש לומר: לדעת רבי יוחנן אכן קאי האי קרא במי שאינו מאמת את דבריו אחרי זמן. [ויש לתמוה בשיטת המאירי, שהעתיק את דברי אביי בבבא מציעא וכתב כדברי רש"י בכתובות.] ותלמידי רבינו יונה כתבו להקשות בשם הר"י מקורביל: דהא מהאי קרא, נפקא לן דברים יש בהן משום מחוסרי אמנה [ולא מייתר קרא לפריעת בעל חוב]!? על כן פירשו הראשונים שדין פריעת בעל חוב מצוה נלמד מקרא ד"והאיש אשר אתה נושה בו, יוציא אליך את העבוט החוצה" [דברים כד יא], דמשמע שעליו להוציא בעל כרחו. ג. בפירוש הרמב"ם והרע"ב [שביעית י ט] העתיקו דרשא דהין צדק, לענין הא דתנן: וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו, וכתב ב"תוספות יום טוב": ואסמכתא בעלמא היא, דאי לא תימא הכי, אם כן עובר בעשה הוה ליה למיתני. [ב"נמוקי יוסף", שהועתק לעיל אות א, משמע שעובר בעשה דאורייתא.]

רבי שמעון אומר: אף על פי שאמרו: משיכת **הטלית קונה**, מחייבת, את **דינר הזהב**, שהתחייב הלוקח לתת בתמורה לטלית, **ואין דינר הזהב קונה** את **הטלית**, שהרי מעות אינן קונות.

ואף על פי שכל החוזר בו ואינו עומד בדיבורו, סופו להענש בידי שמים, **מכל מקום, כך הלכה** - שיכול הוא לחזור בו, ואין בית דין כופים אותו לעמוד בדיבורו, ואינם יכולים למנוע אותו מלחזור בו.

אבל אמרו חכמים: **מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה, הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו** ולהענישו, אם חוזר הוא בו אחרי שהלוקח שילם לו את המעות.

ומסיימת הברייתא: והנושא ונותן בדברים, בלבד, לא קנה, כלל - אף לענין מי שפרע; והחוזר בו, מדיבורו, אין רוח חכמים נוחה הימנו. [1367] וממה שאמרו: אין רוח חכמים נוחה הימנו, משמע, שאסור לאדם לחזור בו מדיבורו, [1368] ותיקשי לרב האומר: דברים אין בהם משום מחוסרי אמנה!? [1369]

[1366] א. רש"י. משמע שרב ורבי יוחנן נחלקו כאשר השתנה השער, אבל אם לא השתנה השער, גם רב מודה שאסור לו לחזור בו מדיבורו. והקשה הריטב"א: אם כן מדוע הוצרך אביי לפרש את דברי רבי יוסי בן רבי יהודה: שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, הרי היה יכול לפרש את דבריו באדם שחוזר בו בלא ששער המחירים השתנה!? ותירץ: אביי רצה לפרש את הברייתא כפי שבאמת התכוון רבי יוסי ברבי יהודה, למרות שמצד קושיית הגמרא אין הכרח לפירוש זה. ורבי עקיבא איגר כתב: היות והפסוק דיבר בסתמא ולא חילק, משמע שיש איסור בכל מקרה, אם כן על כרחך מיירי במי שאין פיו ולבו שוים, ולא במי ששינה אחר כך את דעתו. [כלומר, איסורא דהין צדק נאמר במי שבשעת דיבורו לא התכוין לקיים את דבריו, אבל איסור בעלמא של מחוסר אמנה קיים גם אם הוא חוזר בו אחר כך בלא סיבה]. ב. והריטב"א כתב: והנכון דרב אפילו בשחוזר בו בחדא תרעא - שלא נשתנה השער, קאמר שאין בו משום מחוסרי אמנה. [ובספר "פני יהושע" הכריח שגם רש"י סובר כן. וכתב, דמה שכתב רש"י שנשתנה השער הוא אורחא דמילתא שאין דרך לחזור בו בלא סיבה]. ג. ובדעת רבי יוחנן, כתב הריטב"א: יש מפרשים [וכן דעת הרבה ראשונים] דלרבי יוחנן יש בהם משום "מחוסרי אמנה" ואף על גב דאייקר. לפי זה, רב ורבי יוחנן נחלקו בין בהוקר השער, בין בלא הוקר השער. ואחרים פירשו [וכן דעת "בעל המאור" והרא"ש]: כל בתרי תרעי, אם הוקר השער, מודה רבי יוחנן, וכעובדא דרבי חייא בר יוסף [לעיל מח ב, ראם שם בהערה]. לפי זה, לא נחלקו רב ורבי יוחנן אלא כאשר לא הוקר השער. והנה, לפי השיטה הראשונה שהביא הריטב"א, מה שפסק רב לרב כהנא הוא דוקא לשיטתו שדברים אין בהם משום מחוסרי אמנה, אבל לדעתו של רבי יוחנן, גם בכהאי גוונא יש בו משום מחוסרי אמנה, ולפי זה מתאימה הגירסא: **דאיתמר**, כלומר רב אזיל, במה שפסק לרב כהנא, לטעמו, במה שחלק עם רבי יוחנן. אבל לפי השיטה השניה, פסקו של רב לרב כהנא, כאשר הוקר השער, מתאים גם לדעת רבי יוחנן, ואכן יש נוסחאות [בראשונים] שגורסים **איתמר** ולא **דאיתמר**. היות ואין מחלוקת רב ורבי יוחנן קשורה למעשה דלעיל מינה.

[1367] רש"י. על פי הברייתא לעיל מח א.

[1368] הר"ש [שביעית י טז] כתב שאין רוח חכמים נוחה הימנו, היינו שאין מחזיקים לו טובה, אבל אין איסור בדבר. ובתשובת רבי עקיבא איגר [תניינא סוף תשובה י] תמה: הרי בסוגיא כאן מוכח להדיא שאיסור יש בדבר, שאם לא כן, מאי קשיא לן אליבא דרב!? וכן מבואר ברש"י מח א ד"ה אנו אין לנו שהחוזר בו מדבריו נענש.

[1369] הקשה הריטב"א: לדברי רש"י שאם לא נשתנה השער מודה רב לרבי יוחנן שהרי הוא "מחוסר אמנה", אם כן מאי קשיא לן מהא דרבי שמעון, שמא לא מיירי רבי שמעון אלא במי שחזר בו בלא שנשתנה השער!? ותירץ: היות והרישא - כשנתן מעות, לענין מי שפרע, מיירי אף באופן שנשתנה השער, אם כן הוא הדין נמי הסיפא, לענין מחוסר אמנה, מיירי אף באופן שנשתנה השער. [וראה בזה בליקוטי רבי עקיבא איגר.]

ומשנינן: **תנאי היא**, אכן, רבי שמעון סובר: "דברים" יש בהם משום "מחוסרי אמנה", אבל תנא דלקמן סובר: אין ב"דברים" משום "מחוסרי אמנה", ורב סובר כתנא דלקמן.
דתנן, בהשוכר את הפועלים [פג א]: **מעשה** היה **ברבי יוחנן בן מתיא שאמר לבנו: צא ושכור לנו פועלים** למלאכתנו.
הלך הבן **ופסק להם**, הבטיח להם, "**מזונות**" ולא פירש כמה מזונות יתן להם.
וכשבא הבן **אצל אביו**, וסיפר לו מה שהתנה עם הפועלים, **אמר לו** רבי יוחנן: **אפילו** אם **אתה עושה להם** סעודה גדולה **כסעודת שלמה בשעתו**, בשעה שהיה מלך, עדיין **לא יצאת ידי חובתך עמהם**, **שהרי הן בני אברהם יצחק ויעקב**, וסעודתו של אברהם גדולה היתה מסעודת שלמה, ועליך לתת להם כסעודתו של אברהם!
אלא מה תעשה, כדי שלא תהיה מחוייב להם סעודה כל כך יקרה? **עד שלא יתחילו** [לפני שיתחילו] **במלאכה**, **צא ואמור להם**: איני שוכר אתכם אלא **על מנת שאין לכם עלי** תביעה, **אלא פת וקטנית בלבד**.
עתה מוכיחה הגמרא שרבי יוחנן בן מתיא סובר: "דברים" אין בהם משום "מחוסרי אמנה":
ואי סלקא דעתך, "**דברים**" **יש בהן משום** "**מחוסרי אמנה**", **היכי אמר ליה** רבי יוחנן בן מתיא לבנו: **זיל הדר בך**, חזור בך מהתחייבותך!?
אלא על כרחך, רבי יוחנן בן מתיא סובר: אין בהם משום "מחוסרי אמנה", ורב סובר כמותו.
ודחינן: אין מכאן ראיה שרבי יוחנן בן מתיא סובר שאין ב"דברים" משום "מחוסרי אמנה".
כי יש לומר: יש בהם משום "מחוסרי אמנה" **ושאני התם**, במעשה דרבי יוחנן בן מתיא, **דפועלים גופייהו לא סמכא דעתייהו** על דברי הבן.
ומאי טעמא לא סמכה דעתם של הפועלים על דברי הבן?
כי **מידע ידעי**, פועלים, **דעל אבוה סמך** הבן, שאם יסכים האב למה שהתחייב בנו עבורו, יתקיים ההסכם שביניהם, ואם לא יסכים האב, יתבטל ההסכם.
אם כן, אין בדברי הבן, שפסק מזונות לפועלים, "דברים" של התחייבות, שהחוזר בו הרי הוא בכלל מחוסרי אמנה, אלא דיבורים בעלמא היו כאן, עד שיסכים האב לדברי בנו.[1370]

[1370] יש לדון האם רשאים הפועלים לחזור בהם, כל עוד לא הסכים האב למה שהתחייב הבן; ראה לעיל הערה 6 שאין ישראל מחוייב לעמוד בדיבורו עם הגוי היות וגוי אינו עומד בדיבורו.

ומקשינן: **אי הכי**, לדבריך [1371] שאתה אומר: גם רבי יוחנן בן מתיא מודה שיש ב"דברים" משום "מחוסרי אמנה", ושאני הכא דפועלים גופייהו לא סמכא דעתייהו.
מדוע אמר רבי יוחנן בן מתיא לבנו, שהוא יחזור בו דווקא לפני שיתחילו הפועלים במלאכתם!?
הרי אמרת שכלל אין כאן סמיכות דעת, אם כן, **אפילו התחילו במלאכה** נמי יוכל לחזור בו, כיון דלא סמכה דעתם על דבריו.
ומשנינן: אם **התחילו במלאכה** אסור לו לחזור בו, כי **ודאי סמכי דעתייהו** של הפועלים, על דברי הבן, [1372] אחרי שכבר התחילו במלאכתן.
כי **אמרו** הפועלים בלבם: **מימר אמר**, בודאי כבר הספיק הבן לומר, **קמיה דאבוה**, מה שהוא התחייב להם, **וניחא ליה** לאביו.
שאם לא היה האב מתרצה בכך, כבר היה הבן חוזר בו מהתחייבותו, ואם עד עכשיו לא חזר בו הבן, שמע מינה: נתרצה האב בכך, וסמכה דעתם של הפועלים שהוא לא יחזור בו יותר.
על כן אמר רבי יוחנן בן מתיא לבנו: עד שלא התחילו פועלים במלאכה יכול אתה לחזור בך, אבל אם כבר התחילו הפועלים במלאכתן שוב אינך יכול לחזור בך. [1373]
ותמהינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי**, שאסור לאדם לחזור בו מדיבורו!?
והא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: **האומר לחבירו**: **מתנה אני נותן לך**, **יכול** הוא **לחזור בו**.
וקשיא לן על לשונו של רבי יוחנן: **יכול**, **פשיטא**!? שהרי לא משך, ואין כח בבית דין לכופו על כך!?

[1371] בשלמא לדעת רב, על ידי שהתחילו, יש כאן יותר מ"דברים בעלמא", ומודה רב שהוא "מחוסר אמנה", אלא לדידך דבדברים בעלמא יש איסור חזרה, והכא לא סמכא דעתייהו משום דעל אבוה סמך, אם כן, אף אם התחילו במלאכה לא סמכה דעתם - ריטב"א.

[1372] בספר "תורת חיים" תמה: איך יתכן שסמכה דעתם של הפועלים שהם יקבלו כסעודת שלמה בשעתו וכסעודת אברהם יצחק ויעקב!? ועוד, הרי מבואר לקמן שלא נחלקו רב ורבי יוחנן אלא ב"מתנה מועטת" וב"מתנה מרובה" לכולי עלמא יכול הוא לחזור בו, אם כן מאי מייתי ראיה מהכא לדברי רב!? וראה שם שמפרש כוונת רבי יוחנן בן מתיא, לסעודת **בני ביתם** של אברהם יצחק ויעקב ברוכי השם שנתברכו מפי השכינה ומסתמא סעודתם עדיפא מסעודת שלמה דלא כתיב גביה ברכה, אבל לא היתה כוונתו למה שנתן אברהם אבינו לאורחיו ושחט עבורם שלשה שוורים לשלשה אנשים.

[1373] ואף על פי שהשכירות היתה לצורך האב; מכל מקום התחייבותו של הבן התחייבות היא, כאשר סמכה דעתם של הפועלים. ובפשוטו, ההתחייבות לפועלים היתה מצד הבן, לצורך האב, כי אם ה"מתחייב" הוא האב, אין כאן "דברים" מצד האב. ועוד, הרי משמע שהבן צריך להספיק לומר **לפועלים** שאינו נותן להם אלא פת וקיטנית לפני תחילת המלאכה, ואם באב הדבר תלוי, הרי מספיק שהאב ישלח את הבן להודיע לפועלים, ואין צורך שהבן יודיע לפועלים קודם תחילת המלאכה, וצריך תלמוד. ואף על פי שמעיקרא לא סמכה דעתם ולא היו כאן "דברים" של התחייבות; מכל מקום, כאשר אחר כך סומכת דעתם עליו, שוב חל עליו איסור חזרה של מחוסרי אמנה.

אלא על כרחך כך אמר רבי יוחנן: האומר לחבירו: מתנה אני נותן לך, **מותר לחזור בו**. ותיקשי: הא אמרינן שלדברי רבי יוחנן: "דברים" יש בהם משום "מחוסרי אמנה", ואיך אמר רבי יוחנן שמותר הוא לחזור בו!?

אמר, תירץ, **רב פפא**: **מודה** [1374] **רבי יוחנן**, שאמר: מותר לחזור בו, **במתנה מועטת** שאסור לחזור בו, כיון **דסמכא דעתייהו** של מקבלים, על דיבורו של נותן. [1376] [1375]

ומה שאמר רבי יוחנן: מותר לחזור בו, במתנה מרובה נאמרו הדברים, שאין דעתו של המקבל סומכת על דברי הנותן במתנה מרובה, ואינו בטוח בו שהוא יקיים את דבריו.

אומרת הגמרא: **הכי נמי מסתברא** [1377] שב"מתנה מועטת" מודה רבי יוחנן שאסור הוא לחזור בו.

א. פירות שגדלו אצל ישראל [בארץ ישראל] הרי הם "טבל", ואסורים באכילה עד שיפריש מהם "תרומה גדולה" שניתנת לכהן, ו"מעשר ראשון" שניתן ללוי.

בתבואה של שנים א' ב' ד' ה' משנות השמיטה, עליו להפריש מהם גם "מעשר שני", שנאכל בירושלים, ובתבואה של שנים ג' ו' משנות השמיטה, עליו להפריש גם "מעשר עני", שניתן לעניים.

[1374] א. כך תיקן הרש"ש, וכן הוא ברש"י ותוספות. ב. כתב הרשב"א [גיטין פג א]: אף על פי שאין כאן "הודאה" לבר פלוגתיה, שהרי רב סובר שבכל ענין יכול הוא לחזור בו, מכל מקום נקט לשון "מודה" היות ודבריו לעיל מוציאים ומצמצמים את משמעות דברי רבה בר בר חנה משמיה דרבי יוחנן שיכול אדם לחזור מדיבורו. [וראה בזה ב"שיטה מקובצת" בשם תוספות חיצוניות.]

[1375] א. כתב רבינו יונה ב"שערי תשובה" [ג קפג]: החלק הששי מכת השקרנים: **המבטיח את חבירו** להיטיב עמו וישקר דבריו וישים לאל מילתו, כי אחרי אשר אמר להיטיב עמו בלשון הבטחה ובטח בו לב חברו, אין לו לחלל הבטחתו, כי זה דרך שקר, והוא כאדם עבר ברית, שנאמר: "שארית ישראל" כו'. וכן האומר לתת לחבירו **מתנה מועטת**, אף על פי שלא הזכיר לשון הבטחה כו', כי לב חבירו סומך עליו ובוטח בו, אחרי שהמתנה מועטת, כי נתון יתן לו כו', וכן **מי שמתפאר בפני רבים** לתת מתנה לאדם, והנה הוא כמתהלל על נדיבתו בזה, הנה זאת כמו הבטחה, ולא נכון שישוב מדבריו אחרי שהתכבד והתהלל בדבר כו', כי מה שהתהלל בדבר - סימן קיום הדבר. ב. הראשונים הביאו את דברי הירושלמי שאם אמר לתת מתנה לעני אסור לו לחזור בו ובפשוטו הוא משום נדרי צדקה אך במאירי משמע שהוא מטעם מחוסר אמנה ראה שם, בתוספות רבינו פרץ וב"שנות אליהו" להגר"א.

[1376] כתבו התוספות: במתנה יש חילוק בין מתנה מועטת לבין מתנה מרובה, אבל במקח וממכר, שהנותן מקבל את דמיו, אף אם התייקר המקח נחשב הדבר כ"מתנה מועטת" ואסור הוא לחזור בו, לדעת רבי יוחנן. דברי תוספות הם כפי השיטות שמחלוקת רב ורבי יוחנן היא במקום שהשתנה מחיר החפץ, וראה לעיל הערה 12 ששיטת "בעל המאור" היא שאם השתנו המחירים מודה רבי יוחנן לרב שיכול הוא לחזור בו, והרמ"א בסוף סימן רד הביא את שתי השיטות. [ראה ב"שיטה מקובצת" בשם תוספות חיצוניות, שמשמע, דוקא אם שילם הלוקח מקצת מעות הוי כמתנה מועטת.] ויש שהעירו: אף לדברי התוספות, יש לומר: דוקא ביוקר מועט נחשב הדבר כ"מתנה מועטת", אבל יוקר מרובה, הרי הוא כ"מתנה מרובה" ורשאי הוא לחזור בו, וצריך תלמוד. [וזה לשון הריטב"א: ולא איתפריש כמה היא "מתנה מועטת", והכל לפי מה שהוא.]

[1377] א. הא דקאמר הכי נמי מסתברא, משום שאין זה הכרח גמור, כי יש לומר דהכא הרי חייב לתת על כל פנים ואינו נותן כלום משלו, ושמא עדיף ממתנה מועטת, ומכל מקום קאמר דהכי נמי מסתברא, דנראה להשוות ביניהן - ריטב"א. ב. צריך תלמוד למאי הוצרך לומר הכי נמי מסתברא וכו', הרי כבר אמרנו לעיל שרבי יוחנן סובר שאסור לחזור בו ורבה בר בר חנה אמר מותר לחזור בו, ובעל כרחך לחלק בין מתנה מועטת למתנה מרובה!? ושמא אי משום הא יש לומר דילמא הדר ביה, אבל השתא ליכא למימר הכי.

ב. "מעשר ראשון", שניתן ללוי, אינו נאכל עד שיפריש ממנו הלוי מעשר מן המעשר ["תרומת מעשר"] שניתן לכהן.

ג. בעל הפירות רשאי לתת את התרומה לכל כהן שירצה, וכן את המעשרות, יכול הוא לתת לכל לוי או עני שירצה. [כמו כן יכול הלוי לתת את "תרומת המעשר" לכל כהן שירצה].

ד. אין הכרח להפריש תרומות ומעשרות "מיניה וביה" - מתוך אותם פירות על עצמם, אלא יכול הוא להביא "טבל" ממקום אחר, להפריש עליהם ולהתירם באכילה. [וכן הדין בהפרשת "תרומת מעשר" על "מעשר ראשון" שמקבל הלוי].

ה. אין אדם יכול להפריש לתרומות ומעשרות את תבואתו של חבירו.

דהא **אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: ישראל שאמר לבן לוי** [1378]**: כור מעשר יש לך בידי**, הפרשתי מתבואתי "כור" [שלשים סאה] "מעשר ראשון", ואני אתן אותו לך.

הרי אותו בן לוי, **רשאי לעשות** את אותו הכור של "מעשר ראשון", ל"**תרומת מעשר" על מקום אחר**. [1379] שאם יש לו תשעה כורים "מעשר ראשון" במקום אחר, יכול הוא לומר:

[1378] כל לוי קרוי "בן לוי".

[1379] א. כתבו בתוספות הרא"ש בשם רבינו מאיר: אף על פי שלא קנאו הלוי במשיכה ולא בהגבהה, מכל מקום רשאי הוא לעשות כור זה תרומת מעשר על מקום אחר, ואף על פי שאין רשאי לעשות זאת אלא בעלים, הכא איירי ב"מכירי כהונה" דחשיב כאילו בא לרשותו. אי נמי לא גרע מנותן רשות לחבירו שיתרום מכריו על תבואה שלו. [וכעין זה ברמב"ן גיטין ל ב.] וב"קצות החושן" [רד ג] תמה על דברי רבינו מאיר: על תירוצו הראשון תיקשי ממה נפשך: אם על ידי "מכירי כהונה" נחשב שיש לו קנין ממש, אם כן מאי מייתי ראיה מהכא, שהוי מכירי כהונה, לדין מתנה מועטת בלא קניין!? ואם מכירי כהונה אינו קניין אלא שהוי כמתנה מועטת שאסור לחזור [כמו שכתבו תוספות בבבא בתרא קכג ב ד"ה הכא], אם כן הרי עדיין אין התבואה שלו, ואיך יכול הוא להפריש עליה!? והאחרונים תירצו [ראה "פרי יצחק" א מט ו"קהילות יעקב" גיטין כא] שעל ידי האיסור לחזור בו במתנה מועטת, נחשב שיש ל"מכירי כהונה" קנין בתבואה, היות ושאר הלויים נתייאשו ממנו. ועל תירוצו השני של רבינו מאיר תמה ב"קצות החושן"; בשלמא כרי של עצמו יכול הוא לתת רשות להפריש, אבל הכא הרי אין המעשר שלו ואין לו בו אלא טובת הנאה, ואיך יכול הוא לתת רשות לתרום משל אחרים!? [וכתב דיש לתלות דבר זה בפלוגתא (למאן דאמר טובת הנאה ממון) אם נחשב כאילו כולו שלו או דרק בערך טובת ההנאה הוא שלו. וראה מה שהובא ב"מילואי חושן" (128) ליישב קושיא זו בשם רבי עקיבא איגר ובמה שכתבו על דבריו ב"מקור ברוך" סימן טו וב"אגרות משה" ה קכח ועוד אחרונים.] ב. וב"קצות החושן" תירץ קושיא הנ"ל על פי דברי רבי אליעזר ממיץ [הובאו דבריו בראש נדרים לד ב] שכל שיש בידו לזכות יכול הוא להקדיש, אם כן הוא הדין נמי הכא, כיון שבודאי לא יחזור בו הישראל, שהרי שארית ישראל לא יעשו עולה, הוה ליה כבידו לזכות, ויכול הוא להפריש. ורבי עקיבא איגר הקשה על תירוץ "קצות החושן": הרי רק כאשר יזכה בחפץ יחול הקדשו והפרשתו, ואילו בסוגיא משמע שהלוי יכול להפריש ולאכול את פירותיו מיד, וראה עוד מה שהביאו ב"מילואי חשן" (130) שם. וב"דבר יעקב" אות ח. ג. ובתוספות [כתובות קב א ד"ה אליבא] כתבו: שמעינן ליה לרבי יוחנן בהזהב: הנותן מתנה מועטת לחבירו **קנה** אף על פי שלא הגיע לידו. ותמה שם ברש"ש דהא אינו אלא ממחוסרי אמנה, ואילו מתוספות משמע שהרי הוא יוצא בדיניים!? וראה ב"קובץ שיעורים" בבא בתרא אות שעד שתוספות הוכיחו את דבריהם מהא דיכול לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, שמע מינה דקני, והא דיכול לחזור בו הוא משום דהוי כמו הקנאה על תנאי - שלא יחזור בו. [בעצם הא דשייך הקנאה בגמירות דעת בלא קניין ראה "נודע ביהודה" חו"מ קמא סימן כח, "חזון איש" חו"מ כב ד"ה כלל גדול, ב"ק כא ה, הגרנ"ט קידושין ח א [סימן קג ד"ה והנראה] ו"קובץ שיעורים" קידושין אות מא].

הרי כור מעשר ראשון שיש בידו של ישראל פלוני, עשוי "תרומת מעשר" על תשעה כורים אלו. ורשאי הוא לאכול את מה שבידו בחזקת פירות מתוקנים.

מדברי רבי יוחנן אלו, מוכיחה הגמרא שרבי יוחנן סובר: אסור לאדם לחזור בו מדיבורו, כשאמר שהוא יתן "מתנה מועטת":

אי אמרת בשלמא, לא מצי, אין אדם רשאי, **למיהדר ביה**, לחזור בו, על כל פנים מ"מתנה מועטת", **משום הכי רשאי** הלוי לעשות את אותו כור ל"תרומת מעשר" על מקום אחר. כי ההבטחה לתת את המעשר ללוי זה ולא לאחר, אינה אלא בבחינת "מתנה מועטת", שהרי אין לישראל במעשר זה אלא "טובת הנאה" בעלמא - להחליט למי לתת אותו.

ואם תימצי לומר: אין אדם רשאי לחזור בו מ"מתנה מועטת", רשאי הלוי לסמוך על הישראל שהוא לא ישנה בדיבורו, ולא יתן את המעשר ללוי אחר.

שהרי נאמר [צפניה ג יג]: "שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב", ואין ישראל כשר עשוי לשנות ממה שהוא הבטיח לעשות.[1380] **אלא, אי אמרת**: אף ב"מתנה מועטת" **מצי למיהדר ביה** מדיבורו, **אמאי רשאי** הלוי לעשות כור זה ל"תרומת מעשר" על מקום אחר!?

הרי יש לחשוש שמא נתנו הישראל ללוי אחר **ואישתכח**, נמצא, **דאין** הפרשת הלוי הפרשה **וקא אכיל** הלוי **טבלים** ["מעשר ראשון" שלא הופרשה עליו "תרומת מעשר"]!?[1381]

ומכאן יש ללמוד: אסור לאדם לחזור בו מ"דברים" שאמר, כאשר התחייבותו אינה אלא "מתנה מועטת".

ודחינן: אין מכאן ראיה, כי יש לומר: לעולם רשאי אדם לחזור בו מדיבורו אפילו ב"מתנה מועטת", ומה שאמר רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן שרשאי הלוי לעשות את הכור "תרומת מעשר" על מקום אחר, **הכא במאי עסקינן כגון שנטלו** הלוי **ממנו**, מן הישראל, וקנה אותו בכך בקנין גמור, **ואחר כך חזר** הלוי **והפקידו אצלו** [אצל הישראל].[1382]

[1380] כתב בנמוקי יוסף: ונראה לי ד"לאו עושה מעשה עמך" הוא מיקרי, כיון שמדבר כזב, וכדרבי אבהו אמר רבי יוחנן ישראל שאמר לבן לוי כו' שיכול לסמוך על מקרא שכתוב שארית ישראל כו' [וראה קידושין מה ב בגמרא ורש"י ד"ה לא יעשו עולה, וצריך תלמוד.]

[1381] נתפרש על פי פשטות לשון הגמרא ואישתכח דקא אכיל טבלים, שאם לא נתנו לבן לוי אחר הפרשתו הפרשה, אפילו אם תימצי לומר שרשאי הישראל לחזור בו, וזה מתאים לתירוצו השני של רבינו מאיר בתוספות הרא"ש [בהערה לעיל], אבל למאן דאמר שבלא הקנאה אי אפשר להפריש צריך לפרש דאוכל טבלים משום שאין לו רשות להפריש, ולשון אישתכח לאו דוקא - על פי "פרי יצחק" הובא ב"מילואי חושן" (סוף ציון 130).

[1382] כתבו התוספות: הוה מצי למיפרך, אי הכי מאי למימרא, הרי אם קנאו הלוי בקניין גמור, אין שום חידוש בדבר לומר שרשאי הוא לעשותו תרומת מעשר, אלא דבלאו הכי פריך שפיר מרישא. והריטב"א כתב: הא קא משמע לן דשרי לאפרושי תרומת מעשר שלא מן המוקף. [ראה בזה בריטב"א לעיל לח א ובציון 277 ובתוספות גיטין ל ב ד"ה וכי.] ובתוספות הרא"ש דחה את דברי הריטב"א: אם כן למה ליה למנקט בן לוי.

ומקשינן: **אי הכי**, לדבריך שבנטלו וחזר והפקידו אצלו עסקינן, **אימא סיפא**, תיקשי לך הסיפא של אותה מימרא דרבי יוחנן:
אם אחרי שאמר ללוי: כור מעשר יש לך בידי, חזר הישראל **ונתנו לבן לוי אחר, אין לו**, ללוי הראשון, **עליו**, על הישראל, **אלא** "**תרעומת**" מותר לו להתרעם עליו, על שהבטיחו וגרם לו תוחלת ותקוה שנכזבה.
ואי סלקא דעתך, דהכא **כגון שנטלו ממנו וחזר והפקידו אצלו** עסקינן, **אמאי אין לו עליו אלא תרעומת**!?
הרי **כיון דמשכיה**, הלוי מן הישראל, **ממונא אית ליה**, ללוי, **גביה** דישראל, ואם חזר הישראל ונתנו לאחר, גזל גמור הוא, ויכול לתבוע אותו בבית דין, ומדוע אמר רבי יוחנן: אין לו עליו אלא תרעומת!?
אלא לאו, על כרחך, **שמע מינה** דמיירי **בדלא נטלו** הלוי מן הישראל.
אם כן, שמע מינה קסבר רבי יוחנן: אסור לאדם לחזור בו מדיבורו שהבטיח לתת "מתנה מועטת".
ומסקינן: אכן, **שמע מינה**.
מספרת הגמרא: **ההוא גברא דיהיב זוזי אשומשמי, לסוף אייקר שומשמי, הדרו בהו** מוכרים, **ואמרו ליה** לההוא גברא: **לית לן שומשמי** למכור לך, **שקול זוזך**.
[מעשה באדם שקנה שומשמין, ונתן את דמיהם, אך עדיין לא משך אותם אל רשותו, אחר כך התייקרו השומשמין ומחירם עלה, המוכרים - התחרטו מן המקח ואמרו ללוקח אין לנו שומשמין למכור לך, [1383] בא וטול את מעותיך].
לא שקיל הלוקח **זוזיה**, את כספו, מן המוכרים, **איגנוב**, [הכסף נגנב מבית המוכרים].
אתו המוכרים והלוקח **לקמיה דרבא**.
אמר ליה רבא ללוקח: **כיון דאמרי לך** המוכרים: **שקול זוזך, ולא שקלית**, הרי המעות באחריותך המלאה.
א. "שומר חנם" חייב לשלם למפקיד אם הפקדון הוזק בפשיעתו של השומר, אבל אינו חייב לשלם על גניבות ואבידות.
ב. "שומר שכר" חייב לשלם למפקיד גם אם אבד הפקדון או נגנב, ורק במקרה של אונס פטור השומר מלשלם.
לא מבעיא "**שומר שכר**" **דלא הוי** המוכר, ופטור הוא על גניבת המעות.

[1383] אפשר לפרש שהמוכרים אמרו ללוקח, איננו רוצים לתת לך את השומשמין שמכרנו לך, והרי זה **כאילו** אין לנו שומשמין למכור. אי נמי - המוכרים לא רצו לומר שהם חוזרים בהם, ועל כן **אמרו** ללוקח שכביכול אין להם שומשמין בביתם.

אלא, **אפילו** "**שומר חנם**" **נמי לא הוי**, ואי אפשר לתבוע אותו לשלם, אפילו על "פשיעה" בשמירה.

אמרו ליה רבנן לרבא: **והא** כיון שהמוכר קיבל מעות, **בעי לקבולי עליה** "**מי שפרע**" על חזרתו; ושמא לא היה המוכר מוכן לקבל עליו קללת "מי שפרע", והיה מקיים את המקח, ונמצא שמעותיו של המוכר אבדו, לא של הלוקח!? [1384]

אמר להו רבא לחכמים: **הכי נמי**, כדבריהם כן הוא.

יש למוכרים שתי אפשרויות: או שיתנו את השומשמין ללוקח, והמעות שאבדו, אבדו למוכרים.

או שיקבלו עליהם קללת "מי שפרע", המקח יתבטל, והמעות שאבדו, אבדו ללוקח.

אמר רב פפי: **אמר לי רבינא**: **לדידי אמר לי** [לי סיפר] **ההוא מרבנן ורב טבות שמיה**, **ואמרי לה**: **רב שמואל בר זוטרא שמיה**. [1385]

ואותו תלמיד חכם, היה מופלג כל כך במדת האמת, עד **דאי יהבי ליה כל חללא דעלמא**, **לא הוי קא משני בדבוריה** [הוא לא היה משנה בדיבורו, אפילו אם יתנו לו את כל חלל העולם].

וכך סיפר אותו תלמיד חכם: **בדידי הוה** אותו **עובדא** של לוקח שרצה לקנות שומשמין וכו', אך לא היה המעשה כפי שהובא לעיל [1387] שאילו קיבלתי את המעות [1386] כדי לתת שומשמין, לא הייתי חוזר בי בכל חללו של עולם, ולא על כך באנו לדין, אלא כך היה המעשה: **ההוא יומא**, שאירע בו המעשה, **אפניא דמעלי שבתא** [סמוך לכניסת השבת [1388]] **הוה**, **והוה יתיבנא**, **ואתא ההוא גברא וקאי אבבא** [הייתי יושב, ובא אותו אדם ועמד בפתח].

אמר לי אותו אדם: **אית לך שומשמי לזבוני** האם יש לך שומשמין למכור?

[1384] על פי רש"י. וראה מה שהביא בזה ב"דבר יעקב" בשם "בית אהרן". ובריטב"א פירש את קושיית הגמרא בפשיטות, מדוע רבא פטר אותו בלא שיקבל מי שפרע, וענה להם רבא: הכי נמי, שעליו לקבל מי שפרע כו'.

[1385] ב"גליון הש"ס" לרבי עקיבא איגר הביא מספר "באר שבע" שיש לגרוס: ואמרי לה **רב טביומי** שמיה, היות ומצאנו בסנהדרין צז א שרב טבות ואמרי לה רב טביומי היה ההוא מרבנן שלא היה משנה בדיבורו אפילו בעד כל חללי דעלמא. [כל מה שבחללו של עולם.]

[1386] רש"י כתב: שאילו **קיבלתים** לתת השומשמין. ובפשוטו כוונתו לקבלת המעות, אם כן משמע, שאם היה רק אומר בפיו שהוא ימכור את השומשמין, לא היה בהכרח נמנע מלחזור בו, וצריך תלמוד: אם כן מאי רבותא דההוא מרבנן!? ואפשר שכוונת רש"י היא כך: אי אפשר שהמעשה היה כפי שסופר לעיל, שהמוכר חזר בו אחרי שקיבל מעות, כי בדידי הוי מעשה, ואינני משנה מדיבורי כלל, אפילו דיבור בעלמא, אם כן כל שכן ובודאי, שאם הייתי מקבל מעות, לא הייתי חוזר בי.

[1387] נחלקו הראשונים האם רב פפי בא לחלוק על לישנא קמא רק בסיפור המעשה, או שאף לדינא פליגי ולדעת רב פפי לא נסתלקה אחריותו של המוכר אלא כאשר הוא יקבל מי שפרע בפועל, ולא די במה שאמר חוזר אני בי מן המקח. וראה במאירי שהביא פלוגתא נוספת: אם חזר בו הלוקח אימתי נפטר המוכר מאחריותו.

[1388] ראה שבת לג ב: בהדי פניא דמעלי שבתא:. בין השמשות ובערוך ערך פניא.

דף מט:

אמרי, אמרתי, **ליה**, לאותו אדם: **לא**, אין לי שומשמין למכור.

אמר לי אותו אדם: **ליהוו הנך זוזי**, שהבאתי לכאן, כדי לקנות את השומשמין, **בפקדון גבך**, **דהא חשכה לי**, ואינני יכול להביאם לביתי בשבת.

אמרי ליה: **הא ביתא קמך**, הרי ביתי לפניך!

אותבינהו, הניח אותו אדם את מעותיו, **בביתא**, בביתו של אותו תלמיד חכם, **ואיגנוב** המעות.

אתא אותו אדם **לקמיה דרבא**.

אמר ליה רבא: **כל** אמירת: "**הא ביתא קמך**"

- אינה נחשבת כקבלת אחריות על החפץ, ועל כן **לא מיבעיא** "**שומר שכר**" **דלא הוי**, אלא אפילו "שומר חנם" לא **הוי**, ופטור בעל הבית משמירת המעות.[1389]

אמר רבינא: **אמרי ליה** לאותו תלמיד חכם שסיפר את המעשה הזה: **ואם** כדבריך, שלא קיבלת מעות עבור השומשמין, **הא אמרו ליה רבנן לרבא**: **הא בעי לקבולי עליה** "**מי שפרע**", ולדבריך, אין לשאלתם מובן, הרי אין "מי שפרע" אלא במי שחוזר בו אחר קבלת מעות!?

ואמר לי אותו תלמיד חכם: אכן, שמועה זו - שרבנן שאלו את רבא על קללת "מי שפרע", בהקשר לאותו מעשה בשומשמין, אינה נכונה, **ולא היו דברים מעולם**.

שנינו במשנה: נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות, יכול לחזור בו [בין המוכר ובין הלוקח].

רבי שמעון אומר: **כל שהכסף בידו**, המוכר, **ידו על העליונה**, אם רצה המוכר, יכול הוא לחזור בו, ואם רצה לקיים את המקח, אי אפשר ללוקח לבטלו.

תניא בברייתא לפרש דברי רבי שמעון:

אמר רבי שמעון: **אימתי**, יש למוכר אפשרות לחזור ולבטל את המקח?

בזמן ששילם הלוקח את המעות, ועדיין אין הפירות בידו, שלא משכם, ונמצא **שהכסף והפירות**, שניהם, נמצאים **ביד מוכר**, אז נתנו חכמים רשות למוכר לחזור בו, כדי שאם תפרוץ שריפה הוא יטרח להציל את הפירות.

אבל כסף שנמצא כבר **ביד מוכר**, **ופירות** כבר נמצאים **ביד לוקח**, אינו יכול לחזור בו, **מפני שכספו בידו**.

[1389] כתבו התוספות: דין זה, שאין בעל החצר מתחייב בשמירה, עד שיקבל עליו שמירה בפירוש, במחלוקת הוא שנוי [בבא קמא מז ב] וסוגיא דידן סוברת כרבי שפוטר שם את בעל החצר, אי נמי לא נחלקו שם אלא כשאמר "כנוס שורך" שבכהאי גוונא סוברים רבנן שהרי הוא כאומר לו אשמרנו אבל כשאומר לו "הא ביתא קמך", לכולי עלמא סילק עצמו לגמרי מן השמירה.

ותמהינן: וכי אטו כספו של הלוקח **בידו**, הרי **ביד מוכר הוא**!? **אלא**, לא תפרש את הברייתא כפשוטה, כספו בידו, והכי קאמר: **מפני שדמי כספו**, הפירות, **בידו** של הלוקח.

קא סלקא אדעתין דמשך לוקח את הפירות והרי הן בביתו.

ותמהינן: **פשיטא**!? הלא כאשר משך לוקח, אפילו רבנן מודים לרבי שמעון שאינם יכולים לחזור בהם, ומה חידש רבי שמעון!? [1390]

רבי שמעון סובר: מעות קונות דבר תורה.

אמר, תירץ, **רבא**: לא מדובר באופן שהלוקח עשה משיכה וקניין גמורים בפירות, אלא **הכא במאי עסקינן**: כגון שהיתה העלייה שבה מונחים הפירות, **עלייה של לוקח המושכרת ביד מוכר** [למוכר].

ואמנם אין אותה עלייה קונה ללוקח את פירותיו של המוכר בקנין חצר, אפילו אחרי שהוא שילם את מעותיו, כי חצירו של מוכר היא, היות והוא שכר אותה מן הלוקח. [1391]

ומכל מקום, במקרה כזה, סובר רבי שמעון: מעות קונות, ואף על פי שחכמים ביטלו את קניין המעות, כאן לא תקנו חכמים שלא יקנו לו מעותיו.

כי **טעמא מאי תקינו רבנן**: **משיכה** קונה ולא מעות?

גזירה שמא יאמר לו, מוכר ללוקח: **נשרפו חיטיך בעלייה**.

הכא אין צורך לגזור גזירה זו, ואין חשש בדבר, שהרי הפירות **ברשותיה**, בעלייתו, **דלוקח נינהו**, **ואי נפלה דליקה באונס** [1393] **איהו**, לוקח, **טרח ומייתי לה**. [1392] מספרת

[1390] רש"י. [ובפשוטו יש לפרש: אם היתה משיכה וגם מתן מעות, הרי נקנה לו המקח לגמרי, בין לרבי יוחנן בין לריש לקיש, אם כן דין פשוט הוא שאין אפשרות לחזרה, ולאו משום דרבנן מודו קא מקשה, אלא שהדין מצד עצמו הוא פשוט, וצריך תלמוד.]

[1391] שיטת רש"י [כאן ולהלן קב א] שחצר מושכרת קונה לשוכר אך ברמב"ם [שכירות ו ה] נראה שחצר מושכרת קונה למשכיר. לפי זה, יפרש הרמב"ם שמעות קונות בחצר של לוקח המושכרת למוכר היות והחצר קונה ללוקח, והוה ליה כאילו משך לוקח את הפירות - "מגיד משנה" [מכירה ג ו וראה עוד ב"לחם משנה"]. אך יש מן האחרונים שחלקו על הבנה זו בשיטת הרמב"ם וכתבו שהרמב"ם מודה לביאורו של רש"י, ראה "כסף משנה" שם ובש"ך [שיג א, קצח ב] ובמה שהאריך ב"דבר יעקב" קב א אות ט.

[1392] א. לשון הגמרא משמע שהלוקח יטרח להביא את פירותיו, אך בפשוטו היות והעליה שלו על כן יטרח הלוקח לכבות את הדליקה, וצריך תלמוד. וזה לשון המאירי: אין הלוקח יכול לחזור והוא הדין למוכר, שהרי כל עצמה של משיכה זו לא הותקנה אלא שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעלייה, ובזו - הלוקח יודע בכך, וכן שיש לו רשות וטענה להכנס בשלו להצלת ביתו, ואם נפלה דליקה הרי הוא טורח ומציל, ונמצא שחזר הענין לדין תורה, שלא להיות אחד מהם חוזר, ואף על פי שדברים אלו לרבי שמעון נאמרו, מדרבי שמעון נשמע לרבנן. ב. כתב הרשב"א: הוא הדין כשהיה ביתו של מוכר מושכר ללוקח תמן, והרי הוא בידו להצלה. נחלקו הראשונים האם מיירי דוקא כשהלוקח גר בבית שתחת עלייתו המושכרת למוכר, או שאפילו אם אינו גר כאן, מכל מקום היות והבית שלו, מצוי הוא שם ולא יסמוך על הצלת המוכר.

[1393] כי אם תפרוץ השריפה על ידי פשיעה של בעל האש, יהיה עליו לשלם גם על הפירות, ואין צורך לבטל דין תורה עבור מקרה זה - גמרא לעיל מז ב.

הגמרא: מעשה **בההוא גברא דיהיב זוזי אחמרא**, שילם כסף בעבור חמור שהוא רצה לקנות.

לסוף שמע, **דקא בעי למנסביה דבי פרזק רופילא**, הוא שמע שמשרתיו של "פרזק" משנה המלך, רוצים ליטול את החמור.

אמר ליה לוקח למוכר: **הב לי זוזי**, החזר לי את מעותי, לא **בעינא חמרא**, אינני רוצה את החמור.

אתא לקמיה דרב חסדא, אמר ליה: יכול הלוקח לחזור בו ולבטל את המקח, [1394] **שכדרך שתיקנו** שמשיכה קונה ולא מעות, **במוכרין**, כדי שיוכל המוכר לחזור בו, **כך תיקנו משיכה בלקוחות**, שיוכל הלוקח לחזור בו, אם ירצה, כל זמן שלא נתן מעות.

מתניתין:

משנה זו עוסקת בדיני אונאה, מהו שיעורה, ועד אימתי יכול המתאנה לדרוש את תשלום הונאתו.

ה"אונאה" היא במחיר החפץ הנקנה, בין מצד המוכר ובין מצד הקונה. דהיינו, אם העלה המוכר את מחירו של החפץ מבלי שיידע מכך הקונה, נתאנה הקונה על ידי המוכר. ומאידך, אם שילם הקונה במחיר שהוא פחות מערך החפץ, נתאנה בכך המוכר על ידי הקונה.

שלשה כללים לשלשה שיעורים של אונאה נאמרו, ובלשון חכמים הם נקראו בשלש לשונות: "מחילה", "אונאה" ו"בטל מקח":

א. "**מחילה**". אם היה המחיר גבוה או נמוך בשיעור שהוא פחות משישית ממחירו האמיתי של החפץ, חל המקח, ואין המתאנה זכאי לדרוש את תשלום הונאתו, כיון שהוא מוחל על האונאה המועטת. [1395] והוא קרוי "נקנה מקח".

[1394] כתב המאירי: כבר ביארנו למעלה [מז ב ד"ה זו היא, **וראה שם** במאירי ב"בעל המאור" וב"מלחמות" להרמב"ן ביאור מעשה דהכא, מתי חזר בו הלוקח וממה חשש] שכל שחזר מחמת אונס אין בו מי שפרע, והוא הענין שלא הוזכר מי שפרע במעשה של פרזק רופילא, ויראה שאף חסרון דברים אין בו, ומכל מקום יראה שלא נאמר כן אלא באונס הניכר.

[1395] ונחלקו הראשונים האם יש בכלל איסור להונות בפחות משתות היות והמתאנה מוחל על הונאתו. לדעת החינוך [שלז] מותר לכתחילה, ואילו הרא"ש [סימן כ] מסתפק בדבר, כי יתכן שמותר בגלל שכך הוא דרך מקח וממכר, או שמא אסור, וכתב שירא שמים יצא ידי שניהם, שאם נתאנה, הוא אינו דורש את ההונאה, ואם אירע שהוא עצמו הונה אדם אחר בפחות משתות, הוא מחזיר את ההונאה [סמ"ע חו"מ רכז ו, ס"ק יד]. המחילה בפחות משתות היא רק לגבי הונאה במחיר, אך לא לגבי אונאה בחישוב של מידת הדבר או משקלו או מניינו, שבהם אפילו טעות או אונאה כל שהיא, חוזר לעולם. רמב"ם מכירה טו א ונחלקו האחרונים בשאלה אם עדיין לא שילם הקונה את המעות, האם יכול המוכר לדרוש ממנו לשלם עתה את כל מלוא התשלום שנקבע ביניהם, על אף שעתה התברר שהיתה אונאה במחיר, והוא טוען שאינו מוחל על הונאתו. לדעת הסמ"ע [רכז יד] בטלה דעתו, וצריך לשלם את מלוא הסכום, ואילו המחנה אפרים [אונאה יג] סובר שיסוד דין מחילה בנוי על דעת רוב בני

ב. "**אונאה**". אם היה שיעור האונאה ששית [הנקרא "שתות"] מהמקח, זכאי המתאנה לדרוש בחזרה את דמי הונאתו. אך אין הוא יכול לדרוש את החזרת המקח.[1396] ושיעור זה של שתות, הוא הקרוי "אונאה", וקרוי גם "קנה, ומחזיר אונאה".

ג. "**בטל מקח**". אם היתה האונאה ביותר משתות, בטל המקח אפילו אם רצה המאנה לשלם למתאנה את דמי הונאתו, ואופן כזה נקרא "בטול מקח".

בחלק הראשון, מבארת המשנה את שיעור האונאה של שתות, ונותנת לכך דוגמא:

האונאה, לדוגמא, היא: כאשר היתה האונאה ביחס של **ארבעה** זוזי [מעות] כסף, **מעשרים וארבעה כסף**, **לסלע**.

דהיינו, סלע העשוי מכסף, יש בו עשרים וארבע מעות כסף [בסלע יש ארבעה דינרים, ובכל דינר יש שש מעות כסף], ולכן, אם היה המקח בסלע, שהוא עשרים וארבע מעות, והיתה בו אונאה של ארבע מעות כסף, הרי זו אונאה, ששיעורה הוא **שתות למקח**.[1397]

ועתה, בחלק השני, מבארת המשנה את שיעור הזמן שבו אפשר לדרוש את תשלום האונאה:

עד מתי מותר[1398] לו למתאנה לדרוש מהמאנה אותו **להחזיר** את דמי הונאתו?

עד כדי שיראה המתאנה את החפץ **לתגר**, המכיר במחירים, **או לקרובו** של המתאנה.[1399]

ומביאה עתה המשנה, בחלקה השלישי, מעשה שהיה, **והורה רבי טרפון בלוד**: **האונאה** היא בשיעור של **שמונה כסף מעשרים וארבע כסף לסלע**, שהוא **שליש למקח**.

ושמחו תגרי לוד, כיון שהם היו בקיאים במחירים, והיו יקרנים, ומוכרים במחיר שהוא גבוה יותר משתות, ומעתה יכלו לייקר את מחיריהם מבלי שהלקוחות יוכלו לדרוש את החזרת דמי האונאה, בשיעור של עד פחות משליש.

ואמר להם רבי טרפון לאחר מכן: **כל היום מותר** למתאנה **לחזור** בו, ולדרוש את דמי אונאתו, גם לאחר שעבר פרק הזמן בכדי שיראה לתגר או לקרובו.

אדם שמוחלים, אבל אדם זה שלא שילם עדיין, יכול לטעון שהוא מן המיעוט שאינם מוחלים, ופטור מלשלם את המחיר הגבוה.

[1396] כך נפסק להלכה. אבל נחלקו בדבר רבי נתן ורבי יהודה הנשיא, לקמן, כאשר רבי יהודה הנשיא סובר שבשתות ידו של המתאנה היא על העליונה, ויכול המוכר המתאנה לדרוש את החזרת המקח, אם ירצה, ויכול הלוקח המתאנה לדרוש את החזרת מעותיו, אם ירצה בכך.

[1397] אבל בפחות מכך, מוחל המתאנה על אונאתו, כיון שאינו מקפיד על ייקור החפץ [או על הוזלתו], בפחות משתות.

[1398] נקט התנא בלשון "מותר" ולא בלשון "אפשר" כדי לומר שאפילו קללת "מי שפרע" אין למי שחוזר בו בעקבות אונאתו על ידי חבירו. רש"י.

[1399] ואם שהה פרק זמן ארוך יותר, מחל בכך על אונאתו, ואינו יכול לתובעה עוד. רש"י. ומשערים את פרק הזמן הזה לפי הרוב, ואין משערים לכל אחד לפי מצבו, כי אם כן נתת דבריך לשיעורים. תוס'.

אמרו לו: יניח לנו רבי טרפון במקומינו! אין אנו צריכים את הוראותיו.
וחזרו לדברי חכמים, שהאונאה היא עד שתות, אך אינו יכול לחזור בו המתאנה במשך כל היום, אלא רק בכדי שיראה לתגר או לקרובו.

גמרא:

התנא במשנה נקט ששיעור האונאה, הוא "שתות למקח". ורק באופן כזה הדין הוא שלא בטל המקח, אלא חייב המאנה להחזיר למתאנה את דמי האונאה.
ומשמעות הלשון "שתות למקח", היא, ששית מערכו האמיתי של המקח. אך אין במשמעות זו ששית מסכום המטבעות המשולמות עבור המקח.
ולפעמים יש הבדל ביניהם.
כגון, אם ערך המקח האמיתי היה שש מעות, והונה המוכר את הקונה, ומכרו לו בשבע מעות. הרי יחסית למחירו האמיתי של המקח, יש כאן אונאה של מעה אחת שהיא ששית משיווי המקח. אבל יחסית לשבע המעות ששולמו עבור המקח, הרי המעה האחת הנוספת, היא אונאה של שביעית בלבד.
ומביאה הגמרא מחלוקת אמוראים בענין זה:
אתמר: רב אמר: "**שתות מקח**" דוקא **שנינו**, ורק באופן כזה צריך המאנה לשלם את דמי האונאה, ואי אפשר לבטל את המקח אם הוא משלם את דמי האונאה, אך אם היה שיעור האונאה של שתות במטבעות המקח, ולא בערכו של המקח, לא נאמרו בו דיני האונאה של שתות מקח.
ושמואל אמר: "**שתות מעות**", **נמי שנינו**. גם באופן שהיתה האונאה שתות מעות, ולא שתות המקח, נוהגים בה דיני הונאה כמו בהונאת שתות. והיינו, שצריך להחזיר את דמי האונאה, ולא מתבטל המקח אם מסכים המאנה להחזיר את דמי האונאה, כמו שהדין הוא בהונאת "שתות מקח". ומבארת הגמרא את מחלוקתם:
אם היה שיווי המקח, **שוי**, שוה **שיתא**, שש מעות כסף, ונמכר **בחמשא**, בחמש מעות, ונתאנה המוכר במעה אחת, שהיא שתות מערכו האמיתי של המקח [אך חמישית מסכום המעות ששולמו],
או אם היה המקח **שוי שיתא**, ונמכר **בשבעה** זוזים [מעות], ונתאנה הקונה במעה אחת שהיא שתות מערכו האמיתי של המקח [אך שביעית מסכום המעות ששולמו] -
בכך **כולי עלמא**, רב ושמואל, **לא פליגי**, לא נחלקו שנוהגים כאן דיני אונאה של שתות, היות **דבתר מקח אזלינן**, ו"**אונאה**" **הויא**.

כי גם שמואל, הסובר ששתות מעות נמי שנינו, מודה הוא ששתות במקח עצמו, ודאי נוהג בו דין אונאה של שתות, על אף שאין כאן שתות במעות המקח [כשהם אחד לחמש, או אחד לשבע].

כי פליגי רב ושמואל, בכגון:

שוי, שוויו האמיתי של המקח היה **חמשא**, והוא נמכר **בשיתא**. שאז האונאה היא כלפי הקונה, בזוז אחד, שהוא חמישית מערכו האמיתי של המקח, אך הוא שתות מהמעות ששולמו עבורו בפועל.

ושוי שבעה בשיתא. **שאז האונאה היא בזוז אחד כלפי המוכר, שהוא שביעית מערכו האמיתי של המקח, אך הוא ששית מדמי המקח ששולמו.**

לשמואל, דאמר "בתר מעות נמי **אזלינן", אידי ואידי**, בשני המקרים, כיון שיש בהם ששית מדמי המקח ששולמו, **אונאה הוי**.

לרב, דאמר רק **בתר מקח אזלינן**, ולא אכפת לנו מהונאת המעות, הרי במקרה שנמכר **שוי חמשא בשיתא**, ששיעור אונאת המקח הוא חמישית מערכו, **ביטול מקח הויא**.

ואילו במקרה השני, שנמכר **שוי שיתא בשבעה**, שהיחס הוא שביעית מערך המקח, **מחילה הויא!**

ושמואל אמר, כי אמרינן מחילה בפחות משתות **ובטול מקח** ביותר משתות, **היכא דליכא שתות משני צדדים**, לא מצד ערך המקח ולא מצד תשלום המעות.

אבל היכא דאיכא שתות אפילו **מצד אחד** בלבד, **אונאה הויא**. שקנה ומחזיר אונאה.

ומביאה הגמרא ראיה ממשנתנו לשמואל:

תנן: האונאה ארבעה כסף מעשרים וארבעה כסף לסלע, שתות למקח.

מאי לאו, האם לא מדובר כאן, בפשטות, בכגון שהונה המוכר את הלוקח, **דזבין**, שמכר לו דבר שהוא **שוי עשרים** זוז, **בעשרים וארבעה** זוזים, שהיתה האונאה [ארבעה זוזים] ששית מהמעות ששולמו, על אף שהיתה חמישית מערכו האמיתי של המקח, **ושמע מינה שתות מעות נמי שנינו**, וכדברי שמואל!

ודוחה הגמרא: **לא** תוכיח מכאן כשמואל, כי לא בהונאת הלוקח עוסקת המשנה כפי שהיית סבור, אלא באופן **דזבין שוי עשרים וארבעה** זוזים **בעשרים** זוזים, ובאופן זה היתה האונאה ששית מהמקח.

אך עדיין טוענת הגמרא: לדבריך, שהעמדת באופן שנמכר המקח שהיה שוה עשרים וארבע זוז בעשרים זוז, הרי בהכרח, **מי** הוא זה **שנתאנה**? בודאי **המוכר** הוא זה שנתאנה על ידי הלוקח.

ואם כן, **אימא סיפא**, ששנינו בה: **עד מתי מותר להחזיר, עד שיראה לתגר או לקרובו.**

ואמר על כך **רב נחמן**: **לא שנו** שאין יכול לחזור בו אלא רק בפרק זמן קצר עד שיראה לקרובן [או לתגר], **אלא** רק **לוקח**. **אבל מוכר**, **לעולם חוזר**! דהיינו, יכול הוא לתבוע את החזר אונאתו או את החזר המקח, לעולם.

ומוכח, שהמשנה מדברת באונאה שהתאנה בה הקונה ולא שהתאנה בה המוכר, בניגוד לדבריך שהעמדת את משנתנו באופן שהתאנה המוכר!

אלא, כך יש להעמיד את משנתנו, שהיא מדברת באופן שהונה המוכר את הלוקח בששית משווי **המקח**, שלדברי הכל יש בו אונאה, וכגון, **דזבין שוי עשרים וארבעה** זוז, **בעשרים ותמניא**, בעשרים ושמונה זוז, שארבעת הזוזים הנוספים הם ששית משווי המקח [עשרים וארבעה], ולדברי הכל הויא הונאה.

ועתה מביאה הגמרא ראיה דומה לשמואל, מהסיפא של המשנה, ודוחה אותה באופן דומה: [1400]

תנן: **הורה רבי טרפון בלוד**: **האונאה שמונה כסף מעשרים וארבעה כסף לסלע**, שהם **שליש למקח**.

ומוכיחה הגמרא: **מאי לאו**, האם לא עוסקת המשנה באונאת הקונה על ידי המוכר, וכגון **דזבין**, שמכר לו דבר אשר **שוי שיתסרי** [ששה עשר זוזים] **בעשרים וארבע** זוזים, והיתה האונאה בשמונה זוזים יותר משווי המקח, שהיא אונאה של מחצית משיווי המקח [ביחס של שמונה לשש עשרה], ואונאה של שליש מהמעות ששולמו עבור המקח [שמונה מעות מתוך עשרים וארבע ששולמו], **ושמע מינה** כשמואל, **ששליש מעות נמי שנינו**.

ודוחה הגמרא את הראיה: **לא** מדובר כאן באופן כזה, אלא מדובר **דזבין שוי עשרים וארבע בשיתסר**, שהיתה האונאה של שמונה זוזים שליש מהמקח, ולא שליש מהמעות.

אך מקשה הגמרא: הרי בהכרח, **מי נתאנה** באופן הזה, **מוכר** הוא זה שנתאנה, בכך שמכר את החפץ בפחות משוויו.

אם כן, **אימא סיפא**: **אמר להם**, **כל היום מותר לחזור**.

ואמר על כך **רב נחמן**: **לא שנו** שיכול לחזור בו רק במשך כל היום, ותו לא, **אלא לוקח**. **אבל מוכר**, **לעולם חוזר**. ומוכח שהמשנה מדברת כשהתאנה הלוקח ולא המוכר, בניגוד לדבריך.

[1400] התוספות נשארו בקושיה, מדוע הגמרא חוזרת ומקשה מסיפא לאחר שכבר הקשתה אותה קושיה מהרישא.

אלא כך יש להעמיד את משנתנו, שהמשנה מדברת באופן **דזבין שוי עשרים וארבעה בתלתין ותרין** [בשלשים ושניים זוזים], שהתאנה הלוקח בשליש מן המקח, שלדברי הכל הויא אונאה.

ועתה מביאה הגמרא ברייתא הסוברת כשמואל:

תניא כוותיה דשמואל שבין שתות מקח ובין שתות מעות שנינו:

דתניא: כל **מי שהוטל עליו** הפסד האונאה, דהיינו, מי שמתאנה, **ידו על העליונה!**

ומבארת הברייתא: **כיצד**?

אופן אחד, אם **מכר לו שוה חמש בשש**, הרי **מי נתאנה**? בודאי שנתאנה **לוקח**. ולכן, **יד לוקח על העליונה**:

רצה הלוקח, יכול הוא לחזור בו לגמרי מן המקח, **ואומר** הוא למוכר שהונה אותו: **תן לי מעותי** חזרה, ובכך מתבטל המקח.

או, אם רצה הלוקח לקיים את המקח, יכול הוא לקיימו, אלא יכול הוא לומר למוכר: **תן לי** את שיעור **מה שאוניתני!**

דף נ.

אופן שני, אם **מכר לו** (תחילת העמוד) **שוה שש בחמש**, הרי **מי נתאנה**? בודאי שנתאנה **מוכר**. ולכן, **יד מוכר על העליונה**:

רצה המוכר לבטל את המקח, **אומר לו** ללוקח שהונה אותו: **תן לי מקחי** חזרה! **או** אם רוצה המוכר לקיים את המקח, אומר הוא ללוקח שהונה אותו: **תן לי מה שא וניתני!**

ומוכח מדברי הברייתא הזאת, שדין אונאה נוהג בין בשתות מקח ובין בשתות מעות, שהרי הקונה שוה שש בחמש, הוא שתות מקח, כי הזוז שלא שילם הוא ששית משיווי המקח. ואילו המוכר חמש בשש, בהכרח שהוא שתות מעות, כי לגבי שיווי המקח [שהוא חמש], הזוז שהוסיף על השיווי האמיתי הוא חמישית מערכו.

הסוגיה שלפנינו קרויה "סוגיית תגרי לוד", ובה דנה הגמרא בשתי שאלות יסודיות:

במשנה ובברייתא שנינו, שאם היה שיעור ההונאה שתות, יכול המתאנה לחזור בו מן המקח, או לדרוש את החזר הונאתו, וכל זאת, עד שיראה לתגר או לקרובו, אך לא התבאר בהן מה דין מחילה בפחות משתות, האם המחילה היא מיד, או רק אחר שעבר הזמן בכדי שיראה לתגר או לקרובו.

וכמו כן, לא התבאר בהן מה דין בטול מקח ביותר משתות, האם יכול המתאנה לבטלו מתי שירצה, לעולם, או שמא יש לו את הזכות לבטלו רק עד בכדי שיראה לתגר או לקרובו.

בשתי שאלות אלו דנה עתה הגמרא:
שאלה ראשונה:
איבעיא להו: **פחות משתות לרבנן**, האם **לאלתר הויא מחילה**, **או** אין זו מחילה אלא אם עבר הזמן **בכדי שיראה לתגר או לקרובו**. **ואם תמצי לומר**, דהיינו, שמא תאמר, ודאי הוא שלאלתר הויא מחילה, משום שיקשה לך על הצד שאין מחילה אלא רק אם עבר הזמן **בכדי שיראה לתגר או לקרובו**, אם כן, **מאי איכא**, מה ההבדל **בין שתות לפחות משתות**, והרי בשניהם לפני שיעבור הזמן בכדי שיראה לתגר או לקרובו לא הוי מחילה, ואילו לאחר שיעבור הזמן בשניהם הויא מחילה!?
אין לך לומר כך, כי יש להשיב: **איכא**, יש ביניהם הבדל, **דאילו בשתות**, **ידו** של המתאנה היא **על העליונה** באופן מוחלט, שיכול לדרוש אפילו את ביטול המקח, שהרי כך שנינו בברייתא: **רצה חוזר** המתאנה לגמרי מן המקח, **רצה**, **קונה** את המקח, **ומחזיר** לו המאנהו את **האונאה**.
ואילו בפחות משתות, אינו יכול המתאנה לחזור בו לגמרי מן המקח, אלא רק **קנה**, **ומחזיר** לו המאנהו את **האונאה**.
ולכן, הבעיה היא, **מאי**, כיצד יש לפסוק בבעיה זו?
תא שמע ראיה ממשנתנו, לפשוט ממנה את הבעיה:
שהרי שנינו בה בסופה, **חזרו** תגרי לוד **לדברי חכמים**, שהיה נוח להם יותר כדבריהם, ששיעור ההונאה הוא שתות, אבל יכול המתאנה לחזור רק עד שיראה לתגר או לקרובו, מאשר לנהוג כרבי מאיר, ששיעור ההונאה הוא עד שליש, אבל יכול לחזור בו המתאנה במשך כל היום.
סברוה, סברו החכמים שבאו לפשוט את הבעיה מכאן, שדין **פחות משליש לרבי טרפון**, [1401] **כדין פחות משתות לרבנן**, **דמי**, הוא דומה.
ומעתה, **אי אמרת בשלמא**, אם נאמר כפי הצד האחד שבבעיה, ש**פחות משתות לרבנן** אין בו מחילה מיד, אלא רק משיעבור הזמן **בכדי שיראה לתגר או לקרובו**, ובדומה לזה **לרבי טרפון כל היום** אין מחילה בפחות משליש, אלא יכול לדרוש את החזר ההונאה של פחות משליש במשך כל היום, **משום הכי חזרו** תגרי לוד לנהוג כרבנן ולא כרבי טרפון. והיינו, מעיקרא, כשאמר להם רבי טרפון ששיעור ההונאה הוא שליש ולא שתות, שמחו תגרי לוד, משום שהרויחו לפי דבריו של רבי טרפון את כל ההונאה שבשתות וביותר משתות, עד שליש. כי לרבנן בשתות מחזיר אונאה, וביתר משתות יכול המתאנה לחזור

[1401] שאינו אונאה, לדבריו. רש"י

בו מן המקח, [1403] ואילו לרבי טרפון אינו יכול לחזור בו, [1402] אלא קנה ומחזיר אונאה, עד בכדי שיראה לתגר או לקרובו [כמו לרבנן בפחות משתות].

אך כאשר הוסיף להם רבי טרפון שיכול לחזור בו כל היום ולבקש את דמי הונאתו, מפרוטה אחת ועד שליש, התברר להם כי הם מפסידים לדבריו יותר מאשר לדברי רבנן. כי לדבריהם של רבנן, ההונאה של שתות ופחות משתות, לאחר שעבר הזמן בכדי שיראה לתגר ולקרובו, היא מחילה גמורה. ואילו לדברי רבי טרפון יכול המתאנה להמשיך ולדרוש את תשלום ההונאה הזאת במשך כל היום. [1404]

דף נ:

אלא אי אמרת שפחות משתות לרבנן לאלתר הויא מחילה, (תחילת העמוד) **ולרבי טרפון** בדומה לזה בפחות משליש, **נמי לאלתר הויא מחילה**, תיקשי:

אמאי חזרו תגרי לוד לנהוג כרבנן, והרי **בדרבי טרפון ניחא להו טפי!**

היות **דמאי דרבנן קא משוו להו "אונאה"**, בשתות ויותר משתות עד שליש, שלדבריהם יכול לחזור בו ולדרוש את דמי הונאתו, הרי לעומת זאת, **לרבי טרפון, הויא** מיד **מחילה.** ונמצאו מרויחים הרבה לפי רבי טרפון, שהרי יכולים הם להמנע מלהעלות את המחיר בשליש, וכל מה שיעלו את המחיר בפחות משליש יהיה הכל מחול להם לאלתר!?

אלא, מוכח מכאן, שלרבנן לא הויא מחילה לאלתר בפחות משתות, ובדומה לזה לרבי טרפון לא הויא מחילה לאלתר בפחות משליש. וכיון שרבי טרפון הרחיב את זמן המחילה שאינה חלה לשיטתו אלא משעבר כל היום, העדיפו תגרי לוד לחזור לדברי חכמים, כי לדבריהם, לאחר שעבר הזמן בכדי שיראה לתגר ולקרובו חלה המחילה, עוד לפני סוף היום.

אך דוחה הגמרא את הראיה:

לעולם בפחות משליש לאלתר הויא מחילה לרבנן, ואין ראיה מתגרי לוד.

כי **מי סברת** שכל **פחות משליש לרבי טרפון כפחות משתות לרבנן דמי**, כמו שאמרת, והכל מחול מיד!? **לא** כך הוא!

אלא, **משתות ועד שליש לרבי טרפון, כשתות עצמה לרבנן דמי!**

[1402] כאן מוסיף רש"י "דחשיב ליה מחילה", דהיינו, מחילה על ביטול המקח, אך לא מחילה על דמי ההונאה, וזאת, עד בכדי שיראה לתגר או לקרובו, ובכך זה דומה לדברי חכמים בפחות משתות, לפי הצד הזה של הבעיה.

[1403] רש"י מוסיף "עד שיראה לתגר או לקרובו", והוא לפי דברי הגמרא בשאלה השניה, בעמוד הבא.

[1404] ומה שהרויחו בכך שלרבי טרפון שתות ויתר משתות עד שליש אין המתאנה יכול לחזור בו אלא רק קנה ומחזיר הונאה, אין זה רווח, כי נוח להם שתהיה מחילה גמורה על ההונאה מיד כשיעבור פרק הזמן של בכדי שיראה לתגר או לקרובו, מאשר האפשרות של קנה ומחזיר הונאה במשך כל היום. רש"י.

וכמו שלרבנן בשתות עצמה לא הויא מחילה מיד לאונאה, כך לרבי טרפון בשתות וביתר משתות, עד לשליש, לא הויא מחילה מיד.
ורק לגבי ביטול המקח הוא חלוק על חכמים. שלדבריו בשתות וביתר משתות עד שליש, ידו של המתאנה על העליונה, ואילו לדברי רבנן בטל המקח ביתר משתות, ושניהם יכולים לחזור בהם.
אלא, שטוענת הגמרא על הדחיה הזאת: **אי הכי**, שרבי טרפון רק על ביטול מקח ביותר משתות עד פחות משליש נחלק על רבנן, אבל לגבי מחילה מיד סבור הוא שביתר משתות אין נמחל מיד, ואין זה דומה לפחות משתות שנמחל מיד, תיקשי, **במאי שמחו** תגרי לוד **מעיקרא**, כשאמר להם רבי טרפון שהאונאה היא בשליש ולא בשתות? והרי גם לדברי רבי טרפון ביותר משתות לא נמחל מיד, אלא יכול המתאנה לדרוש את החזר אונאתו, ומה הרווח הגדול שהיה להם עד ששמחו בדבריו?
ובהכרח, שלפי דבריך, **תפשוט** את הבעיה שמסתפקת הגמרא לקמן, האם לרבנן ביתר משתות בטל המקח לעולם, ותמיד יכולים שניהם לחזור מן המקח, או שמא האפשרות לחזור ולבטל את המקח היא רק עד שיראה לתגר או לקרובו.
ולפי דבריך יש לפשוט **דבטול מקח** ביותר משתות, **לעולם חוזר**.
כי לפי הצד הזה, מובן מדוע שמחו תגרי לוד מעיקרא, **דכיון דאמר להו רבי טרפון דביתר משתות הויא** רק **אונאה** ולא ביטול מקח, **שמחו**, כי לאונאה יש זמן מוגבל, בכדי שיראה לתגר, ואילו לביטול מקח אין זמן מוגבל, ולעולם יכול המתאנה לחזור בו, ולכן הרויחו הרבה, שלא יוכל הלוקח המתאנה לחזור בו מן המקח אחר שיעבור הזמן בכדי שיראה לתגר.
אבל לאחר מכן, **כי אמר להו** רבי טרפון **שכל היום** יכול המתאנה לחזור, ולא רק בכדי שיראה לתגר, **חזרו** תגרי לוד לדברי רבנן. כי הרווח מדברי רבי טרפון שאינו יכול לחזור המתאנה לעולם אלא רק עד סוף היום אינו רווח גדול עבורם, כי במשך הזמן של כל היום יש לו שהות מרובה דיה כדי להתחרט בו. ומאידך, לפי רבי טרפון הם מפסידים את החזר האונאה בשתות עצמה, כי לרבנן מחזיר רק עד בכדי שיראה לתגר, ואילו לרבי טרפון מחזיר במשך כל היום. ולכן היה להם עדיף לחזור לדברי רבנן.
דאי סלקא דעתך כצד השני של הבעיה, **דבטול מקח לרבנן** ביתר משתות, הוא רק **בכדי שיראה לתגר או לקרובו**, כמו באונאה, תיקשי, **במאי שמחו** תגרי לוד מעיקרא כשאמר

להם רבי טרפון שהאונאה היא בשליש ולא בשתות?[1405]
והרי גם לרבנן משיעבור הזמן של בכדי שיראה לתגר, שוב לא יכול המתאנה לבטל את המקח, כמו לרבי טרפון.
ואילו מחילה ביותר משתות, לא הוי מחילה מיד גם לרבי טרפון, ויכול המתאנה לדרוש את החזרת דמי אונאתו עד בכדי שיראה לתגר, ואם כן, מה הרוויחו תגרי לוד לפי רבי טרפון עד ששמחו על דבריו!?
אלא בהכרח, תפשוט מכאן את הבעיה לקמן, שביטול מקח לרבנן ביותר משתות, הוא לעולם, ולכן שמחו תגרי לוד בכך שהגדיר רבי טרפון את יותר משתות [עד שליש] כהונאה ולא כביטול מקח, ויש גבול לזמן תביעת האונאה.
אך דוחה הגמרא, שאין לפשוט מכאן את הבעיה שלקמן. כי גם אם נאמר שלרבנן ביתר משתות הוי ביטול מקח רק בכדי שיראה לתגר, בכל זאת היה מקום לשמחה לתגרי לוד בדברי רבי טרפון, והם **שמחו בשתות עצמה**, **דלרבי טרפון** שתות עצמה הויא **מחילה** מיד, כמו בפחות משתות לרבנן, **ואילו לרבנן**, שתות עצמה הויא **אונאה**, ולא מחילה.
והיינו, מה שאמרנו לעיל שמשתות ועד שליש לרבי טרפון הוא כמו שתות לרבנן, הכוונה היא ליותר משתות, אך שתות עצמה אינה בכלל, אלא לרבי טרפון היא מחילה מיד, ואינו יכול המתאנה לתובעה כלל, ואילו לרבנן יכול המתאנה לתובעה עד בכדי שיראה לתגר או לקרובו, ובדבר זה שמחו מעיקרא בדברי רבי טרפון.
ועתה מביאה הגמרא את הבעיה השניה:
איבעיא להו: **בטול מקח לרבנן** ביותר משתות, האם **לעולם חוזר**, שבידי שניהם לחזור מן המקח לעולם, **או דלמא** גם בטול מקח אינו אלא **בכדי שיראה לתגר או לקרובו**?
ואם תמצא לומר, שמא תאמר ודאי שלעולם הוא חוזר, כי אם גם ביטול מקח לרבנן הוא רק **בכדי שיראה לתגר או לקרובו**, תיקשי, **מה איכא בין שתות ליתר על שתות**?[1406] אין לך לומר כך, כי יש להשיב, שגם אם נסבור שהן באונאה של שתות והן בביטול מקח, בשתיהן, ביתר משתות, הזמן הוא רק בכדי שיראה לתגר או לקרובו, בכל זאת **איכא**, יש הבדל ביניהן, **דאילו שתות**, רק **מי שנתאנה חוזר**, **ואילו יתר על שתות**, **שניהם חוזרין**!
ולכן מסתפקת הגמרא: **מאי**, מהו הדין בספק זה, האם ביותר משתות לרבנן חוזרים שניהם לעולם, או רק בכדי שיראה לתגר או לקרובו?

[1405] שהרי לפי זה אין בין אונאה לביטול מקח אלא שבאונאה ידו של המתאנה בלבד היא על העליונה, ואילו בביטול מקח שניהם חוזרים. והרי תגרי לוד שהיו מעונינים למכור ביוקר, ולא היו מעונינים באפשרות החזרה אם יאנה אותם הלקוח, לפי שהיו בקיאים במחירים, אין זה משנה דבר אם שניהם יכולים לחזור או רק הלוקח. עיין ברש"י.

[1406] שהרי גם בשתות אמרה הברייתא שיד המתאנה על העליונה, ואם רצה הוא יכול לחזור בו.

תא שמע ראיה לפשוט שאלה זו, ממשנתנו, ששנינו בה: **חזרו** תגרי לוד **לדברי חכמים**. ומוכיחה הגמרא: **אי אמרת בשלמא בטול מקח לרבנן בכדי שיראה לתגר או לקרובו, ולרבי טרפון כל היום, משום הכי חזרו** תגרי לוד לנהוג כדברי רבנן, כי לדבריהם בטול המקח הוא רק עד שיראה לתגר, ואילו לרבי טרפון הזמן לתביעת האונאה הוא כל היום.[1407]

אלא, אי אמרת בטול מקח לרבנן לעולם חוזר, אמאי חזרו לנהוג כרבנן?

והרי **בדרבי טרפון ניחא להו טפי**, יותר נוח להם לנהוג בשיטת רבי טרפון, **דקא משוי להו** את הייקור של המחיר שהיו מייקרים משתות עד פחות משליש בגדר **אונאה**, שיכול הלוקח לתבוע את החזר אונאתו רק במשך **כל היום, ותו לא**! ואילו לרבנן יותר משתות בטל מקח, ושניהם חוזרים לעולם![1408]

ודוחה הגמרא את הראיה: לעולם אפשר לומר שבטול מקח ביתר משתות לרבנן, לעולם הוא חוזר, ובכל זאת לא נוח להם בדברי רבי טרפון הסובר שיתר משתות זה רק אונאה, ומחזיר אונאה רק באותו היום, כי **בטול מקח לא שכיח**!

[1407] והיינו, שתחילה שמחו על דבריו, לפי שהרויחו את רווח השתות, כי לדברי רבי טרפון בשתות עצמה יש מחילה מיד, ואילו לרבנן בשתות עצמה יש אונאה, ויכול המתאנה לתובעה בכדי שיראה לתגר. וכיון שעדיין לא גילה להם רבי טרפון שהוא חולק על רבנן וסובר שיש להרחיב את זמן החזרה, ויכול לחזור המתאנה ולתבוע את האונאה ביותר משתות כל היום, הם שמחו בדבר. אך משאמר להם רבי טרפון שביתר משתות הוא מרחיב את מן החזרה של האונאה לכל היום, נוכחו תגרי לוד כי לעומת הרווח של מחילה מיד בשתות, יש להם הפסד גדול מזה בהרחבת הזמן של יותר משתות, שלדברי חכמים בטל המקח רק עד שיראה לתגר, ואילו לרבי טרפון יכול המתאנה לתבוע בחזרה את אונאתו במשך כל היום. רש"י.

[1408] רש"י מבאר, שגם אם נאמר שרבי טרפון אינו מחשיב את השתות עצמה כמחילה אלא רק כהונאה, כרבנן, עדיין יש להם לשמוח בדברי רבי טרפון, שהרי ביותר משתות לרבי טרפון מחזיר אונאה רק באותו היום, ואילו לרבנן חוזר המקח לעולם. והרווח שיש להם לפי רבנן בשתות, שמחזיר אונאה רק בכדי שיראה לתגר לעומת רבי טרפון שמחזיר אונאה כל היום, אינו שוה להם, כי הרווח שיש להם ביותר משתות לרבי טרפון, שלא בטל המקח לעולם, אלא מחזיר אונאה רק באותו היום, עדיף על ההפסד לשיטתו בשתות עצמה, כי בקלות הם יוכלו להמנע ממנו, אם יקחו מעט פחות משתות, שאז תהיה מחילה. וכך יש לבאר את לשונו של רש"י, בדיבור המתחיל "אלא אי אמרת לעולם חוזר": נהי נמי דשתות עצמה, גם אם נאמר שבשתות עצמה לא מקיל רבי טרפון יותר מחכמים להחשיבה מחילה [כמו שרצתה הגמרא לומר לעיל] אלא רבי טרפון **משוי לה לשתות עצמה** אונאה, כרבנן, עדיין עדיפה להם שיטתו של רבי טרפון, וכפי שיבאר רש"י בסמוך. ובמאמר מוסגר מבאר רש"י מדוע יש עתה לחזור ממה שאמרה הגמרא לעיל, שרבי טרפון סובר שבשתות עצמה יש מחילה, אלא הוא סבור ששתות עצמה יש לה דין אונאה, כרבנן: **דהאי דאמר לעיל** "שמחו בשתות עצמה", שינויא דחיקא הוה, והוצרכה הגמרא לשינוי הדחוק הזה, משום שמחה דמעיקרא, דקשיא לן, במאי שמחו מעיקרא, לפי הנחת הגמרא לעיל, שביטול מקח לרבנן הוא רק בכדי שיראה לתגר או לקרובו. ואולם, **השתא, ש**אמרת לי דשמחה מעיקרא - משום בטול מקח הוא דהואי, דלרבנן בטול מקח ביותר משתות הוא לעולם, ולרבי טרפון היו סבורין תגרי לוד מעיקרא, שהחזר ההונאה ביותר משתות לדבריו, הוא רק **בכדי שיראה לתגר**, כדין הונאה דרבנן, הרי גם **כי הדר רבי טרפון** ואמר להו שהחזר האונאה ביתר משתות הוא כל היום, אכתי שמחה איכא, דלרבנן ביתר משתות חוזר ומבטל את המקח לעולם, ולרבי טרפון ביתר משתות מחזיר אונאה רק **כל אותו** היום, ותו לא. עד כאן ביאור לשון רש"י ונמצא, שאין צורך עתה לתלות את השמחה דמעיקרא כמו שסברנו לומר לעיל, שלרבי טרפון בשתות עצמה נוהגת מחילה ולא אונאה, ושוו היתה השמחה דמעיקרא.

והיינו, אין להם רווח בכך שלפי רבי טרפון אין בטול מקח ביתר משתות אלא רק מחזיר אונאה באותו היום, כיון שאין ביטול מקח שכיח, וגם אם הוא קורה, הרי השהות הנרחבת שנותן רבי טרפון להחזרת האונאה במשך כל היום, דיו לאנשים הנמלכים, כדי לחזור בהם, והוא שוה לבטול מקח לעולם לרבנן.

ומאידך, בשתות לרבנן, הרי הוא מחזיר את האונאה רק בכדי שיראה לתגר או לקרובו, ואילו רבי טרפון מרחיב את זמן ההחזרה של הונאת שתות לכל היום, ולכן היה עדיף להם לחזור לשיטת רבנן.

אמר רבא: **הלכתא**, אם היתה ההונאה:

פחות משתות - **נקנה מקח** לאלתר, ואין תביעת הונאה, מצד מחילה.

יותר על שתות - **בטל מקח**, ושניהם יכולים לחזור במשך הזמן שיבואר.

שתות - **קנה**, ואין אחד מהם יכול לחזור מן המקח, **ומחזיר** המאנה את **האונאה** למי שהונה אותו, אם תבע את האונאה במשך הזמן שיבואר. [1409]

וזה וזה, בין התביעה על החזר האונאה בשתות, ובין האפשרות לבטל את המקח ביתר משתות, הן רק **בכדי שיראה לתגר או לקרובו**.

תניא כוותיה דרבא: **אונאה** -

פחות משתות - **נקנה מקח** לאלתר, ואין תביעת הונאה, מצד מחילה.

יתר על שתות - **בטל מקח**.

שתות - **קנה**, **ומחזיר אונאה**.

דברי רבי נתן.

רבי יהודה הנשיא אומר: **יד מוכר** שהתאנה **על העליונה**, [1410] **רוצה**, **אומר לו** "**תן לי מקחי** בחזרה". **או** אם רצה, אומר לו "**תן לי מה שאניתני**".

וזה וזה, תביעת החזר אונאה, או אפשרות של בטול המקח, הם רק **בכדי שיראה לתגר או לקרובו**.

[1409] וחולק רבא על המשנה בעמוד הבא, ועל הברייתא המובאת לעיל, האומרים "מי שהוטל עליו ידו על העליונה", שיכול לחזור בו מן המקח בהונאת שתות או לדרוש את החזרת הונאתו, כיון שהוא סובר כרבי נתן, בברייתא דלהלן, החולק על המשנה ועל התנא בברייתא לעיל, ופוסק רבא כרבי נתן, היות והוא היה דיין שיורד לעומק הדין. רש"י אך רבינו תם תמה על ביאור רש"י בכמה תמיהות: וכי חולק רבא על סתם מתניתין לקמן משום דברי רבי נתן בברייתא. ועוד, הרי הלכה כרבי [יהודה הנשיא] במחלוקת עם חבירו, ולקמן בברייתא סובר רבי שיד המתאנה על העליונה. ועוד, מה שייך לומר [לקמן] "תניא כוותיה דרבא" בעוד שנחלקים בה שני תנאים!? ולכן פירש רבינו תם אחרת, שרבא האומר שתות קנה ומחזיר אונאה, הכוונה היא, רק אם רצה לקנות, וכרבי יהודה הנשיא, אך אם לא רצה לקנות, יכול לחזור בו ולבטל את המקח. ומה שאמרה הגמרא תניא כוותיה דרבא, הכוונה היא למה שאמר רבא "זה וזה בכדי שיראה לתגר", שכך גם אומרת הברייתא אליבא דרבי יהודה הנשיא, שהלכה כמותו במחלוקת עם חבירו.

[1410] והוא הדין בלוקח שהתאנה. רש"י.

שנינו במשנה: **עד מתי מותר להחזיר**, עד כדי שיראה לתגר או לקרובו.
אמר רב נחמן: **לא שנו** שיכול לתבוע הונאתו רק בכדי שיראה לתגר, **אלא לוקח** שהתאנה, כיון שמקחו בידו, ויכול להראותו לתגר אחר.
אבל מוכר שהתאנה, כיון שכבר יצא המקח מידו, ואינו יכול להראותו לתגר, ואינו יכול להווכח באונאתו עד שיראה חפץ דומה כשהוא נמכר במחיר גבוה יותר, **לעולם חוזר**.[1411]
ודנה הגמרא: **לימא מסייע ליה** התנא במשנתנו לרב נחמן, דתנן: **חזרו** תגרי לוד **לדברי חכמים**.
אי אמרת בשלמא כרב נחמן, **שמוכר לעולם חוזר**,

דף נא.

משום הכי חזרו תגרי לוד לנהוג כרבנן.
לפי שהם היו מוכרים, ואם כן, גם אם היו הקונים מאנים אותם וקונים בזול, אין להם שום תועלת בהרחבת הזמן של רבי טרפון להחזרת האונאה במשך כל היום, שהרי לרבנן, כפי שהעמיד רב נחמן, יכולים הם, בתורת מוכרים, לחזור אפילו לעולם. כי רק ביחס ללוקח אמרו חכמים שזמנו הוא רק בכדי שיראה לתגר או לקרובו, ולא למוכר, ולכן שפיר חזרו לנהוג כרבנן.
אלא, **אי אמרת** שלא כרב נחמן, **ומוכר נמי כלוקח דמי**, שאינו יכול לחזור לפי רבנן אלא בכדי פרק הזמן שנקבע ללוקח [כדי שיראה לתגר או לקרובו, אם כי המוכר אינו יכול להראות לתגר], **מאי נפקא להו מינה**!? איזה תועלת יש להם בזה שחזרו לנהוג כחכמים שאין הקונה יכול לדרוש את ההונאה אלא בכדי שיראה לתגר, והרי מצד שני מועילה להם יותר הרחבת הזמן של רבי טרפון לכל היום, שאם הם טעו ומכרו בזול, יכולים הם לתבוע את החזרת הונאתם במשך כל היום, ולא רק במשך הזמן המצומצם של רבנן.
וממשיכה הגמרא ומבארת, כי לפי רבי טרפון אכן הרחיבו חכמים את זמן החזרת האונאה לכל היום, גם לגבי המוכר, **כי היכי דעבדי ליה רבנן תקנתא ללוקח** [כמו שאליבא דרבי טרפון, תיקנו חכמים את זמן החזרת האונאה ללוקח, לכל היום], **הכי נמי עבדי ליה רבנן תקנתא למוכר**, שיוכל לדרוש את החזרת אונאתו בכל היום.
ונמצא, שעדיף היה להם להשאר בשמחתם לפי שיטת רבי טרפון, שאם תארע להם טעות ויאנו אותם הקונים, תהא להם אפשרות לדרוש כל היום את החזרת אונאתם,

[1411] ובתנאי שבינתיים לא התייקר החפץ. רש"י.

ולא לחזור לשיטת חכמים המאפשרים את דרישת חזרת האונאה למוכר רק בפרק הזמן המצומצם שנקבע ללוקח, כדי שיראה לתגר, בלבד.
אלא, מכאן ראיה כרב נחמן שמוכר לאו כלוקח הוא, והוא יכול לדרוש את החזר אונאתו לעולם לפי חכמים, ולכן העדיפו תגרי לוד לחזור לדברי חכמים.
אך דוחה הגמרא את הראיה: **תגרי לוד, לא שכיח דטעו**, ולכן לא היה להם ענין בהחזרת טעות האונאה [שמאנים אותם הקונים] במשך כל היום, אלא הם היו מעונינים להיפך, שהקונים לא יוכלו לדרוש את החזר ההונאה אלא רק בפרק זמן מצומצם, בכדי שיראה לתגר.
ואם כן, גם אם נאמר שהמוכר אינו יכול לדרוש את החזרת אונאתו לעולם לדברי חכמים, שפיר חזרו תגרי לוד לדברי חכמים, כדי להרויח את צמצום הזמן של הקונה להחזרת הונאתו.
אושפזיכניה, בעל האכסניה, **דרמי בר חמא זבין חמרא**, מכר יין, **וטעה** במחירו, ומכרו בזול יותר ממחיר השוק, בשתות.
אשכחיה, מצאו רמי בר חמא למארחו **דהוה עציב**.
אמר ליה רמי בר חמא למארחו: **אמאי עציבת**?
אמר ליה: זביני חמרא, מכרתי יין, **וטעאי**, טעיתי במחירו, ומכרתיו בזול בששית פחות.
אמר ליה רמי בר חמא: **זיל הדר בך**! לך וחזור בך ממחיר זה, ותבע את אונאתו!
אמר ליה: הא שהאי לי, השתהיתי אחר המכירה **יותר משאראה לתגר או לקרובי**, ואיני יכול לתבוע את אונאתי.
שדריה, שלח רמי בר חמא את מארחו **לקמיה דרב נחמן**, לשאלו מה יעשה.
אמר ליה רב נחמן: **לא שנו** שיכול לחזור רק בכדי שיראה לתגר **אלא** לגבי **לוקח**. **אבל מוכר, לעולם חוזר!**
מאי טעמא שונה מוכר מלוקח? כי **לוקח מקחו בידו, כל היכי דאזיל, מחוי ליה**, יכול הוא להראות את מקחו בכל מקום שהולך, לתגר או לקרובו, **ואמרי ליה אי טעה אי לא טעה**. ומשעבר הזמן ולא בירר את מחיר מקחו, מחל.
אבל **מוכר, דלא נקט מיקחיה בידו**, שהרי לאחר המכירה נמצא המקח בידי הקונה, יש לנו להמתין **עד דמיתרמי ליה זבינתא כזבינתיה**, שיזדמן לו מקח אחר הדומה למקח שמכר והתאנה, ורק אז **ידע אי טעה אי לא טעה**, ועד אז חוזר הוא לעולם.
ומביאה עתה הגמרא שני מקרים דומים, שבהם פסקו רבא ורב חסדא, שבעל הבית המוכר כלי תשמישו ביוקר, אין בכך אונאה.

א. **ההוא גברא דהוה נקט ורשכי לזבוני**, שהחזיק בידיו שרוכי משי כדי למוכרם, **וקרי**, היה מכריז על מחירם, **שיתא**, שהוא ששה זוזים, **ושויא**, היו שוים אותם שרוכי משי באמת, **חמשא**, חמשה זוזים בלבד, **ואי הוו יהבי ליה חמשא ופלגא**, **הוה שקיל**. אם היו נותנים לו עבורם חמשה ומחצה זוז, הוא היה מוכן לקחתם, ולמכור במחיר זה.

אתא ההוא גברא ורצה לקנותם, ואמר בלבו: **אי יהיבנא ליה חמשה ופלגא**, בחצי זוז יותר משוויו, הרי תהיה האונאה בפחות משתות, ואם כן, **הויא מחילה** על האונאה מצדי לאלתר, ולא אוכל לתבוע אותה לאחר שאקנה ממנו את שרוכי המשי. לכן, **אתן ליה שיתא**, ששה זוזים כפי שהוא דורש עבורם, ותהא בכך אונאה של זוז, **ואתבעיה לדינא**, להחזיר את האונאה, לאחר הקניה בכדי שיראה לתגר. וכך עשה.

אתא לקמיה דרבא, לתבוע את אונאתו, בזוז, לאחר ששילם לו ששה זוזים, כפי בקשתו של המוכר.

אמר ליה רבא: **לא שנו** שיכול לתבוע אונאה **אלא בלוקח מן התגר**, שקונה סחורה בזול ומוכרה ברווח, ואין לו רגש כלפי הסחורה הנמכרת. **אבל בלוקח מבעל הבית** הנאלץ למכור את כלי תשמישו החביבים עליו, **אין לו עליו אונאה**, כי היות והמוכר מוכרם ביוקר מחמת חביבותם עליו, הרי זה כאילו הודיע המוכר במפורש שהוא מבקש מחיר יותר יקר ממחירו האמיתי, ואחרת אינו מוכן למוכרו. ובכהאי גונא אין בו אונאה כלל.

ב. **ההוא גברא דהוה נקט כיפי לזבוני**, החזיק בידו בשמים כדי למכרם.

קרי שתין ושוו חמשין, הכריז עליהם שמחירם חמישים זוז בעוד שהיו שוים חמשים בלבד, **ואי הוו יהבי ליה חמשין וחמשה**, **הוה שקיל**.

אתא ההוא גברא ואמר בלבו: **אי יהיבנא ליה חמשין וחמשה** זוזי, שהם תוספת של חמשה זוזים על חמישים, שהיא עשירית מהמחיר בלבד, **הויא מחילה**. **אתן ליה שתין** ששים זוז, **ואתבעיה לדינא**, להחזירם, בכדי שיראה לתגר.

אתא לקמיה דרב חסדא. **אמר ליה** רב חסדא: **לא שנו** שמחזיר המוכר את דמי האונאה **אלא בלוקח מן התגר**. **אבל בלוקח מן בעל הבית**, **אין לו עליו אונאה**.

אמר ליה רב דימי לרב חסדא: **יישר**! מחזק אני את דבריך.

וכן אמר רבי אלעזר: **יישר**!

ומקשה הגמרא: **והא אנן תנן**, **כשם שאונאה להדיוט כך אונאה לתגר**!

מאן, מי הוא הנקרא "הדיוט" לגבי "תגר", **לאו**, האם לא **בעל הבית** המוכר כלי תשמישו, ומוכח שבבעל הבית כן נוהגת אונאה!

אמר רב חסדא: המשנה מדברת **בצדרייתא**, בגדי קנבוס, שגם בעל הבית רגיל למוכרם, ולכן יש בהם אונאה אצל בעל הבית, **אבל מאני תשמישתיה דיקירי עליה**, כלי תשמישו שיקרים הם עליו, **לא מזבין להו אי לאו בדמי יתירי**, והרי זה כמי שמודיע במפורש שמוכר במחיר יותר יקר, שאין בו הונאה.

מתניתין:

משנתנו תבאר, במי נאמרו דיני אונאה הנזכרים במשנה הקודמת:

אחד הלוקח ששילם עבור מקחו יותר מדמיו, **ואחד המוכר** שמכר בפחות מדמיו, **יש להן דין אונאה**. הנזכר לעיל.

שנאמר - "וכי תמכרו ממכר לעמיתך, או קנה מיד עמיתך, אל תונו". הרי הוזכרו בפסוק שניהם - המוכר והלוקח [1412].

וכשם שיש דין **אונאה להדיוט**, שאינו בקיא בסחורה, **כך** יש דין **אונאה לתגר** [סוחר], הבקיא במסחר. ולא אמרינן ודאי הרגיש באונאה ומחל עליה.

ורבי יהודה אומר: אין אונאה לתגר. יבואר בגמרא. [1413]

הלכה נוספת בדיני אונאה:

מי שהוטל עליו, [מי שנתאנה], **ידו על העליונה**. לתבוע כפי רצונו: **רצה אומר לו - תן לי מעותי**, ונבטל את המקח. [אם נתאנה הלוקח], **או, תן לי מה שאניתני**. והמקח קיים. ובגמרא יבואר, כמאן סברה משנתנו.

גמרא:

הגמרא מבארת, מנלן שיש דין אונאה למוכר וללוקח:

מנהני מילי?

דתנו רבנן: נאמר בתורה [ויקרא כה יד] "**וכי תמכרו ממכר לעמיתך, אל תונו** איש את אחיו", **אין לי אלא שנתאנה לוקח, נתאנה מוכר מנין?**

תלמוד לומר "או קנה מיד עמיתך, **אל תונו**".

ואיצטריך למכתב לוקח ואיצטריך למכתב מ וכר.

[1412] אמנם, פשוטו של מקרא אינו מדבר בדין אונאה הרגיל, אלא בקרקעות, שלא יאנה במספר השניסשנותרו עד היובל, וחכמינו פרשוהו לנין אונאה במקח וממכר. והפסוק שלאחריו "במספר שנים", לא קאי על "לא תונו", אלא הוי מילתא באנפי נפשא. משאת אהרן.

[1413] הרמב"ם [מכירה יב ח] פסק כחכמים. ובנמוקי יוסף כתב, שכן דעת הריף. אך יש מהראשונים [תלמיד הרשב"א בשם "יש מגדולי המפרשים", וכן הראב"ן] שפסקו כרבי יהודה, וראייתם מכך שהאמוראים בגמרא טרחו לשאת ולתת בדבריו. ועיין בנתיבות המשפט [רכז ט] לעניין שיערו הזמן שתגר יכול לחזור בו.

דאי כתב רחמנא אזהרת אונאה רק ל**מוכר**, שלא יטעה את הלוקח, הוא אמינא, רק המוכר הוזהר, **משום דקים ליה בזבינתיה**. [יודע ערך סחורתו, בכמה קנה אותה], ובודאי שהטעה את הלוקח במזיד.

אבל לוקח, **דלא קים ליה בזבינתיה**, **אימא לא אזהריה רחמנא ב"לא תונו"** [1414].

וכן להיפך, **אי כתב רחמנא** אזהרת אונאה רק ל**לוקח**, הוא אמינא, רק הלוקח הוזהר, **משום דקא קני**. כלומר - אינו מפסיד כל כך במקח, כיון שעל כל פנים החפץ נמצא בידיו.

דאמרי אינשי - זבנית, **קנית** [1415]. [אם לקחת חפץ המתקיים, הרווחת! כיון שמעותיך לא יתבזבזו בהוצאות שוטפות].

אבל מוכר, **דאבודי קא מוביד** [מעותיו אובדות], **דאמרי אינשי - זבין אוביד** [מכרת חפציך, הפסדת! כיון שמעותיך אובדות בהוצאה] , **אימא לא אזהריה רחמנא ב"לא תונו"**. ומותר לו להעלות את המחיר, כדי לכסות את ההפסד שיגרם לו לאחר מכן [1416].

ולכן: **צריכא**. [הוצרך הכתוב לפרש איסור אונאה למוכר וללוקח].

שנינו "**רבי יהודה אומר אין אונאה לתגר**": הגמרא מבארת את טעמו של רבי יהודה:

וכי **משום שהוא תגר**, **אין לו אונאה**?!

אמר רב נחמן, **אמר רב**: **בתגר ספסר** [סוחר הקונה ומוכר מיד ליד תמיד] **שנו**.

מאי טעמא אין לו אונאה?

כיון **דמידע ידע זבינתיה כמה שויא**, שהרי לא שהה זמן רב בין קנייתה למכירתה, ובודאי אם מכרה בזול **אחולי אחיל גביה**.

[1414] רש"י. והקשה הרש"ש הרי יתכן שהמוכר אינו יודע כמה שוה סחורתו היום, כגון שקנאה לפני זמן מרובה? ולכן מבאר הרש"ש "לוקח קים ליה בזבינתיה, ויודע כמה הרויח בעסק זה. ולכן נאסר באונאה. אך הלוקח, אינו יודע בכמה ימכור את החפץ שקנה. ולכן סלקא דעתך להתיר לו לקנות את החפץ בפחות מדמיו, כדי שלא יפסיד בעתיד.

[1415] לכאורה קשה, מדוע נזקקנו לטעמא ד"זבנית קנית", היה לנו לומר בפשטות - דאי כתב לוקח הוא אמינא שהוא בבל תונו, משום שהמוכר אין בידו את החפץ, ואינו יכול להראותו לתגר או לקרובו, ולא יוודע לו שנתאנה, משום הכי אסור. אבל מוכר ללקוח, דמסתמא יראה לתגר ויתבע את אונאתו, אם לא יראה הוי מחילה מרצונו, וסלקא דעתך שמותר להונותו? ועיין תוס' רע"א על המשניות.

[1416] הקשו הראשונים: לאיזה מוכר יש הפסד במכירתו? ממאי נפשך - אם מדובר במוכר תגר, המוכר לאחד, וחוזר וקונה מאחר, הרי אינו מפסיד כלום במכירה, שהרי משתמש בכסף למסחרו. ואם מדובר במוכר בעל הבית, הרי אין אונאה לבעל הבית [כדלעיל]? הריטב"א תירץ - מדובר בבעל הבית המוכר "צדריתא", [בגדי קנבוס העומדים לימכר, כדלעיל], ובזה יש אונאה לבעל הבית. והקשה על תרוץ זה - דאם כן הוי כתגר, שאינו מפסיד כלום במכירתו. [עיי"ש שתרץ בדוחק]. עוד הביא לתרץ בשם הראב"ד - מדובר בבעל הבית, ואף על פי שאין אונאה לבעל הבית, מכל מקום איסורא איכא. [ועיין לעיל בסוגית אין אונאה לבעל הבית, שנחלקו בזה הראשונים]. ועיין עוד בתוס' הרא"ש, וברשב"א. ובחשק שלמה כתב לתרץ, שמדובר בבעל הבית המוכר מחמת דוחקו. ומוכרח למכור בזול משום כך. ובכהאי גונא, יש אונאה אף לבעל הבית. עיין שם שהאריך.

והאי דזבנא הכי, משום דאתרמיא ליה זבינתא אחריתי. [מצא עיסקא אחרת, ונזקק למעות בדחיפות] [1417].

ואם תאמר, אם כן מדוע חזר לתבוע את האונאה?

צריך לומר - **דהשתא מיהא קא הדר ביה**. אך בשעת המכר, ידע באונאה, ומחל [1418].

אך **רב אשי אמר: מאי אין לתגר אונאה**?

אינו בתורת אונאה! שאפילו פחות מכדי אונאה [שתות] **חוזר**. כיון שחייו תלויים בכך, תקנו לו שיחזור אפילו בפחות מכדי אונאה.

ברם, בברייתא **תניא כוותיה דרב נחמן**: "**רבי יהודה אומר: תגר אין לו אונאה, מפני שהוא בקי**".

ומוכח, דלרבי יהודה אפי בכדי אונאה אינו חוזר. כיון שבקי במקחו, ובודאי מחל בשעת המקח על האונאה. כרב נחמן.

שנינו "**מי שהוטל עליו, ידו על העליונה" וכו**':

ומקשינן: **מני מתניתין** [כדעת מי סברה המשנה]? לכאורה, אין המשנה **לא** כדברי **רבי נתן** [הנזכרים לעיל נ ב] "אונאה פחות משתות נקנה מקח, יתר על שתות בטל מקח, שתות, קנה ומחזיר אונאה".

ולא כדברי **רבי יהודה הנשיא** [שם] - "יד מוכר על העליונה".

ומבארת הגמרא: **דאי רבי נתן - מתניתין קתני "רצה** אומר לו תן לי מעותי", **ובברייתא לא קתני "רצה**.. ", ולעולם בשתות - קנה ומחזיר אונאה.

ואי רבי יהודה הנשיא - מתניתין קתני במקרה שנתאנה הלוקח, שהרי אומר לו "תן לי מעותי". ואילו **בברייתא קתני** "יד **המוכר** על העליונה [1419] ".

[**סימן ז"ב ר"ש**]

אמר רבי אלעזר: אונאה זו [משנתנו זו] **איני יודע מי שנאה**. ואין ההלכה כמותה.

[1417] לכאורה טעם זה אינו אלא בתגר המוכר, ולא בתגר הלוקח. וכן כתבו התוספות ד"ה והתנן. אך עיין ברש"ש - דאיירי נמי בתגר הלוקח. וכשהוא לוקח ביוקר אולי הוא משום דאיתרמי ליה אדם שחפץ לקנות אותו החפץ ויעלהו לו בדמים. והש"ס נקט הטעם על תגר המוכר, והוא הדין בתגר הלוקח מהטעם הנ"ל.

[1418] יש לדון, מאי טעמא דרבנן החולקים על רבי יהודה. האם סברו שגם תגר אינו בקי, ויכול לטעות, או, דאע"ג שהוא בקי אינו מוחל על האונאה? ועיין ברמב"ם [מכירה יב- ח] "כשם שאונאה להדיוט כך אונאה לתגר, אע"פ שהוא בקי", ומבאר המחנה אפרים [אונאה סי' יט]: דעת רבנן, שתגר הגם שיודע שיש כאן אונאה, אינו מוחל, ונאמן לומר שמכר על מנת לתבוע חזרה את האונאה. אך הראב"ן [סימן קו] כתב: "ואפילו רבנן לא פליגי אלא משום דסברי דתגר נמי טעי, ולא אמרינן אחיל".

[1419] יש להקשות, מדוע המוכר יכול לחזור בו מהמקח באונאת שתות, ולכוף את הלוקח להחזיר את החפץ? בשלמא כשנתאנה הלוקח, יכול לומר לו שרצונו בחפץ חשוב יותר, אבל כשנתאנה המוכר, והלוקח רוצה להחזיר לו את דמי אונאתו, למה יוכל לחזור? ועיין בירושלמי [פרק ד הלכה ג] ובפני משה שם.

רבה אמר: לעולם רבי נתן היא. ותני [נגרוס] **נמי בברייתא** בדברי רבי נתן - "**רצה** אומר לו תן לי מעותי, רצה קנה ומחזיר ואנאה" [1420].

רבא אמר: לעולם רבי יהודה הנשיא היא. ומאי דשייר במתניתין, קא מפרש בברייתא. ולכן, במשנה מדובר כשנתאנה הלוקח, ולכן יד הלוקח על העליונה, ובברייתא מדובר כשנתאנה המוכר, ולכן ידו על העליונה.

אמר רב אשי דיקא נמי כדברי רבא, **דקתני** - "מי שהוטל עליו ידו על העליונה", ומשמע, **אחד הלוקח ואחד המוכר**, ואילו לאחר מכן **מפרש ליה** רק באופן שהאונאה **ללוקח**.

שמע מינה שיוריה שייריה למוכר, כרבא [1421]. ומסקינן: אכן **שמע מינה** כרבא.

איתמר [נאמרה מימרא בבית המדרש]: **האומר לחבירו "על מנת שאין לך עלי אונאה** אמכור לך חפץ זה" [1422], ונמצאה אונאה במקח.

רב אמר: יש לו עליו דין **אונאה** [1423].

ושמואל אמר: אין לו עליו דין **אונאה.**

והוינן בה: **לימא רב דאמר** יש לו אונאה, סבר **כרבי מאיר** המובא להלן.

ושמואל דאמר אין לו אונאה, סבר **כרבי יהודה. דתניא - האומר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה", הרי זו מקודשת, ותנאו בטל. דברי רבי מאיר.**

וסבר - כל המתנה על מה שכתוב בתורה, תנאו בטל. אפילו בדבר שבממון [1424].

[1420] כתב הריטב"א "ואם תאמר אם כן מאי איכא בין רבי נתן לרבי יהודה? זו כבר פירשה רש"י, דבמוכר ולוקח פליגי. פירוש לפירושו, דלרבי נתן לא שני ליה בין לוקח ומוכר, אבל לרבי יהודה הנשיא דוקא נתאנה מוכר ידו על העליונה". ועיין עוד בשיטמ"ק בשם הריצב"ש.

[1421] לכאורה קשה, מה דיוקא הוא זה, דילמא אדרבא לא הזכירו במשנה דין מוכר, ללמדינו שאין ידו על העליונה? ועיין פני יהושע.

[1422] תנאי זה אינו כשאר תנאים. דשאר תנאים - המעשה תלוי בתנאי, ואם לא יתקיים התנאי, יתבטל המעשה, אך כאן אף אם ימצא במקח אונאה, לא יתבטל המקח. אלא כוונתו למכור בענין שלא יהיה ללוקח עליו דין אונאה. והלוקח שנתרצה - שייר זכות זו. ומכל מקום שייך בתנאי זה דין "מתנה על מה שכתוב בתורה". נתיבות המשפט [ריב-ד]. ועיין שם עוד, דלכן אין צריך בתנאי זה את כל משפטי התנאים, כגון תנאי כפול, ותנאי קודם למעשה, וכיו"ב. אך דעת התוספות בכתובות [נו א], ווהרמב"ן הרשב"א והר"ן בסוגיין - דבעינן תנאי כפול, וכל שאר משפטי התנאים. [וכגון שיאמר - "אם לא יחולו דיני אונאה הריני מוכר, ואם לאו איני מוכר]. ועיין בחידושי הגרי"ז [ריש הלכות נזירות], דבלי הלכות תנאים אי אפשר לעשות מעשה, ולשייר בו איזה דבר. ולכן בעינן תנאי כפול ושאר משפטי התנאי, כדי שנוכל לפעול קנין עם שיור.

[1423] אף על פי שהלוקח לוקחו מרצונו, מכל מקום לא נפיק מידי איסור אונאה. שכיון שאינו מוצא לקנות אלא ממנו, על כרחו נותן לו כל מה שיתבע ממנו. גליוני הש"ס, בשם התשב"ץ. ועיין עוד בנתיבות המשפט [רכז-יג].

[1424] ומבאר הרמב"ן [בבא בתרא קכו א] כיון שכשמתנה ואומר "על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה", אין התנאי שתמחול לו על דברים אלו. אלא התנה על עיקר דין "שאר וכסות" שלא יחול כאן. וזה הוי "מתנה על מה שכתוב בתורה". אמנם אם יאמר "על מנת שתמחלי לי שאר כסות ועונה", תנאו קיים. אך רבי יהודה סבר

רבי יהודה אומר: בדבר שבממון כגון בשאר וכסות, **תנאו קיים**. שהרי מחל על אותו ממון. אבל עונה שהיא צער הגוף - לא ניתנה למחילה [1425].

ולכאורה דמי לנדון דידן, שהתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון.

ודחינן: **אמר לך רב, אנא דאמרי** "יש לו עליו אונאה", **אפילו לדעת רבי יהודה** שבדבר שבמון תנאו קיים, כאן יודה לדברי.

כיון **שעד כאן לא קאמר רבי יהודה התם, אלא** במתנה עם האשה קודם הנישואין, **דידעה** שלא תוכל לתובעו שאר וכסות, **וקא מחלה** [1426].

דף נא:

אבל הכא, מי ידע הלוקח שיש במקח אונאה, **דמחיל**?!, ולכן תנאו בטל [1427].

ושמואל אמר, אנא דאמרי "אין לו עליו אונאה", **אפילו לדעת רבי מאיר**, שהמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו בטל, כאן יודה לדברי, שתנאו קיים.

דעד כאן לא קאמר רבי מאיר התם, תנאו בטל, **אלא** משום **דודאי קא עקר**. [ודאי עבר על מה שכתוב בתורה].

אבל הכא, שהתנה "על מנת שאין לך עלי אונאה", **מי יימר דקא עקר מידי** [שמא תמצא בו אונאה, ונמצא שלא נעקר דין התורה]? [1428].

שבדבר שבממון, אין כונת התורה לחייבו אלא ברצונו של זה. ולכן אם ימחול - מהני. ועיין עוד בקצות החושן [רט סוס"ק יא].

[1425] רש"י. וברשב"ם [בבא בתרא קכו ב] כתב טעם נוסף, משום דהוי מצוה. ומשמע, דבמצוה אין מועילה מחילה אפילו בדבר שבממון. וכן כתב הרמב"ם [אישות פרק ו הל' י] - שהתנאי אינו מועיל לענין חיוב עונה. אך דעת הריטב"א [קידושין יט ב] בשם הירושלמי דמהני תנאי אף לענין עונה, כיון שהיא הנאת הגוף, וכממון דמי. ועיין במל"מ [אישות ו י] שבאר בדעת רש"י, שאין התנאי מועיל לעונה, כיון שמסתמא אינה מוחלת לו על זה. אמנם, אם תמחול לו בהדיא, שפיר דמי. וכן כתב במהדו"ק של רש"י [הובא בשיטמ"ק כתובות נו א] - "אבל צער הגוף כגון עונה, לא מחלה ליה". ועיין עוד בלחם משנה [אישות טו- א].

[1426] צריך באור, אי ידעה ומחלה, מאי טעמא דרבי מאיר החולק, וסובר שלא מועיל התנאי, הרי מחלה להדיא? הקצות החושן [רט -יא] הביא בשם הרשב"א דאם אמר "על מנת שתמחלי לי", לכולי עלמא מהני, ואם אמר "על מנת שאין דין שאר וכסות" לכולי עלמא לא מהני, ונחלקו כשאמר סתמא. לדעת רבי יהודה - סתמא כאילו אמר "על מנת שתמחלי לי", ולכן מהני. ולרבי מאיר סתמא כאילו אמר "על מנת שאין דין שאר וכסות", ולכן לא מהני. ובדעת הרמב"ן הוכיח הקצות החושן, דאפילו אם יאמר "על מנת שאין דין שאר וכסות", נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה. ולדעת הרמב"ן לכאורה קשה מגמרא דידן, דמשמע שטעמו של רבי יהודה משום מחילה, ולא משום דמהני תנאי על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון? ומבאר הקצות החושן, שהאשה מוחלת על עצם החיוב של התורה. משום שהתורה לא חייבתו אלא ברצונה של האשה.

[1427] יש לדון בסברת "לא ידע דמחיל", הרמב"ן [כתובות פד א] כתב - שאין זה מדין "מתנה על מה שכתוב בתורה", אלא אפילו בדבר הרשות כיוצא בתנאי זה - בטל הוא. דטעמא משום דלא גמר ומחיל. והוי כשאר כל המוכרים שאונאתם בטעות ולא הוי מחילה. אך הריטב"א כתב שהטעם משום מתנה על מה שכתוב בתורה. ובעלמא מהני בדבר שבממון, משום דידע ומחיל. וכאן לא ידע ומחיל. ועיין עוד בברכת שמואל [בבא מציעא סי' מב אות ו].

[1428] כלומר, אם אינו סותר את התורה באופן מוחלט, לא חשיב כמתנה על מה שכתוב בתורה. ולכאורה קשה, הרי בסופו של דבר התברר למפרע שנעקר דין תורה, ומה אכפת לן במה שבשעת התנאי לא היה מבורר? והוכיח מכאן הגרי"ז [הובא בברכת שמואל לח -ב] שהטעם ש"מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל", אינו משום שאי

אמר רב ענן: **לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל**, [שמואל מסר לי פירוש לדבריו]: **האומר לחבירו "על מנת שאין לך עלי אונאה", אין לו עליו אונאה**. כמבואר לעיל - שהמתנה על מה שכתוב בתורה בכהאי גוונא, תנאו קיים, ד"מי יימר דעקר".

ברם, אם יאמר לו "**על מנת שאין בו אונאה**", ונמצאה בו אונאה, **הרי יש בו או נאה**. כיון שאין במשמעות לשון זו שמחל לו על תביעת האונאה, אלא שבמציאות אין כאן אונאה, והרי נמצאה בו אונאה [1429].

הגמרא חוזרת לדון בדברי רב ושמואל, האם מחלוקתם תלויה במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה: ומקשינן: **מיתיבי**, שנינו בתוספתא: **הנושא והנותן באמנה**, [דהיינו, אמר לחברו, מכור לי חפץ זה בכמה שתמצא, ותן לי דמיו לזמן פלוני. והנני סומך עליך, ונתן לו שכר טירחתו [1430]], וכן **האומר לחבירו "על מנת שאין לך עלי אונאה** אמכור לך חפץ זה", **אין לו עליו** דין **אונאה**. עד כאן התוספתא [1431].

והנה, **לדעת רב דאמר** לעיל - "**אנא דאמרי** יש לו עליו אונאה, **אפילו לרבי יהודה**", **הא מני** [כדעת מי סברה התוספתא הנ"ל]?

הלא לפי דבריו, ליתי מאן דפליג שאם אמר "על מנת שאין לך עלי אונאה", תנאו בטל?

אמר אביי: **מחוורתא** [מוכח מכח קושיא זו], **דרב שאמר** תנאו בטל, סבר **כרבי מאיר**, **ושמואל דאמר** תנאו קיים סבר **כרבי יהודה** [1432].

ורב יעמיד את התוספתא הנ"ל כדעת רבי יהודה.

אפשר לתנאי לחול נגד דין תורה, אלא משום שאין רשות לפעול תנאי נגד התורה, וכיון שאינו רשאי לעשות תנאי כזה התנאי בטל. ולכן - היכא שאין ודאות שהתנאי יחול נגד דין התורה, מותר לעשותו. והתנאי קיים.

[1429] ומלבד דין אונאה, יש כאן גם מקח טעות, שהרי הבטיח לו שאין בו אונאה, ונמצאה בו אונאה. ואם רצה לחזור בו, יכול לחזור בו. רש"י. ובדעת רש"י כתב הב"ח [רכז- כד], דאפילו בפחות משתות חוזר. אך עיין בנתיבות המשפט [שם סקי"ד] שהוכיח מדברי הסמ"ע שרק בשתות יכול לחזור. כיון דבפחות משתות אין עליה שם אונאה כלל. [ועיין עוד במחנה אפרים דיני אונאה סימן יז]. ורבינו שמואל פירש - ש"על מנת שאין בו אונאה", משמע שלא יחול איסור לא תונו על המקח, והרי על כרחו הוא חל. ולהכי יש בו אונאה. וברמב"ן כתב שלדברי רב ענן, שמואל ודאי לא סבר כרבי מאיר. דאי נימא כרבי מאיר, והכא "מי יימר דעקר" כדלעיל, אם כן אפילו אם יאמר "על מנת שאין בו אונאה" תנאו קיים, ד"מי יימר דעקר".

[1430] נחלקו הראשונים, כיצד שייכת אונאה במקרה זה: רש"י פירש - אם מכר השליח בפחות מדמיו אין למשלח טענת אונאה לומר "מכרת בפחות מדמיה, שלם לי את ההפרש". וגם אם מכרו יותר על דמיו - אין השליח יכול לומר "קח את דמיה, והיתרה שלי". כיון שאינו אלא שלוחו. והקשו עליו התוספות מה שייך בזה לשון אונאה, הרי אין כאן שום רמאות, ולכל היותר יש כאן גרמת הפסד בעלמא? ולכן פרשו "נושא ונותן באמנה" - שמאמינו בכמה קנה, ונותן לו כך ומעט יותר. ואחר כך התברר שהמחיר שהשליח קנה היה יותר ממחיר השוק. ובכהאי גוונא אין לו אונאה. כיון שאדעתא דהכי קנה ממנו, ביודעו שאינו משלם לו את מחיר השוק אלא כפי שקנה ומעט יותר. ועיין עוד ברמב"ם [מכירה יג- ה] ובמגיד משנה שם. ובטור [רכז] והב"ח ובית יוסף שם.

[1431] בגמרא משמע דב"נושא ונותן באמנה" לכולי עלמא אין לו אונאה. ואף לדעת רב שלא מועיל תנאי, הכא מהני. והקשה הנתיבות המשפט [רכז-יט] הרי "הנושא ונותן באמנה" הוי כאילו אמר לו "הריני סומך עליך שאין אונאה", ומאי שנא מכל תנאי? ועיין שם במה שתירץ. ובמחנה אפרים [אונאה סי' טז].

[1432] צריך באור, בשלמא רב, הוכרחנו להעמידו כרבי מאיר, אך מנלן דשמואל כרבי יהודה, דילמא סבר אף כרבי מאיר, והתם שאני, ד"מי יימר דעקר", כדלעיל, משא"כ הכא דודאי עקר? ועיין ברמב"ן, דרבא סבר כרב ענן הנזכר

רבא אמר: לא קשיא. כאן בסתם. כלומר - אמר לו "על מנת שאין לך עלי אונאה", ולא אמר בפירוש שיש בחפץ זה אונאה, ובכהאי גוונא, לדעת רב אף רבי יהודה מודה שתנאו בטל. כיון ש"לא ידע דמחיל".

כאן [בתוספתא מדובר] **במפרש**. כלומר - אמר לו "חפץ זה יש בו אונאה, והריני מוכרו לך על מנת שאין לך אונאה" [1433].

ובכהאי גונא סבר רבי יהודה - תנאו קיים. כמו ב"על מנת שאין לך עלי שאר וכסות".

וכמו **דתניא** בברייתא: **במה דברים אמורים** שיש להם אונאה זה על זה, אם מכר לו **בסתם, אבל במפרש מוכר**, כגון **שאמר ללוקח - "חפץ זה שאני מוכר לך במאתים, יודע אני בו שאינו שוה אלא מנה** [1434], והריני מוכרו לך **על מנת שאין לך עלי אונאה", אין לו עליו אונאה** [1435].

וכן לוקח שאמר למוכר, "חפץ זה שאני לוקח ממך במנה, יודע אני בו ששוה מאתים, והריני לוקחו על מנת שאין לך עלי אונאה", אין לו עליו אונאה. אגב שהזכרנו לעיל דין "נושא ונותן באמנה", הובא כאן דין נוסף בענין זה:

תנו רבנן: הנושא והנותן באמנה, הרי זה לא יחשב את הרע באמנה, ואת היפה בשוה. כגון - מי שהיה לו שני סוגי יינות, האחד - יין משובח שיש עליו קופצים, והשני - יין רע שאינו נמכר אלא בחנות אט אט.

ובא לתת לאחד את היין הרע שימכרהו באמנה, כדלעיל, ואמר לו - הרי לך יין יפה בשוויו, על מנת שתמכור לי את היין הרע בחנות כפי שתוכל. ולכשימכר, תן לי מעות שניהם.

וזה יהיה שכרך בעד עמלך - שתשאיר בידך דמי היין היפה עד שתמכור את היין הרע. דהיינו - שכר המתנת מעות. והוי כריבית ואסור [1436].

לעיל, ולשיטתו, אין להעמיד את דברי שמואל כרבי מאיר. כמו שבארנו שם. עיין שם. ברם, הריטב"א כתב, דאין הכי נמי, אין הכרח להעמיד את דברי שמואל כרבי יהודה, והוא הדין אפשר להעמידו כרבי מאיר, וכדלעיל.

[1433] רש"י. ומשמע בדבריו, שאינו צריך לפרש לו כמה אונאה יש בחפץ, אלא סגי שידע שיש בו אונאה. [ועיין שער המלך פרק יא ממכירה הל' טז]. אך דעת הרמב"ם [פיג' ממכירה הלכה ג-ד], שצריך לפרש לו גם את שיעור ההונאה. ועיין מחנה אפרים [דיני אונאה סי' יד] דכל היכא שלא פירש את סכום האונאה לא גמר בדעתו למחול, ובדעתו לשוב ולתבוע את אונאתו. ובשער המלך [שם] כתב שהרמב"ם לשיטתו שאין אדם מקנה דבר שאינו קצוב. והכא נמי אינו מוחל על דבר שאינו קצוב, ואם לא יפרש אונאתו הוי דבר שאינו קצוב.

[1434] עיין בפתחי תשובה [רכז טז] שהסתפק מה הדין אם נמצא החפץ שוה תשעים ותשעה, במקום מאה, האם שייך באותו זדינר דין אונאה או לא. עיין שם.

[1435] ועל כרחך ברייתא זו כרבי יהודה, דלרבי מאיר- אפילו במפרש לא מהני, דהא "על מנת אין לך עלי שאר כסות ועונה" מפרש הוא. ובכל זאת סבר רבי מאיר דלא מהני. והקשו הראשונים: אם כן קשיא מברייתא זו על דברי שמואל, דמוכח שבסתם תנאו בטל, אף לדעת רבי יהודה? ומבאר הריטב"א, שמואל יבאר את הברייתא "סתם" היינו בלא תנאי, ו"מפרש" היינו בתנאי. ועיין עוד ברמב"ן, ובחידושי הר"ן.

[1436] רש"י. ועיין בתוספות שפרשו בענין אחר. ובבאור דבריהם עיין בתוס' הרא"ש וברש"ש.

אלא, **או** יתן לו **זה וזה באמנה**, **או זה וזה בשוה**.

ואם נתן לו באמנה, כשיבואו לחשב את שכרו **נותן לו שכר כתף**, [סבל המוליכו מביתו לחנות], ואם היה צריך גמל, נותן לו גם **שכר גמל**, **ושכר פונדק**.

אך **שכר עצמו אינו נוטל**, **שכבר נתן לו שכרו משלם**.

ומקשינן: **שכרו משלם מהיכא קא יהיב ליה** [היכן נתן לו]?

אמר רב פפא בצדרויי, [מוכר בגדי קנבוס] ששכרם קבוע - **דיהבי** להם בשכר טרחת מכירתם **ארבע** פרוטות **למאה**.

מתניתין:

כשם שיש דין אונאה במחיר הסחורה, כך יש דין אונאה אף במטבעות [1437]. שכן מטבע היוצא בשוק נשחק מחמת השימוש בו, ונחסר ממשקלו. משנתנו באה ללמד מהו שיעור האונאה במטבעות.

כמה תהא הסלע חסירה ממשקלה, **ולא יהא בה** דין **אונאה**?

רבי מאיר אומר: אם חסרים בה **ארבע איסרות** לסלע, **איסר לדינר**. דהיינו - 1/24. שהסלע, ארבעה דינרים, והדינר 24 איסרים [1438].

ורבי יהודה אומר: **ארבע פונדיונות** לסלע, **פונדיון לדינר**. דהיינו - 1/12. שהדינר שוה שש מעות כסף, והמעה - שני פונדיונים.

[1437] כתב הטור [רכז] - "ואף במטבע יש בו אונאה", וכתב ע"ז הסמ"ע [סקכ"ו] - "קא משמע לן בזה, דאע"ג ד"כי תמכרו ממכר" כתיב, ומטבע אין בו מקח וממכר כל כך, קמ"ל".

[1438] הקשו התוספות - והרי אמר רבא [לקמן נו ב] - "כל דבר שבמדה במנין ובמשקל אפילו פחות מכדי אונאה - חוזר", ומדוע כאן אינו חוזר אלא בשיעור אונאה? ותרצו - דהכא בתורת מטבע נתן לו ולא בתורת משקל. ולהכי אינו חוזר אלא בשיעור אונאה. והרמב"ם בפירוש המשניות תרץ - משנתנו עוסקת במקומות שאין דרכם להקפיד על חסרון המטבעות, ורק אנשים קמצנים נמנעים מלקבלם. אבל במקום שנמנעים מלקבלם - חיב להחזיר לו את החיסרון. והנה, בגוף הדין ד"כל דבר שבמדה ובמנין ובמשקל", נחלקו הראשונים: דעת רש"י והתוס' [לקמן שם] - שהמקח בטל לגמרי. אך דעת הר"י מיגאש [ב"ב צ א] - שאין הממקח מתבטל, אלא צריך להחזיר את האונאה אף בפחות משתות. ועיין לקמן בסוגיא זו במה שנעיר בזה.

[1439] לכאורה קשה ממשנתנו לדעת רב הנזכרת לעיל [מט ב], ד"שתות מקח שנינו", ולא שתות מעות. דהכא לדעת רבי שמעון - אם מכר סלע שוה כ' בכד', הוי אונאה, ואילו לדעת רב הוי ביטול מקח, כיון דהוי שוה ה' בו'? ואף לדעת שמואל שם, ד"שתות מעות שנינו" קשה, דאף הוא מודה שגם "שתות מקח" הוי אונאה, ואילו הכא, אם נתן לו דינר חסר ב' פונדיונים פחות פרוטה, הוי מחילה, אף על גב דעדיין הוי שתות מקח? ותרצו התוספות: כאן מדובר שמכר לו טלית שוה כד' מעות, בסלע, ונתן לו סלע חסר ארבע מעות, דהיינו שתות מקח. [ועיין מהרש"א]. והקשו עליו הראשונים - אם כן הוי טעות של המוכר, ומוכר לעולם חוזר, ומדוע שנינו במשנה שחוזר עד כדי שיראה לשולחני? ותרצו - דוקא כשמכר סחורה אמרינן שיכול לחזור לעולם, כיון שהסחורה אינה בידו, ואינו יכול להראותה. אך כאן - שקיבל מטבע חסירה לידיו, הרי יכול להראותה למומחה. ולכן אונאתו עד כדי שיראה לתגר או לשולחני. תוס' רבינו פרץ, והריטב"א.

דף נב.

ורבי שמעון אומר: שמונה פונדיונות לסלע, **שני פונדיונים לדינר** [1440]. דהיינו - שתות [1439], כשיעור האונאה במקח.

ובגמרא יבואר מאי שנא דין אונאה במעות מדין אונאה במקח.

עד מתי מותר להחזיר את האונאה במעות?

בכרכים, עד כדי שיראה לשולחני.

בכפרים שאין בהם שולחני - **עד ערבי שבתות**. כשבא להוציאה עבור צרכי שבת, אז ידע אם יקבלוה ממנו או לא [1441].

ואם היה הנותן **מכירה** שהיא אותה סלע שנתן לו, **אפילו לאחר שנים עשר חדש מקבלה הימנו** [1442]. ובגמרא יבואר שאינו חייב לקבלה מן הדין, אלא מידת חסידות היא.

ואם אינו רוצה לקבלה ממנו - **אין לו עליו אלא תרעומת** [1443].

ונותנה למעשר שני, כלומר - מותר לפדות באותה סלע החסירה כדי שיעור אונאה, פירות של מעשר שני, בשיעור סלע יפה.

ואינו חושש שמא דינה כמטבע שנפחת צורתו. כיון **ש**מי שאינו מקבלה בשוויה בתורת מטבע **אינו אלא נפש רעה**. [קמצן וצר עין].

גמרא:

במשנתנו שנינו - "כמה תהא הסלע חסרה ולא יהא בה אונאה". משמע - שהשיעורים שנאמרו במשנה אינם נחשבים כאונאה, עד שיותיר עליהם משהו.

ורמינהי, [הקשתה הגמרא מהברייתא] - "**עד כמה תהא הסלע חסירה, ויהיה בה אונאה**".

משמע להיפך, שאם נחסרה כשיעור הנזכר במשנה, יש בה דין אונאה?

[1440] הקשו התוספות, מדוע לא אמר "מעה לדינר", שהרי הדינר שוה שש מעות? ותרצו - כיון שרבי יהודה נקט "פונדיון", אמר הוא - שני פונדיונים. ובתוספות הרא"ש כתב - שהפונדיון היה המטבע הרגיל אצלם.

[1441] רש"י, ועיין רש"ש. ובסמ"ע [רכז-ל] הקשה - התינח עני, שאין לו מטבעות אחרים, ודאי יוציאה לכבוד שבת, אבל עשיר שיש לו מטבעות רבים, שמא לא יוציאה? ובאר - גם עשיר דרכו להוציא מיד את המטבעות המסופקות ושומר בידיו את הטובות.

[1442] יש לדון, האם גם בתוך זמן האונאה [כגון לפני ערב שבת] צריך שיכיר את המטבע, ומה הדין אם אינו מכירה, וטוען - שמא לא זו המטבע שנתתי לך? יש שכתבו [פנים מאירות ח"א סי' ס] - דבתוך הזמן, אף אם אינו מכירה חייב להחזיר לו. כיון שהלה טוען ברי, והוא שמא, הוי כ"איני יודע אם פרעתיך", ובזה - ברי עדיף. ורק לאחר הזמן, דהוי ממידת חסידות, נחתינן חד דרגא, לומר שאינו מקבלה אלא אם מכירה. אך דעת הט"ז [רכז] - דאף בתוך הזמן אינו חייב להחזיר, אלא אם מכירה. אבל באינו יודע פטור. וס"ל דהוי כ"איני יודע אם נתחייבתי". וכן דעת הרמב"ם. עיי"ש בט"ז באורך, ובסימן ע"ה בסופו.

[1443] לדעת הרמב"ם [מכירה יב- יב] - אם אין הסלע יוצאת בהוצאה כלל, חייב להחזיר לו אפילו אחר שנים עשר חודש מעיקר הדין. ורק במקרה שהסלע יוצאת על ידי הדחק, אינו חייב מעיקר הדין אלא ממידת חסידות. [ועיין במגיד משנה שם]. ובדעת הטור [רכז] נחלקו הפוסקים [ב"ח ט"ז פרישה, וסמ"ע] אי סבר כרהמב"ם. עיין שם.

אמר רב פפא, לא קשיא.
לעולם, יש לומר שאם חסרה כשיעור הנזכר במשנה, הויא אונאה.
ותנא דידן קא חשיב ממטה למעלה. שאין אונאה עד השיעור, ולא עד בכלל.
ותנא ברא [תנא חיצוני, ששנה את הברייתא] - **קא חשיב מלמעלה למטה**. דהוי אונאה עד השיעור הנזכר, ועד בכלל [1444].
הנה בדין אונאה האמור במקח לא מצינו מחלוקת, ולכולי עלמא שיעורו בשתות. ואילו בדין אונאה האמור במטבע, נחלקו בכמה הוי אונאה.
ומקשינן: **מאי שנא ב**דין אונאה ד**סלע**, **דפליגי** בו בכמה הוי אונאה, **ומאי שנא בטלית** [דין אונאה האמור במקח וממכר] **דלא פליגי**?
אמר רבא: אכן נחלקו גם בטלית. אך **מאן דתנא בטלית**, שיעור אונאה בשתות, **רבי שמעון היא**. הנזכר במשנתנו, דשיעור אונאה במטבע אף הוא בשתות [1445].
ואמנם התנאים החולקים עליו במשנה לענין מטבע, חלקו עליו גם לענין טלית.
אך **אביי אמר**: ב**טלית** לכולי עלמא שיעור האונאה בשתות. כיון ש**עד שתות מחיל איניש**. **דאמרי אינשי, עשיק - לגביך**. [בגדים לגופך קנה אפילו ביוקר] **ושוי - לכרסיך** [מזון לאכילה - קנה בשויו] [1447] [1446].
ולכן אינו מקפיד אם קנה ביוקר, עד שתות.
אבל **סלע** [אם נתאנה במטבע], מקפיד אף בפחות משתות. **כיון דלא סגי ליה** [כיון שאינו יכול להשתמש במטבע פגומה זו] **לא מחיל** [1448].
הגמרא דנה בגוף הדינים שנשנו במשנתנו:
גופא. שנינו בתוספתא בענין זה: **עד כמה תהא הסלע חסירה ויהא בה אונאה**?
רבי מאיר אומר: **ארבעה איסרות** לסלע, **איסר לדינר**.
רבי יהודה אומר: **ארבעה פונדיונות** לסלע, **פונדיון לדינר**.

[1444] לכאורה קשה, דהא עיקר התרוץ הוא דאמרינן - "עד ועד בכלל", והעיקר חסר מן הספר? ועיין מהר"ם שיף, וברש"ש.
[1445] לדברי רבא נמצא, דסתמא דמתניתין בטלית, כרבי שמעון. וכתב הרי"ף, כיון דקיימא לן הלכתא כרבא, אם כן אף כאן יש לפסוק כדעת רבי שמעון, דסתמא דמתניתין כוותיה. אך דעת הרא"ש, דגרסינן הכא "רבה", ולא "רבא. כיון שלא מצינו בשום מקום שקבע רב אשי דברי רבא לפני אביי. וכיון דגרסינן רבה, אם כן הלכה כאביי, דבתראה הוא.
[1446] הקשו תוספות: התינח נתאנה לוקח, נתאנה מוכר, מאי איכא למימר? ועוד קשה, התינח נתאנה בכסות, נתאנה בפירות מאי איכא למימר? וי שלומר, דלא פלוג רבנן. ועוד, עיקר הטעם הוא משום ד"סלע כיון דלא סגי ליה, לא מחיל" כדלקמן. אבל שאר דברים - כיון שראויים הם לגופם, מחלו עד שתות.
[1447] במסכת עבודה זרה [לדב] כתב רש"י "שוי - לשון זול".
[1448] הקשה ה"בית אהרן", אם כן במה נחלקו התנאים? וכי נחלקו במציאות מתי הסלע אינה יוצאת בהוצאה? ותירץ - לכולי עלמא אין הסלע יוצאת רק כשנפחת שתות, ונחלקו - האם גם בפחות משתות אינו מוחל שמא יתמעט עוד ויגיע לשתות.

רבי שמעון אומר: שמונה פונדיונות לסלע, **שני פונדיון לדינר**.
יתר על כן, [לקמן יתבאר] **מוכרה בשויה**.[1449]
עד כמה תיפחת ויהא רשאי לקיימה, ולא נחוש שמא ישתמשו בסלע זה על מנת לרמות בו?
בסלע שנפחת והולך, מותר לקיימו **עד** שהגיע לשיעור **שקל** [חצי סלע]. ואין חשש שמא ירמו בו, כיון שהפחת ניכר בו.
אך אם פחת יותר משקל, אסור לקיימו. כיון שאין הפחת שלו ניכר לגבי שקל [שהרי רחב הוא כסלע, ונראה לעין כאילו שוקל לפחות כשקל]. ויבואו לסחור בו בתורת שקל.
ובדינר שנפחת והולך מותר לקיימו **עד רובע**. [לקמן יבואר השיעור המדוייק].
פחות מכן איסר, אסור. [לקמן יבואר].
ובמטבעות אלו שאסרו לקיימם, **הרי זה לא ימכרנה, לא לתגר, ולא לחרם** [שודד] , **ולא להרג** [רוצח] , **מפני שמרמין בה את אחרים**. וכופים אותם לקבלה כמטבע מעולה.[1450]
אלא יקבנה, ויתלנה כסגולה **בצואר בנו או בצואר בתו**. עד כאן דברי התוספתא.
והגמרא חוזרת לבאר דברי התוספתא, קטע אחר קטע:
אמר מר "בסלע עד שקל [1451] **, בדינר עד רובע"**.
מבארת הגמרא: **מאי שנא בסלע** שחסרונו מותר רק **עד שקל** [דהיינו מחצית מערכו], **ומאי שנא בדינר** שחסרונו מותר **עד רובע** מערכו?
אמר אביי, מאי רובע דקתני גבי דינר - **נמי רובע שקל**. דהינו מחצית הדינר.
אמר רבא, דיקא נמי כדברי אביי, שאין הכוונה לרובע דינר, אלא לרובע שקל - **דקא תני "רובע", ולא קתני "רביע"**. **שמע מינה**.
ומקשינן: **למה ליה למתלייה לשיעור** חסרון **דינר ברובע שקל**? היה לנו לומר בפשטות - בדינר עד מחציתו?
ומשנינן: **מלתא אגב אורחיה קא משמע לן, דאיכא דינר דאתי משקל**. כלומר - יש דינר הנוצר ממטבע של שקל שנחסר עד כדי דינר. ודינר זה מותר לקיימו.

[1449] רש"י כתב "מוכרה בשויה - בסלע יפה". כיון שלא פחתה כדי אונאה, מותר למוכרה בדמי סלע מעולה. אך דעת הראב"ד שגם אם לא נחסרה בכדי אונאה, אסור לרמות בה לכתחילה. ובפני יהושע באר דעת רש"י דהא דאסור לרמות לכתחילה בפחות משתות, הני מילי במקח של מטלטלין, שהלוקח מביאו לביתו להשתמש בו. אבל במטבע שנפחתה בפות משתות, כיון שעומדת להוצאה, ויכול להוציאה כמטבע רגילה, אין כאן שום הפסד. ולכן מותר להוציאה לכתחילה.
[1450] אך לאדם אחר מותר למוכרה על מנת שיתלנה בצואר בנו וביתו. הראשונים.
[1451] ואף אם פחתה משקל מעט, פחות מכדי אונאה, יקוץ, כדלקמן, ואסור לקיימה כשקל. כיון דהוי שקל הבא מסלע, ובכדי אונאה ופחות ממנה נמי שכיח טעותא, ואין אדם מכיר בחסרונה אלא בקי הרבה. הראב"ד. אך הרשב"א כתב: בסלע עד שקל - ומסתבר לי דעד שקל ואונאתו קאמר. דמאי שנא שקל הבא מסלע ודינר הבא משקל, משקל ודינר רמעיקרא דמותר לקיימם ולהוציאם בשווים עד כדי אונאתן".

ומסייע ליה לדברי רבי אמי, דאמר רבי אמי: דינר הבא משקל מותר לקיימו, ולהשתמש בו כדינר.

אך **דינר הבא מסלע** שנחסר עד כדי דינר, **אסור לקיימו**. כיון שהסלע היא מטבע עבה, יבואו לטעות בדינר זה ולהשתמש בו כשקל [1452].

עוד שנינו בברייתא: "**פחות מכן איסר, אסו ר**": מבארת הגמרא: **מאי קאמר** [1453]?

אמר אביי, הכי קאמר: אם **פחתה הסלע יותר מכדי אונאה באיסר, אסור** להשתמש בה כסלע יפה.

אמר ליה רבא: אי הכי, [שפחתה יותר מכדי אונאה] מדוע צריכה לפחות יותר באיסר, הא **אפילו** אם פחתה **במשהו נמי** אסור להשתמש בה כסלע יפה [1454]?

אלא אמר רבא: כונת הברייתא לומר - אם **פחתה הסלע איסר לדינר**, [1: 24, כרבי מאיר], **אסור** להוציאה, דהוי אונאה.

וסתמא דברייתא, **כרבי מאיר. תנן התם** במסכת כלים: **סלע שנפסלה, והתקינה** [1455] **שיהא שוקל בה משקלות** [1456] , **טמאה**. כלומר, מקבלת טומאה ככלי. שהרי עשאה **כלי** [1457].

עד כמה תיפחת ויהא רשאי לקיימה?

[1452] כתב הנמוקי יוסף - "ומדלא אסר רבי אמי אלא סלע שפחת עד דינר, משמע שאם יותר מדינר אע"פ שפיחת יותר ממחצה יקיים. ובהא לית הלכתא כוותיה, שהרי הברייתא קתני שאין רשאי לקיימה אלא דוקא כשעמדה על מחצה, כגון בסלע עד שקל, ובדינר עד רובע". ועיין עוד במהר"ם שיף.

[1453] רש"י פירש, "מאי איריא איסר, אפילו משהו נמי? דהא אמר - בסלע עד שקל ותו לא". וסבר בשיטת האב"ד הנזכרת לעיל, דאם פחת מעט, אפילו בפחות מכדי אונאה, אסור לקיימה. [ועיין במהרש"א דאפילו אותו משהו אינו שוה פרוטה, אסור. משום דבקל יבא לידי שיעור פרוטה]. אמנם להרשב"א ד"עד שקל ואנאתו קאמר", קושית הגמרא - מאי קאמר, מדוע בשיעור איסר הוי אונאה, הרי ליכא מאן דאמר ששיעור האונאה בשקל הוא איסר?. ועיין עוד, בנמוקי יוסף, ובמהרש"א ומהר"ם שיף.

[1454] הקשו התוספות, לדעת רש"י, ש"יתר על כן מוכרה בשויה" פירושו - מותר לו למוכרה כסלע יפה, כדלעיל, אם כן, אף אם לא חיסר משהו יתר על כדי אונאה, אלא בשיעור אנאה מדוייק, אסור לו למוכרה כסלע יפה, ומדוע נזקק רבא לומר שתפחות במשהו? ותרצו, דמיירי אפילו אם דעתו להחזיר את האונאה, אסור כיון שהמקח טעות. אבל בכדי אונאה, מותר לו למוכרה כסלע יפה אם בדעתו להחזיר את האונאה. והוכיח מכאן הנתיבות המשפט [רכז-ב] שמותר למכור חפץ עם אונאה, אם בדעת המוכר להחזירה אם יתבעוה ממנו. [ועיין בתוס' הרא"ש שהסתפק בזה].

[1455] אם אינה ראויה למשקולת עד שיעשה בה מעשה, אינה יורדת לידי טומאה במחשבה, עד שיתקן בה מה שצריך. אך אם ראויה למשקולת בלא מעשה יורדת לידי טומאה במחשבה, שחשב עליה לעשותה כלי. תוספות. ועיין בתוס' הרא"ש.

[1456] ומדובר, כשעשאה משקולת לשקול בה כסף וזהב, ודברים יבשים. אך אין לשקול עמה דברים לחים, כיון שהלחלוחית נדבקת בה ומכבידה עליה. וכמו כן, צריך לחפות את המשקולת בעור כדי שלא תישחק. תוספות.

[1457] מבואר דסתם מטבע אינה כלי, עד שיתקינה לקבל בה משקולות. וקשה, הא לעיל [מה ב ד"ה אין] כתבו התוספות דמטבע הוי כלי לענין קנין סודר, כיון שראוי לשקול בה משקולות? ומבאר הדרכי דוד, לקנין סודר בעינן כלי משום חשיבות, ובכהאי גונא, אין צורך שיתקינה בפועל למשקולות, אלא סגי בכך שיש במטבע את האפשרות לשמש לענין זה. משא"כ לענין קבלת טומאה, בעינן כלי ממש, ולכן כל זמן שלא התקינה לקבל משקולות בפועל, אינה מקבלת טומאה.

לסלע, **שני דינרים**. [דהיינו שקל. כדלעיל].
ואם נפחתה **פחות מכן**, **יקוץ**. [יחתוך את המטבע לשנים, שלא יבואו להשתמש בה כשקל].
ומספקא לן, **יתר על כן מאי**? כלומר, אם פחתה מסלע יותר מכדי אונאה, אך נשאר בה יותר משקל, האם מותר לקיימה, ולא נחוש שמא יבואו להוציאה כסלע מעולה?
אמר רב הונא: בין אם נשאר בה **פחות מכן - יקוץ**, [שמא יבואו להוציאה כשקל], ובין **יתר על כן יקוץ** את היתר, ויעמידה על שקל. [שמא יבואו להוציאה כסלע] [1458].
רק במקרה שנשאר בה שקל בדיוק מותר לקיימה כמות שהיא, ולהשתמש בה כשקל.
אך **רבי אמי אמר**: **פחות מכן יקוץ**. אך **יתר על כן - יקיים**. ואין אנו חוששים שמא יבואו להוציאה כסלע. כיון שהסלע מטבע גדול הוא, וניכר בו שנחסר ממשקלו.

דף נב:
ומקשינן לדברי רב הונא: **מיתיבי**, הרי שנינו לעיל "עד כמה תהא הסלע חסרה. (תחילת העמוד) **יתר על כן**, **מוכרה בשויה**", ובפשטות כונת הברייתא "מוכרה בשויה" - לפי ערכה האמיתי.
מאי לאו [האם לא מדובר במקרה] **שפחתה יותר מכדי אונאתה**? ובכל זאת מותר לקיימה, ולמוכרה לפי דמיה, ולא כדברי רב הונא?
ומשנינן: **לא**. מדובר במטבע **יתירה**, **דאכתי לא פחתה בכדי אונאתה**, וקא משמע לן שיכול ל**מוכרה בשויה**, דהיינו כמטבע יפה ומעולה.
עוד מקשינן לדברי רב הונא: **מיתיבי**, "**עד כמה תיפחת ויהא רשאי לקיימה**? **בסלע - עד שקל** [1459] ".
מאי לאו [האם לא מדובר במקרה] **דפחית פורתא פורתא** [שנפחתה מעט מעט], ובכל זאת מותר לקיימה עד שקל, ולא כדברי רב הונא?
ומשנינן: **לא**. מדובר באופן **דנפיל לנורא ואפחות בחדא זימנא** [נפלה המטבע לאש, ונפחתה בבת אחת עד כדי שקל].
הגמרא חוזרת לבאר את הברייתא שהובאה לעיל:
אמר מר "יקבנה ויתלנה בצואר בנו או בצואר בתו".
ורמינהי, הרי שנינו בברייתא גבי מטבע שנפחת יותר מהשיעור שהתירו לקיימו - "**לא יעשנה משקל בין משקלותיו**, **ולא יזרקנה בין גרוטותיו** [שברי כלי כסף שברשותו] ,

[1458] ולפי שיטתו, הא דאמרינן "ולא ימכרנה לא לתגר", איירי אף על יתר מכן. תוספות.
[1459] צריך באור, מדוע לא הקשו ממתניתין דכלים גופא, דכתיב בה - "עד שני דינרים"? ועיין שיטמ"ק בשם הראב"ד.

ולא יקבנה ויתלנה בצואר בנו ובצואר בתו, אלא - או ישחוק, או יתוך, או יקוץ, או יוליך לים המלח". ואילו בברייתא דידן שנינו - "יקבנה ויתלנה בצואר בנו"?

ומשנינן: **אמר רבי אלעזר ואמרי לה רב הונא אמר רבי אלעזר: לא קשיא. כאן** שנקבה **באמצע**, ובכהאי גונא שרי, כיון שאי אפשר עוד להשתמש בה בשום צורה.

וכאן שנקבה **מן הצד**, ובכהאי גונא חיישינן שמא הרמאי יקוץ סביב עד שיוציא את הנקב, ויוציאנה בשוק כשקל.[1460]

שנינו במשנה: "**עד מתי מותר להחזיר? בכרכים - עד שיראה לשולחני. בכפרים - עד ערבי שבתות**".

ואילו גבי דין אונאה במקח שנינו "עד מתי מותר להחזיר, עד כדי שיראה לתגר או לקרובו", ולא חילקנו בין כרכים לכפרים.

ומקשינן: **מאי שנא בסלע, דמפליג** בין כרכים לכפרים, **ומאי שנא בטלית, דלא מפליג**?

אמר אביי: אכן אף בטלית יש לחלק בין כרכים לכפרים. **וכי תנן נמי מתניתין בטלית, בכרכין תנן**. אך בכפרים - שיעורו עד ערבי שבתות, כבמטבע.

רבא אמר: טלית, כל איניש קים ליה בגוה. [כל אדם בקי בה], ולכן אף בכפרים שיעורו - עד שיראה לתגר או לקרובו.

אך **סלע, כיון דלאו כל איניש קים ליה בגוה אלא שולחני, הלכך - בכרכים דאיכא שולחני, עד שיראה לשולחני. ובכפרים דליכא שולחני, עד ערבי שבתות, דסלקין לשוקא** [שהולכים העירה, לשוק לקנות צרכי שבת], ואז יכולים להראותה לשולחני.

שנינו במשנה: "**ואם היה מכירה אפילו לאחר שנים עשר חדש**.. " **כו**':

ומקשינן: **היכא** [באיזה מקרה מדובר]?

אי בכרכין, הא אמרת עד שיראה לשולחני. אי בכפרים, הא אמרת עד ערבי שבתות?

אמר רב חסדא: מידת חסידות[1461] **שנו כאן**. ומן הדין אין צריך להחזיר לו אלא כפי השיעורים שנזכרו לעיל במשנה.[1462]

ומקשינן: **אי הכי, אימא סיפא - "אין לו עליו אלא תרעומת", למאן** [מי המתרעם]? **אי לחסיד** שהסכים לקבלה לאחר יב' חודש, אמר שיש לו תרעומת, וכי כפה אותו לקבל ממנו שיתרעם עליו?!

[1460] וקשה, אם כן מדוע בברייתא אמרינן "או ישחוק או יקוץ: ", ולא אמרינן - "ינקבנה באמצע"? ועיין תורת חיים.

[1461] "חסיד לא מיקרי אלא אם כן מוותר משלו". רש"י [שבת קכ א].

[1462] יש לדון, האם גם בטלית שייכת מידת חסידות זו, להחזיר לו את האונאה אף לאחר שעבר זמנה? וכתב הרמ"ך [הובא בשיטמ"ק] דהוא הדין בשאר מטלטלין איכא מידת חסידות להחזיר. אך עיין בפרישה [רכז-יח] שדין זה שייך רק במטבע, משום שיוצא על ידי הדחק, ואין לו הפסד כל כך אם יקבלה חזרה. משא"כ בטלית, דאית ליה פסידא - אין מידת חסידות להפסיד.

לא קבולי ליקבלה מיניה, ולא תרעומת תיהוי ליה.
ואלא, להאיך דקבלה מיניה, וכי לבתר דמקבלה מיניה תרעומת תיהוי ליה?!
ומשנינן: **הכי קאמר: הא אחר**, שאינו חסיד, **אף על פי שאין מקבלה הימנו, אין לו עליו אלא תרעומת.**
דאיהו הוא דאפסיד אנפשיה, שלא החזירו בזמנו.
שנינו - "**ונותנה למעשר שני ואינו חושש שאינו אלא נפש רעה**".
אמר רב פפא: שמע מינה, האי מאן דמוקים אזוזי [מי שאינו מוכן לקבל כסף כשמוצא בו איזה פגם] **מיקרי נפש רעה** [1463].
והני מילי הוא דסגי להו, כלומר - כשיכול להוציאם על ידי הדחק. אך אם הכסף פגום לגמרי, אינו חייב לקבלו.
הגמרא דנה בגוף דברי המשנה:
משנתנו שאמרה "נותנה למעשר שני ואינו חושש", **מסייע ליה לדברי חזקיה, דאמר חזקיה**: מי שהיה בידו סלע חסר מעט, כדי אונאה, **ובא לפורטה** לפרוטות, **פורטה בשויה**. לפי חסרונה. ולא ירמה את חברו לפרוט לו כסלע יפה.
אך אם **בא לחלל** מעשר שני **עליה, מחלל** עליה מעשר **בדמי** סלע **יפה**".
ומקשינן: **מאי קאמר**? כלומר - מה חידש חזקיה בדבריו - שאם בא לפורטה פורטה בשויה, והלא משנתנו היא, שאם יש בסלע חסרון כדי אונאה, אסור להוציאה כסלע יפה?
ומשנינן: **הכי קאמר, אף על פי כשבא לפורטה** בירושלים לסעודת המעשר, על כרחו **פורטה בשויה**, ולא ביפה, כיון שחסרה בכדי אונאה, מכל מקום עדיין שמה "סלע", **וכשהוא מחלל** עליה מעשר שני **מחללה בדמי** סלע **יפה**.
ולדברי חזקיה, כוונת המשנה - "נותנה למעשר שני ואינו חושש", לומר - שיחלל עליה בדמי סלע יפה, ולא רק בשוויה [1464].

[1463] לכאורה קשה: מה התחדש בדברי רב פפא, הלא משנתנו אמרה בפירוש ד"אינו אלא נפש רעה? התוספות מפרשים: המשנה מדברת רק בסלע, רב פפא השמיענו דאף בשאר המטבעות, הדין כן. [הוה אמינא, דבמטבע זולה יותר יש יותר קפידא אם נפגמה, קמ"ל. תורת חיים]. הרשב"א והר"ן תרצו, שאלולי דברי רב פפא, היינו אומרים, רק מי שאינו מקבלה כלל הוי נפש רעה, אך מי שמקבלה בשויה אינו נפש רעה. והשמיענו רב פפא, דמי שאינו מקבלה כמטבע שלמה אף הוא נחשב כנפש רעה. דאי לאו הכי לא היינו מתירים לו לחלל עליה מעשר שני כמטבע שלמה. [ועיין לקמן דנחלקו הראשונים למסקנת הגמרא, אי מחללינן עליה מעשר שני בשויה, או כסלע יפה]. הריטב"א תירץ, שרב פפא השמיענו, שמותר לתת מטבע זו לכתחילה, וראייתו מדמחללינן עליה מעשר שני.

[1464] דעת רש"י והתוספות בפירושם הראשון, והרמב"ם [מעשר שני ד-יט] - מדובר בסלע שנחסרה בכדי אונאה. ונחלקו הראשונים האם מחלל עליה כדמי סלע יפה, או כשויה. והקשה עליהם הרמב"ן - אם מדובר כשנחסרה בכדי אונאה, אם אינו מקבלה אינו נפש רעה, דהא כולי עלמא קפדי בה? [ועיין בתורת חיים שתרץ קושיא זו].

והוינן בה: **למימרא דסבר חזקיה דמזלזלינן במעשר שני**. ומצמצמים דמי פדיונו.
והאמר חזקיה: מעשר שני שאין בו שוה פרוטה ואין בו כח לתפוס פדיונו בקדושתו [1465].
אם רוצה לפדותו, **אומר "הוא וחומשו מחולל על מעות הראשונות"**.
כלומר - אם יש בידו מעות נוספות של מעשר שני, מחלל את המעשר על אותן מעות.
לפי שאי אפשר לו לאדם לצמצם מעותיו. כלומר - אין אדם מחלל את המעשרות בצמצום, שמא יפחות בטעות, ונמצא שלא פדה את המעשר כראוי. אלא מותיר מעט על ערך המעשר.
ולכן יכול לחלל מעשר השוה פחות מפרוטה על אותו עודף [1466].
על כל פנים מבואר, שאין פודים מעשר בצמצום, וכל שכן שאין פוחתים משויו [1467],
ואם כן, היאך יכול לחלל מעשר בשוי סלע יפה, על סלע שנחסר?
ומשנינן: אכן אינו מחלל עליה אלא בשויה האמיתי.
ומאי דאמר חזקיה "כשהוא מחללה, מחללה **ביפה**", כוונתו לומר - **בתורת יפה**. כלומר - בדמי השוי הודאי שלה.
והכי קאמר - כשם שכשבא לפורטה בירושלים לא יקבלוה ממנו אלא בשויה, ויש שיזלזלו בדמיה יותר מכדי פחתה, כך כשבא לחללה, מחללה בדמים הפחותים.
ובא להשמיענו, **דתרי זילי לא מזלזלינן ביה**. [אין מזלזלין במעשר שני פעמיים], והגם ששנינו במשנתנו זילותא דמעשר שני, שיכול לפדות מעשר שני על סלע שנפחתה בכדי אונאה, ולא אמרינן - סלע זה אינו ראוי לפדיון כמטבע שנפסל,
מכל מקום, אין מזלזלין במעשר זלזול נוסף, ומחללים עליו כפי שויו הודאי בלבד. ולא כדמי סלע יפה [1468].
הגמרא חוזרת לדון בדברי חזקיה **גופא**.
אמר חזקיה: "מעשר שני שאין בו שוה פרוטה, אומר: הוא וחומשו מחולל על מעות

ועוד, דהא בכדי אונאה יקוץ, ואסור לקיימה, ואינה חשובה מטבע, ואין מחללין עליה? [ועיין פני יהושע, דלדעת רש"י אינו חייב לקוץ אלא ביתר על כדי אונאה, ולא באונאה ממש]. ולכן פירש - דאיירי בפחות מכדי אונאה. וכ"כ הרשב"א הרא"ש הריטב"א והר"ן.

[1465] ואי אפשר לפדותו אף על פרוטה שלמה, כדלקמן יג ב, דדרשינן - "ממעשרו", ולא כל מעשרו. דהיינו, יש מעשר שני שאינו מתחלל. והיינו בפחות משוה פרוטה.

[1466] מוכח, שיש קדושת מעשר שני אף על פחות מפרוטה, אלא שאי אפשר לחללה. והקשה בתוספות הרא"ש - מנלן שאפשר לחלל על המעות הראשונות, הרי ממעטינן לקמן דאי אפשר לחלל חצי פרוטה? עיין שם בדבריו. אמנם דעת הרמב"ם [מעשר שני ה - ט] דמעשר שני פחות משוה פרוטה אינו אסור אלא מדרבנן.

[1467] צריך באור, מאי קושיא, הא אפשר לומר דנהי דסבר חזקיה שאין מחללין פירות על כל שוי המטבע, מכל מקום שויו נמדד לפי מטבע יפה? ועיין בדרכי דוד.

[1468] על פי רש"י. ועיין בראשונים שהוזכרו לעיל, שפרשו כל אחד לפי שיטתו.

הראשונות. לפי שאי אפשר לו לאדם לצמצם מעותיו [1469] ".
ומקשינן: **מיתיבי** הלא שנינו במסכת חלה, באלו דברים החמירו בתרומה וביכורים יותר ממעשר: "**התרומה והביכורים** שאכלום זר [1470] או כהן טמא, **חייבין עליהן מיתה**.
ואם אכלום בשוגג, חייבים לשלם קרן וחומש.

דף נג.

ואסורים באכילה **לזרים** בלאו ד"לא יאכל". מה שאין כן במעשר, שהותר באכילה לזרים.
והן נכסי כהן, ויכול לקדש בהן אשה. מה שאין כן מעשר, סתמא דמתניתין כרבי מאיר, דאמר - מעשר ממון גבוה הוא, והמקדש בו לא קידש [1471].
ואם נתערבו בחולין, **עולים** להיתר **באחד ומאה**. כלומר - אינם בטלים ברוב כמעשר, ורק אם יש מאה חלקים חולין וחלק אחד מעשר מעורבים, נותן חלק אחד לכהן [1472], והשאר מותר [1473].
וטעונין רחיצת ידים והערב שמש קודם אכילתן [1474].
הרי כל החומרות ה**אלו בתרומה ובכורים, מה שאין כן במעשר**". עד כאן המשנה.
ומקשינן: **מאי** "ועולין באחד ומאה **מה שאין כן במעשר**", **לאו מכלל דמעשר בטיל ברובא**?!

[1469] כתב הרמב"ן "ולי נראה דחזקיה מילי טובא קמ"ל, שאין דרך אדם לצמצם מעותיו, ושאותו מותר שבמעות אין דעתו של אדם להתפיסו במעשר אלא חולין הוא בידו ויכול לחלל עליו, ושמעשר חצי פרוטה מצטרף ואפילו על מה שנתחלל. אבל אנן קס"ד שכל מעשר שאין בו שוה פרוטה בשעת הפרשה אינו מתחלל לעולם, אי נמי עד שיהא ראוי לבילה ולצרוף ממש". ומבואר בדבריו, שאדם יכול לחלל מעשר שני על כסף, ויתפס הכל בקדושת מעשר. ורק משום שדעתו שלא להתפיסו אינו נתפס. אך בדעת התוספות [לקמן נג א ד"ה דילמא] הוכיחו האחרונים - דלעולם אין נתפס במעשר יותר מדמיו. ועיין חזון איש [דמאי סי' טו אות יא].

[1470] רש"י. אמנם לדעת רב [סנהדרין פג ב] זר שאכל תרומה אינו חייב מיתה, רק עבר בלאו. ולשיטתו - איירי רק בכהן טמא. [על פי הירושלמי ביכורים פרק ב הלכה א].

[1471] רש"י. אך בתוספות הרא"ש כתב - "ונראה לפרש דאתי ככולי עלמא, והכי פירושו - נכסי כהן ליקח בהם עבדים וקרקעות ובהמה טמאה. והכי תנן בסוף מסכת בכורים: למה אמרו הבכורים נכסי כהן, שהוא קונה בהם עבדים וקרקעות ובהמה טמאה ובעל חוב נוטלן בחובו והאשה בכתובתה. מה שאין כן במעשר, דתנן פרק קמא דמעשר שני אין לוקחין עבדים וקרקעות ובהמה טמאה מדמי מעשר שני ואם לקח יאכל כנגדן".

[1472] וטעמא מפרש בירושלמי [ערלה פרק ב הלכה א] משום גזל השבט. פירוש - כהן. תוספות.

[1473] עיין בחולין [צט א], דנחלקו רש"י והתוספות האם דוקא כשנתערבה התרומה מין במינו בעינן אחד ממאה, או אפילו כשנתערבה מין בשאינו מינו.

[1474] אם בא לאכול פירות תרומה, צריך ליטול ידיו. שגזרו רבנן טומאה שניה על הידים, ושני עושה שלישי בתרומה. אך למעשר שני אינו צריך ליטול ידיו. ויתרה מזאת אמרינן במסכת חגיגה: "הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח". רש"י.

[1475] מבואר, שמעשר שני שאפשר לפדותו חשיב כדבר שיש לו מתירין. והקשה המנחת חינוך [מצוה רפד], דהרי כאן לא שייך לומר "עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר", כיון שמן התורה אינו נפדה, כיון שכבר נתבטל

ואם איתא לדברי **חזקיה**, דאף מעשר השוה פחות מפרוטה יכול לפדותו על מעות הראשונות, מדוע בטל ברוב, הא **הוה ליה דבר שיש לו מתירין**, [על ידי פדיון [1476]] [1475], **וכל דבר שיש לו מתירין**, **אפילו באלף לא בטיל** [1477]?

והוינן בה: **ממאי ד"מה שאין כן במעשר"** כונתינו לומר **דבטיל ברובא**, **דלמא** במעשר **לא בטיל כלל** אפילו באחד ומאה?

ודחינן: **לא מצית אמרת הכי! דלגבי תרומה**, **חומרי דתרומה קתני**, **קולי דתרומה לא קתני!** ובודאי כונת המשנה לומר שמעשר קל מתרומה, ואין צריך בו "אחד ומאה", אלא סגי ברוב.

ומקשינן: **והא קא תני** - "**והן נכסי כהן**", והיינו קולי דתרומה, שממון כהן היא ולא ממון גבוה כמעשר?

ודחינן: אכתי **לא סלקא דעתך** לומר שמעשר אינו בטל ברוב כלל, **דתניא בהדיא** - "**מעשר שני בטיל ברובא!**

ובאיזה מעשר שני אמרו? **במעשר שאין בו שוה פרוטה**, **ושנכנס לירושלים ויצא**, ולקמן יבואר, דבכהאי גונא אין לו תקנה, לא באכילה ולא בחילול ".

אך אם יש בו שוה פרוטה, יכול לחללו, ואינו בטל ברוב. ד"כל דבר שיש מתירין אפילו באלף לא בטיל".

וקשה, **אם איתא לדברי חזקיה**, **ליעבד ליה לדחזקיה**, **וניחל ליה על מעות הראשונות**? ומדוע בטל ברוב, ולא הוי כ"דבר שיש לו מתירין"?

ומשנינן: מדובר במקרה **דלא פריק**. [לא פדה מעשרות נוספים, ואינו יכול לחללו על מעות הראשונות], ולכן בטל ברוב [1478].

ברוב מדאורייתא, ורק אם רבנן יתקנו שאינו בטל יועיל פדיון, ומה סברא יש לתקן כך? עיין שם שהאריך. ועיין באחיעזר [יו"ד יד-ג], ובקובץ שיעורים [אות כ], ובבית הלוי [ח"ג סי' ל], ואפיקי ים [ח"א סי' ו].

[1476] הקשו התוספות: מדוע תרומה בטלה באחד ומאה, והלא יש לה מתירים, אם ישאל על תרומתו? ויש לומר, כהאי גוונא לא חשיב כ"דבר שיש לו מתירין", כיון שאינו מצווה להשאל עליה. ועוד יש לומר, במקרה שכבר נתן את התרומה לכהן, וכבר אינו יכול להשאל עליה.

[1477] רש"י כתב, שאינו בטל מדרבנן, אך מדאורייתא בטל. [ועיין כס"מ [מעילה ז- ו] שכתב דאינו בטל מדאורייתא. ועיי"ש במל"מ שדחה את דבריו]. והטעם, כתב רש"י [ביצה ג ב] - עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. ועיין עוד בר"ן [נדרים נב א], ובצל"ח [פסחים ט ב]. וכתבו הראשונים [ריטב"א, ותוהרא"ש, ותוס' שאנץ] - דדוקא אם נתערב מין במינו אינו בטל בדבר שיש לו מתירים אך במין בשאינו מינו, בטל. והטעם, כתב הש"ך [יו"ד קב-ד]: שאם נפל לשאינו מינו לא שייך לומר "תאכלנו בהיתר", כיון שאין האוכל המעורב נקרא על שמו, אלא על שם האוכל שנתערב בו, ושוב אין לו מתירים. עיי"ש.

[1478] צריך באור, וכי אינו יכול למצא אדם אחר שפדה את מעשרותיו, ולחלל על כספו? המאירי [נג ב] הביא, דיש מוכיחין מכאן ש"דבר שיש לו מתירים" מיקרי רק אם יש לו מתירים אצלו, ולא על ידי ממון אחר. ועיין שם שדחה את דבריהם.

ומקשינן: אכתי **ניתי מעשר** בשוי חצי פרוטה **דאית ליה** [1479] , **ונצטרפינהו** אל המעשר המעורב, ויפדה את שניהם על פרוטה? [1480]

ומשנינן: **דאורייתא ודרבנן לא מצטרפי**. דהיינו - המעשר המעורב אינו מחוייב אלא מדרבנן, דמדאורייתא - בטל ברוב, אפילו שיש לו מתירין. ואילו המעשר הנוסף שהביא, מחויב בפדיון מדאורייתא, ולכן אינם מצטרפים להחיל קדושת מעשר על פרוטה אחת.

ומקשינן: **ניתי דמאי** [תבואה הלקוחה מעם הארץ, שחייבת במעשר מדרבנן [1481]], ויצרפו למעשר המעורב, ובכהאי גוונא, הרי חיוב שניהם שוה?

ומשנינן: אסור לעשות כן מדרבנן, **דלמא אתי לאתויי** מעשר **ודאי**, שחיובו מדאורייתא, ויצרפוהו למחצית המעורבת, ויחללו את שניהם על פרוטה אחת, ונמצא שאותה מחצית שאינה מעורבת נאכלת בלא פדיון.

ומקשינן: **ניתי שתי פרוטות, ונחלל עלייהו מעשר בפרוטה ומחצה, ונחלל האי** [את מחצית הפרוטה המעורבת] **על היאך יתירא**?

ומשנינן: **מי סברת** מעשר שוה **פרוטה ומחצה**, **תפס** בקדושה **שתי פרוטות**?!

לא! פרוטה תפסה שוה **פרוטה** מהמעשר, **וחצי פרוטה לא תפסה**, מחצית הפרוטה מעשר כנגדה.

ואם תאמר - המעורב יצטרף להשלים לפרוטה נוספת?

אין לומר כן. **דהדר הויא ליה דאורייתא ודרבנן. ודאורייתא ודרבנן לא מצטרפי**. כדלעיל.

ואם תאמר, אם כן מדוע לדברי חזקיה יכול לחלל מחצית הפרוטה מעשר על מעות הראשונות, הרי העודף במעות הראשונות לא נתפס בקדושה, ושוב הוי מחצית הפרוטה חולין, ואין בה כח לתפוס פדיון?

יש לומר, משכחת לה, כשחילל את המעות הראשונות על איסר שלם, ולא על פרוטות, ובכהאי גוונא, אפילו אם המעשר שווה שלש פרוטות בלבד נתפס כל האיסר בקדושה, ואפשר לחלל עליו מעשר נוסף, אפילו בפחות משוה פרוטה.

ואם כן קשה, אף כאן **נייתי איסר** שלם, ויחלל עליו מעשר בפחות מדמיו, ויחלל את המעשר המעורב על הנשאר?

[1479] וזה שכיח טפי שיש לו מעשר פחות משוה פרוטה. [שו"ת שאלת יעבץ ח"ב סי' עד].

[1480] קושיית הגמרא אינה אלא לדברי חזקיה, שחידש, דמעשר פחות משוה פרוטה יש לו פדיון על ידי צירוף. אבל אילולי דבריו, הוה אמינא שאין לו פדיון כלל. הרמב"ן והריטב"א.

[1481] יש לחקור, מהו גדר "דמאי", האם רבנן גזרו לחשוש למיעוט עמי הארצות שאינם מעשרים, והוי ספק טבל דאורייתא. או דילמא, אין לחוש למיעוט עמי הארצות, אלא רבנן גזרו איסור טבל מדבריהם, כיון שיש מיעוט שאינם מעשרים, אך לא חששו לטבל דאורייתא. ועיין בקובץ הערות [סי' עה אות ו] שהוכיח מסוגיין, כהצד השני, דאם נאמר שחששו לאיסור דאורייתא, אם כן שוב הוי דאורייתא ודרבנן ואינם מצטרפים. ברם עיין באחיעזר [יור"ד סי' יד], ומשמע מדבריו שחיוב דמאי עיקרו מדאורייתא.

ומשנינן: גזרינן **דלמא אתי לאתויי פרוטות**, ויעשר בפרוטה ומחצה, ונמצא שוה חצי פרוטה נאכל בלא חילול. הלכך - טוב יותר לומר שיתבטל ברוב.[1482]

הגמרא חוזרת לבאר דברי הברייתא שהובאה לעיל:

שנינו בברייתא, מעשר שני שנתערב בחולין בטל ברוב, ומדובר במעשר שני פחות משוה, "**ושנכנס לירושלים ויצא**".

הגמרא סברה כעת, שהברייתא מדברת בשני מקרים שונים, האחד - מעשר שאין בו שוה פרוטה. והשני - מעשר השוה פרוטה, שנכנס לירושלים ויצא.

ומקשינן, **אמאי** בטל ברוב? **וליהדר ונעייליה**? כלומר, הרי יש לו מתירים, אם יחזירנו לירושלים ויאכלנו שם[1483]?

ומשנינן: מדובר **במעשר שנטמא**. ואינו יכול לחזור ולאוכלו בירושלים.

ומקשינן: **נפרקיה** [יפדהו]?

דף נג:

ומנין שיכול לפדותו? - **דאמר רבי אלעזר: מנין למעשר שני שנטמא שפודין אותו** (תחילת העמוד) **אפילו בירושלים**[1484]?

שנאמר [דברים יד כד - כה] "וכי ירבה ממך הדרך **כי לא תוכל שאתו**, ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך", **ואין "שאת" אלא אכילה, שנאמר "וישא משאת מאת פניו"**.

ואם כן, כונת התורה לומר שאם אינו יכול לאוכלו, כגון שנטמא, מותר לפדותו. ואפילו בירושלים[1485].

ואם כן, מעשר שני מעורב שנטמא יש לו פדיון, ומדוע בטל ברוב?

אלא, מדובר **במזון הלקוח בכסף מעשר שני**. שקנאו בירושלים, ויצא משם, ונטמא.

ומקשינן: **לקוח בכסף מעשר, נמי ליפרקיה**?

דתנן,: **הלקוח בכסף מעשר שני שנטמא, יפדה**. האי תנא סבר **כרבי יהודה, דאמר** "הלקוח בכסף מעשר שני שנטמא, **יקבר**". ואין קדושתו חמורה מספיק כדי לתפוס דמיו

[1482] רש"י. ועיין בר"ן, תוס' רבינו פרץ, וברמב"ן.

[1483] כתבו התוספות, "לעיל גבי אין בו שוה פרוטה, לא פריך הכי. דאיירי ברחוק מירושלים הרבה, ומקרי בהכי אין לו מתירין. אבל הכא, דקתני "משנכנס לירושלים ויצא", משמע אפילו לא יצא אלא פסיעה אחת. ואמאי? ולעייליה?". ובדברי התוספות, עיין עוד בתוספות [עבודה זרה, עג ב ד"ה טבל], וברשב"א ריטב"א ור"ן בסוגיין. ועיין ש"ך [יור"ד קב-ג], ובמה שהביא משו"ת מהרי"ל סי' קס"ד.

[1484] מעשר שני טהור אינו נפדה בירושלים, דכתיב [דברים יד- כד] "כי ירחק ממך המקום ונתת בכסף", ומבואר, שרק אם "ירחק ממך המקום" הותר לפדות את המעשר. רש"י.

[1485] יש לדון, במעשר שני שאי אפשר לאוכלו מחמת סיבה אחרת, שאינה טומאה, האם אפשר לפדותו בירושלים? עיין בתורת זרעים [מעשר שני פרק ג משנה ט] שהוכיח מהירושלמי שדין זה שייך רק במעשר שנטמא, ולא בשאר המקרים. ועיין עוד בזכרון שמואל [סי' ז אות ב].

בפדיון [1486].

ומקשינן: **אי** סבר **כרבי יהודה**, **מאי איריא** "**יצא**", [מדוע העמדנו במעשר שיצא מחוץ לירושלים], **אפילו לא יצא נמי** אין לו פדיון?

אלא לעולם במעשר טהור, **ומאי יצא** - **דנפול מחיצות**. כלומר - נפלו חומות ירושלים [1487] לאחר שנכנס לעיר, ושוב אין מעשר שני נאכל שם עד שיעמדו החומות. דבעינן - "לפני ה' תאכלנו" [1488].

וגם אי אפשר לפדותו, לאחר שנכנס לירושלים, כיון שקלטוהו מחיצות. ואין לו תקנה אלא באכילה בין החומות.

ומקשינן: **האמר רבא**: דין **מחיצה לאכול**, [כלומר - הדין שאין מעשר שני נאכל בירושלים לאחר שנפלו החומות] הוא **מדאורייתא**.

אך דין **מחיצות לקלוט** [כלומר - שאם נכנס לירושלים, שוב אין לו פדיון אפילו חוצה לה, כיון שקלטוהו מחיצות] אינו אלא **מדרבנן**.

ואם כן, **כי גזרו רבנן כי איתנהו למחיצות**, אך **כי ליתנהו למחיצות** [כגון שנפלו] **לא גזרו רבנן**, ויש לו פדיון?

ומשנינן: **לא פלוג רבנן בין איתנהו למחיצות בין ליתנהו למחיצות** [1489].

ולסיכום: **באור דברי הברייתא** "**ושנכנס לירושלים ויצא**" **לפי תרוץ זה של הגמרא**:

[1486] בסיפרי הביאו פסוק כאסמכתא לדברי רבי יהודה, מדכתיב "וצרת הכסף", ודרשינן - "הכסף" כסף ראשון, ולא כסף שני. שאין לו פדיון.

[1487] פירוש - כשנפלו רוב המחיצות. ואף על גב שלענין שבת אין צורך שתפולנה רוב המחיצות, וכבר כשנפלו מקצתן אסור לטלטל, מכל מקום לענין אכילת מעשר שני וקדשים קלים אכתי מיקרי מחיצה כל זמן שלא נפלו רובן. תוספות. ועיין חזון איש [שביעית סי' ג אות יד].

[1488] רש"י. אמנם הרמב"ם [בית הבחירה ו- טו] פסק דקדושת ירושלים קידשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, ואוכלים קדשים ומעשר שני בירושלים אע"פ שאין שם חומות ומקדש. והקשה עליו הראב"ד מסוגיין, דמשמע שאם נפלו החומות אין אוכלים מעשר שני? וכתב - "ולא עוד, אלא שאני אומר, שאפילו לרבי יוסי דאמר "קדושה שניה קדשה לעתיד לבא", לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל, אבל לירושלים ולמקדש לא אמר. לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם. כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו. לפיכך הנכנס עתה שם אין לו כרת". ולייישב קושית הראב"ד עיין בחזון איש [ליקוטים לבבא מציעא.

[1489] מבואר בגמרא - שדבדר שאין לו מתירין מדרבנן, בטל ברוב, אף על פי שמדאורייתא יש לו מתירין. והקשו מכאן האחרונים [שו"ת שאגת אריה החדשות סי' יב], על דברי הרמב"ן בפסחים [מלחמות דף ל א] שהטעם שחמץ בפסח אוסר במשהו, הוא משום דהוי דבר שיש לו מתירין, כיון שאחר הפסח הוא מותר בהנאה מדאורייתא. ואף על פי שמדרבנן אסור אף אחר הפסח, מכל מקום כיון שמדאורייתא שרי, הוי דבר שיש לו מתירין. והקשו עליו מסוגיין, דמוכח שאף באיסור דרבנן חשיב דבר שאין לו מתירין? ותרצו, חמץ בפסח ודאי עתיד לצאת מאיסור תורה אחר הפסח, ולא יהיה אסור אלא מדרבנן משום קנס, ובזה אמרינן שפיר שלא קנסו חכמים כדי להקל עליו. אבל כאן, אין ההיתר בא אלא מחמת מעשה פדיה, וכיון שאסרו חכמים לפדות, הרי אין ההיתר עומד לבא. והוי דבר שאין לו מתירין.

מדובר במעשר שני טהור, שיש בו שוה פרוטה, שנכנס לירושלים בזמן שהחומות קיימות, ונפלו החומות. ובכהאי גונא, אם נתערב בחולין, בטל ברוב. כיון שאין לו מתירין על ידי פדיון.

אפשרות נוספת לבאר את דברי הברייתא:

רב הונא בר יהודה אמר רב ששת: חדא קתני. מעשר שני שאין בו שוה פרוטה, שנכנס לירושלים ויצא.

ובמקרה זה, קליטת המחיצות מעכבתו מלהפדות על המעות הראשונות [כדברי חזקיה].

ומקשינן: **אמאי** חשיב כ"אין לו מתירין" ובטל ברוב? **וניהדר ונעייליה וניכליה** [יחזירנו לירושלים, ויאכלנו שם]?

ומשנינן: במקרה **דנפול מחיצות**. כדלעיל.

ומקשינן: **ונפרקיה** [יפדה אותו]?

דהא **אמר רבא, מחיצה לאכול דאורייתא, מחיצה לקלוט דרבנן.**

ואם כן, כי גזרו רבנן, כי איתנהו למחיצות כי ליתנהו למחיצות לא גזרו רבנן?

ומשנינן: **לא פלוג רבנן**. כדלעיל.

ומקשינן: **אי הכי, מאי איריא "אין בו שוה פרוטה"**, [מדוע העמדנו במעשר פחות משוה פרוטה] **אפילו יש בו** שוה פרוטה **נמי** אין לו פדיון, כדלעיל?

ומשנינן: **לא מיבעיא קאמר.**

לא מיבעיא יש בו שוה פרוטה, אין לו פדיון כיון **דקלטן ליה מחיצות, אבל אין בו** שוה פרוטה, **אימא לא קלטו ליה מחיצות** [1490].

קא משמע לן. אף במקרה זה אין לו פדיון אחר שקלטוהו מחיצות.

הגמרא מבארת מהו המקור לדין "שוה פרוטה" בפדיון מעשר:

תנו רבנן: נאמר בתורה [ויקרא כז לא] "**ואם גאל יגאל איש ממעשרו**, חמישיתו יוסף עליו".

ודרשינן: "**ממעשרו**" - **ולא כל מעשרו**. [כלומר, לא כל המעשרות ראויים לפדיון].

ובא למעט: **פרט למעשר שני שאין בו שוה פרוטה**. שאינו תופס פרוטה בפדיונו [1491].

והנה, נחלקו האמוראים איזה חלק של המעשר צריך לשוות פרוטה:

[1490] והטעם - משום דהוי "מילתא דלא שכיחא", ובמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן. רש"י.

[1491] רש"י. ומבואר בדבריו, דפשיטא שאינו יכול לחלל מעשר על פחות מפרוטה, כיון שסכום זה אינו נחשב כלל כסף. ואין צריך לזה פסוק. [וכמש"כ הרמב"ם [מעשר שני ד- ט] "אין פודין בפחות משוה פרוטה מפני שהוא כפודה באסימון"], ולכן כתב רש"י דמיירי כשמחללו על פרוטה שלימה, ולמדנו הכתוב שאינו תופס פדיונו. אבל הראב"ד כתב "פרט למעשר שני שאין בו שוה פרוטה, שאינו צריך פדיון, ואם יפדה אותו אין לו חומש מן התורה. אבל מדרבנן יפדה ויש לו חומש". ועיין עוד בתוספות, וברש"ש, ובמנחת חינוך [מצוה תעג-ז].

איתמר: **רב אמי אמר**: מעשר **שאין בו** שוה פרוטה, אינו תופס פרוטה בפדיונו. אך אם יש בו שוה פרוטה - תופס בו פדיון, אף על פי שחומשו שוה פחות מפרוטה.
אך **רב אסי אמר**: מעשר **שאין בחומשו** שוה פרוטה, [דהיינו שאינו שוה לפחות ארבע פרוטות] אינו בר פדיון [1492].
וכן נחלקו כהאי גונא רבי יוחנן וריש לקיש:
רבי יוחנן אמר, אין בו.
רבי שמעון בן לקיש אמר, אין בחומשו.
ומקשינן: **מיתיבי**, שנינו בברייתא: "**מעשר שני שאין בו שוה פרוטה, דיו שיאמר: הוא וחומשו מחולל על מעות הראשונות**". כחזקיה. ואין מחייבים אותו להעלותו לירושלים, או להמתין עד שיצטרף אליו מעשר נוסף.
מדייקת הגמרא: **בשלמא למאן דאמר "אין בחומשו", היינו דקתני "דיו"**, כלומר - השמיענו, **דאף על גב דבדידיה אית ביה** שוה פרוטה, **כיון דבחומשיה ליכא** שוה פרוטה, אינו נחשב, ודיו בכך שיפדה על המעות הראשונות. ואתי **שפיר** לשון הברייתא. **אלא למאן דאמר "אין בו"**, **מאי** חידושא השמיענו במילה "**דיו**"? היה לו לומר - "אומר: הוא וחומשו מחוללים על מעות הראשונות"?
ומסקינן ב**קשיא** [1493].
הגמרא מסתפקת בדין חומש האמור במעשר שני [ויקרא כז לא] "ואם גאל יגאל איש ממעשרו - חמישיתו יוסף עליו". כמה עליו להוסיף על פדיונו:
איבעיא להו: **חומשא מלגיו**, כלומר - יחלק את הקרן לחמשה חלקים, ויוסיף עליה כשיעור חומשה. [כגון אם היה שוה עשרים, יוסיף ארבע].
או, **חומשא מלבר** כלומר, על ארבעה רבעים יוסיף את החמישי מבחוץ. [כגון אם היה שוה עשרים יוסיף חמש]?
אמר רבינא, **תא ושמע**, מה ששנינו במסכת ערכין:
מי שהקדיש חפץ, ובא לפדותו, "**הבעלים אומרים בעשרים**, **וכל אדם בעשרים**, **הבעלים קודמין**. **מפני שמוסיפין חומש** על הקרן. ונמצא עשרים שלהם כעשרים וחמש. אך שאר כל אדם אינו מוסיף חומש.

דף נד.

אמר אחד הרי עלי בעשרים ואחד, (תחילת העמוד) **הבעלים נותנין** על כרחן **עשרים ושש**.

[1492] ואף על פי שחומש אינו מעכב, מכל מקום בעינן שיהיה ראוי לתוספת חומש. וכעין "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת". חידושי רבי מאיר שמחה.
[1493] עיין בחידושי רבי מאיר שמחה, מדוע הוי רק "קשיא" ולא תיובתא.

כיון שאי אפשר לתת לזה בעשרים ואחת, שנמצא ההקדש נפסד בארבעה סלעים שהיה על הבעלים להוסיף בחומשן.
ומאידך, אי אפשר לפחות לבעלים מהקרן ששמאה אדם אחר.
לכן, נותים עשרים ואחד עבור הקרן כפי ששמאה האחר, ועוד חמשה עבור החומש מהקרן כפי ששמאה הוא.
וכן אם אמר **עשרים ושנים**, **הבעלים נותנין עשרים ושבע**.
בעשרים ושלש, **הבעלים נותנין עשרים ושמונה**.
בעשרים וארבע, **הבעלים נותנין עשרים ות שע**.
עשרים וחמש, **הבעלים נותנין שלשים**.
לפי שאין מוסיפין חומש על עילוי של זה, אלא החומש נמדד לפי מה ששמו הם בתחילה. דהיינו חומש מעשרים".
ואם אמר - בעשרים ושש, אין כופין את הבעלים לפדותו. וזכה בו.
על כל פנים **שמע מינה** מדקתני חומש על עשרים סלעים חמשה סלעים, הרי **חומשא מלבר**.
ומסקינן: אכן **שמע מינה** [1494].
ברם, לפי האמת נדון זה תלוי במחלוקת תנאים:
כתנאי. נאמר בתורה [ויקרא כז כז] "ואם בבהמה הטמאה, ופדה בערכך, **ויסף חמישיתו עליו**".
ודרשינן: **שיהא הוא וחומשו חמשה**. דהיינו חומשא מלבר. **דברי רבי יאשיה**.
אך **רבי יונתן אומר**: "**חמישיתו**" - **חומשו של קרן**. דהיינו חומשא מלגיו.
נידון נוסף בהלכות חומש:
איבעיא להו: **חומש מעכב או אינו מעכב**? כלומר, אם פדה את המעשר ולא הוסיף חומש, האם מותר לו לאכול את המעשר חוץ לחומת ירושלים, או עליו להמתין עד שיתן את החומש.
וצדדי הספק: האם **ארבעה בארבעה פריק**, [ארבעה זוזים פדו את המעשר שכנגדם], **ואכנפשיה** [מאליו, ואינו בכלל הפדיון] **מוסיף חומש**, ולפי צד זה - **אלמא חומש לא מעכב**.

[1494] לכאורה קשה, הרי משנה מפורשת היא, וכי המקשן לא ידע את המשנה? וצריך לומר, דאכן ידע, אלא הסתפק שמא רק בהקדש הוי חומשא מלבר, אבל במעשר חומשא מלגיו. ופשטינן ליה, שאין לחלק בין הקדש למעשר לענין חומש. וגילוי מילתא בעלמא הוא שלשון חומש האמור בתורה היינו חומש בלבר. [על פי הפני יהושע].

או דלמא גזירת הכתוב **דארבעה בחמשה פריק**, ואין מעשר שוה ארבעה נפדה בפחות מחמשה. ולפי צד זה - **חומש מעכב**.[1495]

אמר רבינא: **תא שמע**, שנינו בברייתא: **הדמאי** [מעשר שני של דמאי, שתקנו חכמים להפריש מתבואה הלקוחה מעם הארץ], **אין לו חומש** [אינו צריך להוסיף חומש כשפודהו], **ואין לו ביעור** [אינו צריך לבערו בשנה השלישית, כשאר מעשרות, שנצטוו לבערם בשנה השלישית, כאמור [דברים יד - כח] - "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשעריך"].

מדייקת הגמרא: חומש אין לו, **הא קרן יש לו**. כלומר, אם בא לפדותו חייב לתת כשויו.

מאי טעמא? **קרן דמעכב** בפדיון מעשר **דאורייתא**, **איתא** בפדיון מעשר **דרבנן**, אך **חומש דלא מעכב בדאורייתא ליתא בדרבנן**[1496].

וקא משמע לן שחומש אינו מעכב.

ודנה הגמרא: **לימא** ספק זה, **כ**מחלוקת ה**תנאי**ם המובאת להלן:

שנינו בתוספתא [מעשר שני פרק ד הל ד]: מי שהיה בידו פירות מעשר שני, ובא לפדותם, ולאוכלם מחוץ לחומות ירושלים, **ונתן את הקרן ולא נתן את החומש**,

רבי אליעזר אומר: **יאכל**.

רבי יהושע אומר: **לא יאכל**.

אמר רבי: **נראין דברי רבי אליעזר בשבת**, דמפני כבוד השבת לא יעכב מלאוכלם עד שיתן את החומש.

ודברי רבי יהושע, **בחול**. גזירת חכמים שלא יאכלם עד שיתן את החומש. שמא יפשע וישכח להוסיף את החומש.

והוינן בה: **מדאמר** רבי, "**נראין דברי רבי אליעזר בשבת**", משמע **מכלל** דבריו, **דפליגי אפילו בחול**. ולדעת רבי אליעזר מותר לאוכלו בלא חומש גם בחול.

וכן **מדאמר** "**נראין דברי רבי יהושע בחול**", **מכלל דפליגי אפילו בשבת**. ולדעת רבי יהושע, אסור לאוכלו אף בשבת.

[1495] הקשו התוספות, והרי הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, ומסתמא הוא הדין במעשר? ותרצו, דודאי אם אמר "הוא וחומשו מחוללים על פרוטה" מועיל. אבל אם לא הזכיר את החומש בהדיא לא מהני. והקשו האחרונים, כיצד יכול לחלל אותו ואת חומשו על פרוטה, הרי יוצא שהמעשר עצמו נפדה על פחות משוה פרוטה? אמנם עיין בתוספות [גיטין סה א ד"ה ואמה] - שפודהו על פרוטה וחומשה. ועיין בקהלות יעקב, דהתוספות דידן סברו, שאם בסך הכל יחלל על פרוטה שלמה שפיר דמי.

[1496] מבואר לכאורה, דבמעשר דרבנן אין מוסיפין חומש. ולכאורה קשה, לדעת הראב"ד [הובא לעיל] שמעשר פחות משוה פרוטה אינו חייב אלא מדרבנן, מדוע כשפודהו על מעות הראשונות [כחזקיה], אמרינן "הוא וחומשו מחוללים על מעות הראשונות"? ועיין בריטב"א, כיון שממילא מחלל על מעות הראשונות ואין כאן שום הוצאה יתירה, אומר "הוא וחומשו". ובחידושי רבי מאיר שמחה כתב, שכאשר מחלל על המעות הראשונות, מצטרפים החילולים יחד, והרי כעת יש בו שוה פרוטה. ולכן חייב לומר "הוא וחומשו".

מאי לאו בהא סברא קמיפלגי, דרבי אליעזר סבר - חומש לא מעכב. ד"ארבעה באַרבעה פריק, ואכנפשיה מוסיף חומש", כדלעיל.

ורבי יהושע סבר - חומש מעכב. ד"ארבעה בחמשה פריק".

ודחינן: **אמר רב פפא, לא! דכולי עלמא** סברי "**חומש לא מעכב**", מעיקר הדין.

והכא, בסברת "חיישינן לפשיעותא" קמיפלגי.

מר סבר, חיישינן לפשיעותא. שמא יפשע ולא ישלם את החומש. ולכן גזרו עליו שלא יאכל עד שיוסיף חומש [1497].

ומר סבר: לא חיישינן לפשיעותא.

אמר רבי יוחנן: אף על פי שנחלקו במעשר, **הכל מודים בהקדש שחיללו** ולא הוסיף חומש, שהפדיון חל.

ולא חיישינן לפשיעותא, **הואיל וגזברין תובעין אותו** לשלם את החומש **בשוק** [1498].

ומקשינן: **וכי בהקדש לא פליגי?!**

והתניא - "**נתן את הקרן ולא נתן לו את החומש, רבי אליעזר אומר: חילל.**

וחכמים אומרים: לא חילל.

אמר רבי: נראין דברי רבי אליעזר בהקדש, ודברי חכמים במעשר".

ומדייקינן: **מדאמר** רבי "**נראין דברי רבי אליעזר בהקדש**", **מכלל, דפליג אפילו במעשר.**

וכן **מדקאמר "נראין דברי חכמים במעשר", מכלל, דאינהו פליגי אפילו בהקדש.**

ולא כדברי רבי יוחנן, דבהקדש לא נחלקו.

ומסקינן: **אלא אי אתמר הכי אתמר** [אם נאמרו דברי רבי יוחנן, כך נאמרו]:

אמר רבי יוחנן, הכל מודים בשבת, בהקדש, שאם חילל ולא הוסיף חומש, מותר לאוכלו.

מאי טעמא: **חדא, דכתיב** "**וקראת לשבת עונג**". **ועוד - הואיל וגזברין תובעין אותו בשוק** [1499].

אך בימות החול, דליכא סברת "וקראת לשבת עונג", נחלקו רבי אליעזר ורבנן, האם יכול לאוכלו קודם שיתן חומש.

נידון נוסף בדין "חומש":

[1497] בגידולי שמואל כתב, שאם הטעם משום "חיישינן לפשיעותא", הוי המעשר מחולל, ויכול למוכרו, או ליתנו במתנה, ורק באכילה אסור משום חשש פשיעותא.

[1498] דוקא בשוק, אבל לביתו אסור להכנס ולתובעו. כמו במלוה שאסור לו להכנס לבית הלוה. רש"ש. אך בהגהות טל תורה כתב - דבהקדש ליכא איסורא להכנס לביתו. ומאי דאמרינן - "בשוק", אורחא דמילתא נקט.

[1499] "פירוש והני הוו חדא. ועוד דצריכי אהדדי דתרווייהו טעמא בעינן כחדא. דאי משום טעם שבת לחוד, אפילו במעשר נמי. ואי משום טעם גזברים תובעים, אפילו בחול נמי. אלא ודאי כדאמרן". הריטב"א.

אמר רמי בר חמא, **הרי אמרו** - "**הקדש אינו מתחלל על הקרקע**", משום **דרחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו** [דכתיב [ויקרא כז - טו]: "ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו והיה לו"] ודרשינן, דבעי כסף דוקא, ולא קרקע [1500].

אך **חומשו**, **מהו שיתחלל על הקרקע** [1502]? וכן יש להסתפק בזר שאכל **תרומה** בשוגג [1501], **שאינה משתלמת** במעות, **אלא** בפירות **מן החולין**, שראויים להקדישם.

משום **דרחמנא אמר** [ויקרא כב - יד] - "ואיש כי יאכל קדש בשגגה, ויסף חמישיתו עליו, **ונתן לכהן את הקדש**".

ודרשינן: עליו לתת **דבר הראוי להיות קדש**. דהיינו פירות חולין [1503].

אך **חומשה**, **מהו שישתלם שלא מן החולין** [אלא במעות או בגדים]?

וכן יש להסתפק **במעשר**, **שאין מתחלל על האסימון** [מטבע שאין עליו צורה],

משום **דרחמנא אמר** [דברים יד כה] "**וצרת הכסף בידך**", **לרבות כל דבר שיש עליו צורה**.

אך **חומשו**, **מהו שיתחלל על האסימון**?

אתגלגל מלתא, **ומטא לקמיה דרבא**: **אמר להו**, **אמר קרא** [ויקרא כב יד, כד טז, יט, דברים יד כה] "ויסף חמישיתו **עליו**", **לרבות חומשו כמותו**.

אמר רבינא: **אף אנן נמי תנינא** במסכת תרומות: "**הגונב תרומה ולא אכלה**, **משלם תשלומי כפל דמי תרומה**. כלומר, מלבד התרומה שחוזרת בעין [1504], מוסיף עוד תשלום כפל, מעות, כדמי התרומה [1505].

אך אם **אכלה**, **משלם שני קרנים וחומש**. **קרן וחומש מן החולין**, כלומר - מפירות חולין הראויים להיות תרומה, **והקרן** הנוספת, הבאה כתשלום כפל - מעות **דמי תרומה**".

[1500] הקשו התוספות, מה נפשך, אי בעינן כסף דוקא, אם כן גם מטלטלין לא יועילו, ואם נלמד מנזקין ועבד, דדרשינן בהו "ישיב לרבות שוה כסף", אם כן אף קרקע נמי? ותרצו, דדרשינן בכלל ופרט וכלל, "ויסף חמישית" כלל, "כסף" פרט, "והיה לו" חזר וכלל. ואין אתה דן אלא כעין הפרט, דהיינו, דבר המיטלטל וגופו ממון. יצאו קרקעות שאין מיטלטלין.

[1501] רש"י. ומדייק המשנה למלך [תרומות י יח], שרק בזר האוכל תרומה בשוגג דהתשלומין הן תרומה, אזי חייב להביא דוקא פירות חולין, אבל האוכל במזיד, אין התשלומין נעשים תרומה, ולכן אינו חייב לתת דוקא פירות, ויכול לשם אף בכסף. אמנם דעת הרמב"ם [שם] דבין שוגג ובין מזיד צריך לשלם בפירות ולא בכסף.

[1502] הקשה התוספות הרא"ש: הרי עיקר קרא נאמר על חומש, ובודאי שאינו נפדה על הקרקע? ותירץ, אע"ג דבהאי קרא דכסף כתיב חומש, מכל מקום "כסף" משמע דאערכך דוקא קאי. ויש לפרש דהכי קאמר קרא, ויסף חמישית מכל דבר, על כסף ערכך.

[1503] רש"י פירש "מן החולין", היינו פירות. ו"שלא מן החולין", היינו מעות. אך הראב"ד פירש "שלא מן החולין" היינו לקט שיכחה ופאה, מעשר ראשון מעשר שני והקדש. וכשיטת רבי מאיר הנזכר במנה בתרומות [פרק ו ה]. ועיין בריטב"א, וברש"ש.

[1504] רש"י. ואפשר להעמיד גם כשאינה בעין, כגון שנזרק לים, או נשרף, דמשלם את הקרן כדמי תרומה, ואינו צריך להביא פירות מן החולין. שדין "מן החולין" אינו אלא באוכל תרומה. רש"ש.

[1505] דמי תרומה פחותין מדמי החולין, כיון שהתרומה אינה ראויה להאכל אלא לכהנים, ואינה ראויה לו בימי טומאתו, ואם מטמאה אסורה באכילה. לפיכך דמיה מועטין. רש"י. ובדברי רש"י, עיין תוספות יום טוב [תרומות ו ד], ובמל"מ [תרומות י יח].

דף נד:

שמע מינה: **חומשו כמותו**. ואף הוא צריך לבא מן החולין, כתרומה עצמה.

שמע מינה.

עוד בדיני חומש:

יש לדון, האם החומש נחשב כמו הקרן לגמרי, ואם גזל את החומש, או נהנה מן החומש בתרומה וקדשים וכיו"ב, האם חייב חומש על החומש.

או דילמא אין החומש נחשב כקרן לענין זה.

אמר רבא: **גבי גזל** [אם גזל, וכפר, ונשבע לשקר, מביא אשם גזילות, ונותן לנגזל קרן וחומש] **כתיב** [ויקרא ה כד] "**וחמישיתיו יסף עליו**", ודרשינן, "חמישיתיו", לשון רבים, משמע חמישיות הרבה.

ותנן: "מי שגזל, ונשבע לשקר, והודה, והתחייב קרן וחומש, **ונתן לו את הקרן**, **ונשבע לו על החומש**, [כלומר, חזר וכפר את החומש, ואמר נתתיו לך, ונשבע לשקר, והודה], **הרי זה מוסיף חומש על חומש**,

וכן אם כפר את החומש השני, מוסיף חומש נוסף על החומש, **עד שיתמעט הקרן** [עד שיהא החומש שנשבע עליו לשקר] **פחות משוה פרוטה**" [1506].

ומבואר, שהחומש הניתן בגזל, נחשב כקרן לגמרי, ומתחייבים חומש נוסף עליו.

וכן **גבי** האוכל **תרומה** בשוגג, המתחייב בקרן וחומש, **כתיב** [ויקרא כב יד] "**איש כי יאכל קדש בשגגה ויסף חמישיתו עליו**",

ואף על פי שהכתוב אומר "חמישיתו", לשון יחיד, מכל מקום **תנן** "**האוכל תרומה בשוגג משלם קרן וחומש**. **אחד האוכל**, **ואחד השותה**, **ואחד הסך** שמן של תרומה [1507] , **אחד תרומה טהורה**, **ואחד תרומה טמאה**, **משלם חומשה**, **וחומשא דחומשא** [כגון אם נתן קרן וחומש מפירות חולין, ונעשו אותן פירות תרומה, וחזר ואכלן בשוגג, משלם חומש על החומש] ".

ואילו גבי מעשר, **לא מכתב כתיב**. [לא מצאנו בכתובים לימוד לומר שמביא חומש על חומש, כגון שחזר וחילל את החומש הראשון על פירות, אינו מוסיף חומש נוסף על

[1506] הנה לעיל [נג ב] גבי מעשר שני נחלקו האמוראים האם "אין בו", או "אין בחומשו" שוה פרוטה. ויש לדון האם מחלוקת זו שייכת גם גבי גזל. ועיין בריטב"א שהביא בזה שתי אפשריות. וע"ע במאירי.

[1507] דסיכה כשתיה ושתיה כאכילה. דכתיב "ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו", אבל אם ביערה על ידי דבר אחר, אינו משלם חומש. ד"איש כי יאכל קדש" כתיב, פרט למזיק את התרומה על ידי דבר שאינו אכילה. רש"י. ומבואר בדבריו, שאיסור סיכה בשמן תרומה הוא מן התורה. ועיין בריטב"א שדן בזה. ובמנחת חינוך [מצוה רעט ז].

החומש הראשון], **ולא מיתנא תנא** בענין זה, **ולא איבעויי איבעיא לן**. ופשיטא לן, שאינו מוסיף חומש.

אך **גבי** הפודה את **הקדשו**, ומוסיף חומש, יש להסתפק, **דכתיב** [ויקרא כז טו] "**ואם המקדיש יגאל את ביתו, ויסף חמישית כסף ערכך**".

ותנן: "**הפודה את הקדשו, מוסיף חומש**".

חומשא תנן, חומשא דחומשא לא תנן.

ויש להסתפק: **מאי**? האם מוסיף חומש דחומשא, במקרה שחזר וחילל את החומש?[1508] וצדדי הספק הם: **גבי תרומה כתיב** "**ויסף**", דמשמע שתי תוספות, ולכן מוסיף חומש על חומש. ו**גבי קדש נמי הא כתיב** "**ויסף**", ונדרוש גם כן להוסיף חומשא דחומשא.

או דלמא, דוקא **גבי תרומה** מוסיף חומש על חומש, **דכתיב** "**ויסף**", ודרשינן ליה, באופן הבא: קיימא לן "גורעין ומוסיפין ודורשין", ולכן, **אי שקלת ליה לוי"ו ד"ויסף" ושדית ליה על "חמישיתו"**, **הוה ליה** "חמישיתוו", ונקרא: "**חמישיתיו**", לשון רבים. ולכן מוסיף חומש על חומש.

אך **גבי הקדש כתיב** "**ויסף חמישית**", ואם כן, **אף על גב דכי שקלת ליה לוי"ו ד"ויסף" ושדית ליה על "חמישית"**, **סוף סוף הוה ליה חמישיתו**. לשון יחיד. ואין לדרוש מכאן להוסיף חומש על חומש.

ומקשינן: מדוע הסתפק רבא בדין חומש דהקדש, **תיפוק ליה דאם** חזר וחילל את החומש הראשון אינו מוסיף חומש נוסף, משום **הוה ליה הקדש שני**?

ואמר רבי יהושע בן לוי, אהקדש ראשון מוסיף חומש, על הקדש שני[1509] **אין מוסיף חומש**!?

ומשנינן: **אמר ליה רב פפי לרבינא, הכי אמר רבא: חומש** אינו נחשב כ"הקדש שני", שהרי מאליו נתוסף, ולא נתפס תחת הראשון[1510], **וכתחילת הקדש דמי**. ולכן אין לפשוט את הספק מדין "הקדש שני".

על כל פנים, **מאי הוי עלה** [מה נפסק בספיקו של רבא]?

אמר רב טביומי משמיה דאביי: אמר קרא - "ויסף חמישית כסף ערכך",

[1508] הא דאיבעיא לן גבי הקדש אי מוסיף חומש על חומש, אינו אלא בהקדש קרקע. אבל במטלטלין הא כתיב בהו "ואם גאל יגאל ויסף חמישיתו על ערכך", ואי שדית "ו" ד"ויסף" על "חמישיתו", הוי ליה "חמישיות" כדרך שאמרו בתרומה. הראשונים.

[1509] היכי דמי הקדש שני בעלמא, כגון שההקדש הראשון נעשה בעל מום, וחיללו על אחר, והוי האי אחר הקדש שני, ואם נעשה אף הוא בעל מום וחיללו, אינו מוסיף עליו חומש. רש"י תמורה ט ב.

[1510] יש לעיין אי תלי בנדון דלעיל, אי ארבעה בחמשה פריק, או ארבעה בראבעה פריק וחומשא מעלמא קאתי. ודוק.

ודרשינן: **מקיש חומשו לכסף ערכו, מה כסף ערכו מוסיף חומש, אף כסף חומשו נמי מוסיף חומש** [1511].

גופא:

אמר רבי יהושע בן לוי: על הקדש ראשון מוסיף חומש ועל הקדש שני אין מוסיף חומש.

אמר רבא: מאי טעמא דרבי יהושע בן לוי?

אמר קרא [ויקרא כז טו] "**ואם המקדיש יגאל את ביתו** ויסף חמישית כסף ערכך עליו והיה לו".

ודרשינן: "**המקדיש**" הוא מוסיף חומש, כשפודה את הקדשו. **ולא המתפיס** זה תחת קדש אחר, שהשני נתפס בקדושת הראשון, ואין הקדושה באה אליו מחמת עצמו.

עוד באותו ענין:

תני תנא קמיה דרבי אלעזר [אחד התנאים אמר מימרא זו לפני רבי אליעזר]: נאמר בתורה [ויקרא כז כז] "**ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך** ויסף חמישיתו עליו",

ודרשינן: מדכתיב "בבהמה", ולא "ואם בהמה טמאה", משמע, רק בהקדשות שהם כבהמה טמאה מוסיף חומש.

ובמה בהמה טמאה מיוחדת? שתחילתה הקדש, [לקמן יבואר], **וכולה לשמים**, [ואין לבעלים בה כלום, דסתם הקדש בהמה טמאה, לבדק הבית היא], **ומועלין בה** [לקמן יבואר],

אף כל שתחילתה הקדש וכולה לשמים מועלין בה.

הבין רבי אליעזר שכונת התנא לומר, שמי שיש בו גדרים אלו, יש בו דין מעילה,

ולכן **אמר ליה רבי אלעזר לתנא: בשלמא "כולה לשמים", למעוטי קדשים קלים, כיון דאית להו לבעלים בגווייהו לית בהו מעילה.**

אלא "תחילת הקדש" למעוטי מאי?

וכי **תחילת הקדש הוא דאית ביה מעילה**, אך **סוף הקדש** [כגון הקדש שני כדלעיל] **לית ביה מעילה?! דלמא לענין חומש קאמרת? וכרבי יהושע בן לוי**, שאין מוסיפין חומש בהקדש שני.

אמר ליה, אין! הכי קאמינא. [אכן, זו היתה כונתי] [1512].

[1511] מסקינן, דגבי הקדש מוסיפין חומש על חומש. ויש לדון, האם מוסיפים גם כן חומש על חומש דחומש, כדרך שמוסיפים בגזל. או דילמא מוסיפים רק פעם אחת. ועיין במהר"ם שיף וברש"ש שנחלקו בזה.

[1512] רש"י פירש שהברייתא עוסקת בענין חומש בלבד. וקרי לחומש "מעילה" כיון שבמעילה שייך גם כן חומש. ולא באה הברייתא אלא למעוטי הקדש שני מחומש. ועיין ברשב"א ובריטב"א והרמב"ן שהביאו פירושים נוספים בסוגיא.

דף נה.

אמר ליה רב אשי לרבינא, וכי **בהמה טמאה בתחילת הקדש איתא**, (תחילת העמוד) **באמצע הקדש** [כגון שהתפיסה תחת בהמה אחרת, ורוצה לפדותה] **ליתא**?! ומדוע דרשינן מינה שאין מוסיף חומש בהקדש שני?

אמר ליה, **לפי שאינה בסוף הקדש**. כלומר, אינה ראויה למזבח, ואי אפשר לשקעה בבנין בית המקדש. וילפינן אמצע הקדש, היינו הקדש שני, מסוף הקדש, כדלהלן.

אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: הרי **באמצע הקדש מיהא איתא**, שהרי יכול להתפיסה על בהמה אחרת, ואם כן **לוסיף נמי חומש**?

אמר ליה: אמצע הקדש **הרי הוא כסוף הקדש**, **מה סוף הקדש אינו מוסיף חומש אף אמצע הקדש אינו מוסיף חומש**.

אמר ליה רב זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: **מאי חזית דמדמית ליה לסוף הקדש**, **נדמייה לתחילת הקדש**?

אמר ליה: **מסתברא לסוף הקדש הוה ליה לדמויי**, **שכן** עדיף ללמוד **נתפס**, **מנתפס**.

ומקשינן: **אדרבה**, **לתחילת הקדש הוה ליה לדמויי שכן** עדיף ללמוד **דבר שיש אחריו קדושה** [כלומר, שאפשר לפדותו] **מדבר שיש אחריו קדושה**? מה שאין כן ב"סוף הקדש", אי אפשר עוד לפדותו, אלא להקריבן או לשקעו בבנין?

ומשנינן: דרשינן ליה מדכתיב "הטמאה", **כדאמר רבא**, "**העולה**" **עולה ראשונה** [1513] , **הכי נמי** דרשינן: "**הטמאה**" **טמאה ראשונה**. למעוטי הקדש שני שאין מוסיפין עליו חומש.

תניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי: האומר "**פרה זו תחת פרה של הקדש** [1514] , **טלית זו תחת טלית של הקדש**", אף על פי שלא היו דמיהם שוים, **הקדשו פדוי**. דהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה, מחולל. ומותר ליהנות ממנו, וחייב לשלם להקדש את ההפרש.

ומכל מקום, **יד הקדש על העליונה**. ואם היתה הפרה השניה שוה יותר, תפסה הקדושה את כולה. וכן, אם ההקדש שוה יותר - כופין אותו להשלים את הדמים החסרים.

[1513] גבי סדר המערכה כתיב "וביער עליה הכהן עצים בבקר בבקר, וערך עליה העולה, והקטיר עליה חלבי השלמים", ודרשינן מדכתיב "העולה", "ה" יתירה, ללמדינו שתהא היא ראשונה שלא יהיה הקטר חלבים קודם לתמיד של שחר. רש"י. ובפסחים [נח ב ד"ה העולה] כתב רש"י ביתר באור "מדלא כתיב וער עליה עולה, אלא העולה, הכי קאמר, וערך עליה מיד העולה החשובה האמורה תחילה לכל העולות. והיינו עולת תמיד דפרשת קרבנות. דקרבן תמיד כתיב ברישא.

[1514] ומדובר בקדשי בדק הבית, אבל בקדשי מזבח אמרינן "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש". תוספות.

וכן אמר "**פרה זו בחמש סלעים**, **תחת פרה של הקדש**", או "**טלית זו בחמש סלעים תחת טלית של הקדש**", **הקדשו פדוי**. אף על פי שההקדש שוה יותר. כדלעיל. ולא אמרינן הואיל ושם לה דמים, ואינה שוה כמו שאמר, אין דבריו כלום. אלא ההקדש פדוי, וישלים את דמיו.

ומסיימת הברייתא: **על הקדש ראשון מוסיף חומש**, **על הקדש שני אין מוסיף חומש**.

והיינו כדברי רבי יהושע בן לוי.

מתניתין:

א. שיעור **האונאה** במקח שחייבים להחזיר הוא **ארבעה** מעות **כסף** לכל סלע, שבסלע יש עשרים וארבע מעות כסף, ואם הונה אותו בארבע מעות יותר, דהיינו שישית מסכום המקח, חייב להחזיר את ההונאה.

ב. **והטענה** - אם אדם תבע את חבירו ממון, וחבירו הודה לו רק במקצת החיוב, בית דין אינם מחייבים את הנתבע בשבועת מודה במקצת, אלא אם כן הטענה היא לכל הפחות סכום של **שתי** מעות **כסף**, דהיינו שליש דינר. כי אין שבועת דיינים על טענה הפחותה משתי מעות כסף [1515].

וההודאה של הנתבע בחיוב צריכה להיות לכל הפחות על **שוה פרוטה**, שהיא אחת חלקי שלושים ושתים ממעה. כי אם מודה על פחות משוה פרוטה, אינו נחשב שהודה כלל [1516].

ג. **חמש פרוטות הן** - בחמשה דברים נאמר שיעור פרוטה:

א. **ההודאה** במקצת שמודה הנתבע נחשבת הודאה במקצת רק אם הודה לפחות על **שוה פרוטה**, כמו שנתבאר כאן במשנה.

ב. **והאשה מתקדשת** לבעלה בכסף **בשוה פר וטה**.

ג. **והנהנה בשוה פרוטה מן ההקדש**, **מעל** וחייב להביא קרבן מעילה.

ד. **והמוצא** אבידה שהיא **שוה פרוטה חייב להכריז** עליה ולהשיבה לבעלים, אבל פחות משוה פרוטה אינו חייב להכריז, שנאמר [דברים כב ג] "וכן תעשה לכל אבידת אחיך

[1515] הטעם מבואר בירושלמי [שבועות פרק ו], שנאמר בפרשת השומרים [שמות כב ו]: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים", ואין אתה מוצא מטבע כסף מוזכר בתורה פחות ממעה כסף שהיא גרה, הלכך אין לך לחייב בפחות ממטבע זה, וכיון שנאמר "כסף או כלים" למדים שכסף דומה לכלים, מה כלים שנים [שמיעוט רבים שנים], אף כסף שנים [כמבואר בשבועות לט ב].

[1516] בגמרא שבועות [לט ב] נחלקו אמוראים בפירוש "הטענה שתי כסף", לדעת רב **כפירת הטענה צריכה להיות בשווי שתי כסף**, **כלומר שהנתבע המודה במקצת הטענה כופר לכל הפחות בשתי מעות כסף**, **והמקצת שמודה בה אינה פחות מפרוטה**. **נמצא שלדעת רב התביעה היא לפחות שתי מעות כסף ופרוטה**. **ושמואל אמר**, **כי הטענה עצמה היא שתי כסף**, **כלומר שהתביעה היא לפחות שתי מעות כסף**, **וממנה מודה הנתבע לא פחות מפרוטה**.

אשר תאבד ממנו ומצאתה", ודרשו חכמים: "אשר תאבד ממנו" - פרט לאבידה שאין בה שווה פרוטה שאינה קרויה אבידה.

ה. **והגוזל את חבירו** בשיעור [1518] של **שוה פרוטה** [1517] **ונשבע לו** לשקר שלא גזל, ואחר כך הודה שגזל - **יוליכנו אחריו אפילו למדי** [1519], שאין לו כפרה עד שישיב את הגזילה

[1517] הרמב"ם [גניבה א א] כתב: כל הגונב שוה פרוטה עובר על לא תעשה "לא תגנובו", וכן כתב לענין גזילה [גזילה א א]. ומוסיף הרמב"ם, שאסור לגנוב ולגזול כל שהוא. ומבאר המגיד משנה, כי הוא כמו חצי שיעור באיסורים, [שאנו סוברים כרבי יוחנן [ביומא עד א] שחצי שיעור אסור מן התורה משום שראוי להצטרף לשיעור שלם]. נחלקו הפוסקים האם דין חצי שיעור אסור מן התורה נאמר רק באיסורי אכילה, שהאוכל שני חצאי כזית בכדי אכילת פרס מצטרפים, או שנאמר גם בשאר איסורים. השאגת אריה [סימן פא] סובר כי לענין "בל יראה" אין איסור בחצי כזית, כי הדין שחצי שיעור אסור, נאמר רק באיסורי אכילה ששייך בהם צירוף של כדי אכילת פרס, שאם יאכל עוד חצי כזית, חצי הכזית הראשון נחשב למפרע חלק מהאיסור. הרעק"א [בגליון שו"ע או"ח סוף סימן תמד] כתב: כי לדעת הרבה פוסקים יש איסור "בל יראה" גם בחצי שיעור. ובהגהות דגול מרבבה [על מגן אברהם תמב י] דן האם חצי שיעור בחמץ אסור מן התורה או מדרבנן. והפרי מגדים [פתיחה כוללת להלכות פסח חלק א פרק א אות ח, וכן במשבצות זהב תמב ה] מביא בזה מחלוקת הפוסקים. הפתחי תשובה [יו"ד פז ב] מביא את הפרי מגדים והצל"ח שמסתפקים לענין בשר בחלב שאסורים בהנאה ובבישול, האם חצי שיעור אסור מן התורה. הביאור הלכה [שמ א ד"ה על] דן לענין איסורי שבת, האם חצי שיעור נאסר מן התורה. ומביא רש"י [שבת עד א] שכתב כי אסור מן התורה. הקהילות יעקב [פסחים סימן כא] מקשה על השאגת אריה [שסובר כי רק באיסורי אכילה נאסר חצי שיעור מן התורה], מדברי המגיד משנה שאוסר לענין גזילה. וכן קשה מדברי רש"י שאוסר באיסורי שבת. הרשב"א [בבא קמא קה א ד"ה אף על פי] כתב: אף על פי שחיוב השבת גזילה הוי שוה פרוטה, מכל מקום אסור לגזול פחות משוה פרוטה, דאף על גב דממונא ליכא, צערא מיהא איכא. כלומר אף על פי שאין חיוב ממון, מכל מקום אסור משום שגורם צער לנגזל. ומכך שלא אמר הרשב"א, כי אסור מטעם שחצי שיעור אסור מן התורה כיון שראוי להצטרף לשיעור שלם, משמע שחולק על המגיד משנה.

[1518] המנחת חינוך [קל ד] דן, האם שיעור פרוטה בגזילה הוא דין מהלכות שיעורים כמו בשאר איסורי תורה, שיש הלכה למשה מסיני מה שיעור האיסור, או שבגזל אין שיעור, אלא שעל פחות משוה פרוטה מוחל הנגזל. וכתב המנחת חינוך, כי מדברי המגיד משנה [גניבה א ב] שהשוה פחות משוה פרוטה בגניבה לחצי שיעור באיסורים. משמע שהוא דין שיעור כמו גבי שאר איסורים, וכן משמע ברמב"ם [מלכים ט ט] שכתב: בן נח שגזל פחות משוה פרוטה חייב, ששיעורים - לישראל נאמרו ולא לבני נח. וכן משמע מלשון רש"י [ב"ק קה א ד"ה לא] שכתב כי חצי פרוטה אינו ממון. ומקשה המנחת חינוך מהגמרא בסנהדרין [דף נז א, ודף נט א] שמבואר שם, כי פחות משוה פרוטה אינה גזילה משום שהנגזל מוחל, ולכן בבני נח שאינם מוחלים הרי זה גזל. ומביא שכן כתב החינוך [מצוה קל] שגזל פחות משוה פרוטה פטור להשיב מפני שבני ישראל הרחמנים מוחלים, ולפי זה אין שיעור לגזילה, ועובר על לאו גם בפחות משוה פרוטה, ונפטר רק מהשבה כיון שמוחלים. המנחת חינוך מביא כמה חילוקים אם דין פרוטה הוא מחמת שיעור, או מחמת שלא מוחלים על שוה פרוטה. א. בגוזל פחות משוה פרוטה מחרש שוטה וקטן שאינם בני מחילה. ב. אם הנגזל אומר במפורש שאינו מוחל. ג. אם הנגזל אינו יודע שגזלו ממנו ואינו יודע שעליו למחול. ד. אם גזל פחות משוה פרוטה והתייקר, שאם הנגזל מחל כבר, פטור, ואם דין פרוטה הוא מדין שיעור, אם כן לאחר שהתייקר ונעשה שוה פרוטה חייב בהשבה. ה. אם גזל חצי פרוטה וחזר וגזל עוד חצי פרוטה, אם הפטור הוא משום מחילה, כבר נפטר על החצי הראשון, ואם הוא מדין שיעור, אם כן לאחר שהצטרף לפרוטה יש בו שיעור לחיוב השבה. גם המחנה אפרים [גזילה סימן א] מוכיח מהגמרא בסנהדרין שגזל פחות משוה פרוטה פטור מלהשיב משום מחילה, ולכן אם אמר הנגזל במפורש שאינו מוחל או אם הנגזל אינו יודע שגזלוהו, חייב להשיב.

[1519] במשנה מבואר שרק אם נשבע חייב לטרוח וללכת אחריו עד מדי. וכתב הטור [סימן שסז] כי בגזל ולא נשבע, אמנם אינו חייב לטרוח וללכת אחריו, אבל מכל מקום חייב להודיע לבעלים כי הגזילה אצלו ושיבוא לקחת אותו. וכן פסק הרמ"א שסז א. אבל התוס' יו"ט והסמ"ע והגר"א מדייקים מהרמב"ם שאינו צריך להודיעו, כי הרמב"ם [גזילה ז ט] מבאר, שאם גנב ונשבע חייב לרדוף אחרי הבעלים, לפי שנתייאשו לאחר שנשבע ואינם באים עוד לתובעו. משמע שאם לא נשבע יחכה עד שהבעלים יבואו לבד לתובעו ואינו צריך להודיע להם. אבל הש"ך לומד כי גם הרמב"ם סובר שצריך להודיע לנגזל. המנחת חינוך [קל ו] מקשה, מדוע מי שגזל ולא נשבע אינו

לידי הנגזל עצמו ולא לשלוחו [1520], ואפילו הוא במדינה רחוקה. שנאמר [במדבר ה ז] "ונתן לאשר אשם לו".

גמרא:

שנינו במשנה: האונאה ארבעה כסף וכו'

ומקשינן: הרי כבר **תנינא חדא זימנא** שנינו פעם אחת דין זה לעיל [מט ב]: כי שיעור **האונאה** שחייבים להחזיר הוא **ארבעה** מעות **כסף**, **מעשרים וארבעה כסף לסלע**, דהיינו: **שתות למקח**! אחד משישית מסכום המקח!

ומדוע חזרה כאן המשנה על דין זה?

ומתרצינן: כי הדין שנשנה במשנתינו: **הטענה שתי כסף וההודאה שוה פרוטה**, **אצטריכא ליה** הוצרכה המשנה לחדש, ואגב דין זה הביאה המשנה גם את הדין שנשנה לעיל, כי שיעור ההונאה שחייבים להחזיר היא שישית מסכום המקח.

ופרכינן: **הא נמי תנינא**, דין זה [שהטענה שתי כסף וההודאה שווה פרוטה] גם כן נשנה כבר, ולא הוצרכה המשנה לחדשו, שהרי שנינו בשבועות [לח ב]: **שבועת הדיינין** - השבועה שהדיינים מחייבים בה את הנתבע, כשהוא מודה במקצת הטענה, אין הנתבע מתחייב בה אלא אם כן **הטענה** היא לפחות סכום של **שתי** מעות **כסף**, דהיינו שליש דינר. **וההודאה** של הנתבע היא לכל הפחות סכום של **שוה פרוטה**!

ומתרצינן: **סיפא** של משנתינו **אצטריכא ליה**, הוצרכה המשנה לחדש, ואגב הדין שבסיפא הובאו הדינים שברישא.

דקתני בסיפא של משנתינו: **חמש פרוטות הן**. שבחמשה דברים נאמר שיעור פרוטה, ואגב דין זה שהוצרכו לחדש [1521], הביאה המשנה את הדינים שברישא אף על פי שכבר נשנו במקומות אחרים.

שנינו במשנה: **חמש פרוטות הן כו'**

במשנה הובאו רק חמשה דברים בהם נאמר שיעור פרוטה.

חייב לטרוח ולילך אחריו למדי, מדוע שונה מצוות השבה משאר מצוות עשה שחייב לטרוח בגופו בכל יכולתו ולהוציא ממונו עד חומש.

[1520] כמו ששנינו בבבא קמא [קג א]: לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו. וכתב הסמ"ע [שסז ה] כי דין זה הוא גם אם לא נשבע, שאינו מקיים דין השבה על ידי נתינה לבנו.

[1521] הדרכי דוד מקשה, שהרי כל החמשה דברים מפורשים במקומם, ומה החידוש כאן, וכי את מנין הדברים באה המשנה לאשמיענו? ודוחק לומר שהמשנה באה להשמיענו באבידה שחייב אף על פי שהוזל. ובר"ן כתב, שהמשנה באה להשמיענו כי יש רק חמשה דברים, למעט אונאה, כי המשנה סוברת שאין אונאה במקח של פרוטות, שאין בו סכום של מטבע כסף [כמו שיתבאר בהמשך הגמרא]. אבל הרא"ש כתב, שהמשנה שלנו יכולה לסבור שגם אונאה שיעורה בפרוטה.

ומקשינן: **וליתני נמי**, שהמשנה תשנה גם כי אפילו אם **האונאה** היא בסכום של ששית מן המקח, אינו מחזיר אלא אם כן האונאה היא בשווי **פרוטה**, דהיינו שהמקח הוא לכל הפחות סכום של שש פרוטות.

אמר רב כהנא: **זאת אומרת** מכך שהמשנה לא הביאה אופן זה, משמע כי **אין אונאה לפרוטות** - למקח של "פרוטות" שהם מטבעות של נחושת, אלא רק במקח של "איסר" שהוא מטבע של כסף [1523] [ששוויו שמונה פרוטות [1522]], ולכך לא הוצרכו להביא במשנה שהאונאה צריכה להיות לפחות פרוטה, כיון שאין אונאה אלא על מקח שהוא לפחות איסר [1524].

ולוי אמר: **יש אונאה** גם **לפרוטות** - למקח בסכום של פרוטות נחושת.

ואם כן צריך לפרש כי דין אונאה נאמר רק באופן שהאונאה שוה לפחות פרוטה, ויש לכלול את אונאה בכלל הדברים שנאמר בהם שיעור פרוטה.

וכן תני [גרס] **לוי במתניתיה** [במשנתו] כי אונאה נכלל בכלל חמשת הדברים שנאמר בהם שיעור פרוטה:

וכך שנה במשנתו: **חמש פרוטות הן** - בחמשה דברים אלו נאמר שיעור פרוטה:

א. **האונאה** שמחזיר [כשהיא ששית מן המקח] חייבת להיות לכל הפחות שוה **פר וטה**.

ב. **וההודאה** במקצת המחייבת שבועת מודה במקצת, ההודאה צריכה להיות לכל הפחות על סכום השוה **פרוטה**.

ג. **וקדושי אשה** לבעלה על ידי כסף, צריכה להיות לפחות **בפרוטה**.

ד. **וגזל**, אם נשבע לשקר, ואחר כך הודה שגזל חייב קרבן שבועה ולהוליכו אחריו, אם היה גזל **בפרוטה**.

[1522] עיין קידושין יב א

[1523] כך פירש רש"י, וכתב הרא"ש כי מרש"י משמע שהאיסר היא המטבע הקטנה ביותר של כסף, ומקשה הרא"ש כי מעה היא המטבע הקטנה ביותר. ולכן מפרש הרא"ש, שבמעה יש אונאה, כי היא הפחותה מכל מטבעות הכסף.

[1524] נחלקו הראשונים בשיעור המקח שיש בו דין אונאה. א. רש"י מפרש כי אין אונאה בפחות מאיסר. ונחלקו הראשונים בכוונתו. הרא"ש והר"ן והריטב"א למדו ששיעור האונאה איסר, אבל הריצב"ש בשיטה מקובצת למד ששיעור המקח צריך להיות איסר. וכתבו הרש"ש והבית אהרן שכן מבואר ברש"י לקמן [נו ב ד"ה לפרוטות], ולפי זה שיעור האונאה היא פרוטה ושליש, דהיינו ששית האיסר ששוויו שמונה פרוטות. ב. שיטת הראב"ד בשיטה מקובצת, והריצב"ש בשם הרא"ה ששיעור האונאה היא איסר. ג. הרמב"ם [מכירה יב ד, הובא בר"ן ובהגהות הגר"א לרא"ש] כתב כל שהוא יותר מפרוטה יש אונאה וחייב להחזיר. ד. הרא"ש מפרש אין אונאה פחות ממעה, שהוא מטבע הכסף הפחות ביותר. ה. הראב"ד והריטב"א מביאים יש מפרשים המפרשים שאין אונאה לפרוטות לחומרא, דהיינו שאף בפחות מפרוטה חייב להחזיר אונאה. ומקשה הראב"ד כי מוכח מהגמרא לקמן [נו ב] שרב כהנא אמר לקולא שאין אונאה לפ רוטה. ו. רבינו יונתן בשיטה מקובצת מפרש, אין אונאה אם המקח היה פרוטה, ונמצאת האונאה פחות מפרוטה, ועל פחות משוה פרוטה אדם מוחל. ולפי זה אם האונאה עצמה היתה פרוטה, יש אונאה.

ה. **וישיבת הדיינין** שיושבים לדון ולכוף אדם שיש ראיה כי חייב לחבירו ומסרב לשלם, אפילו **בפרוטה**.
אם כן לגירסת לוי, המשנה הביאה את אונאה שדינה להחזיר רק אם היא יותר מפרוטה, כיון שלדעתו יש אונאה גם במקח של פרוטות הפחותות מאיסר, ולכן יש צורך לפרש שדין אונאה במקח נאמר רק אם האונאה עצמה היתה לפחות שוה פרוטה.
לגירסת לוי אחד מחמשת הדברים שנאמר בהם שיעור פרוטה הוא: ישיבת הדיינים.
ומקשינן: **ותנא דידן** והתנא שלנו **מאי טעמא לא קתני** מה הטעם שלא שנה את **ישיבת הדיינין** בכלל הדברים שנאמר בהם שיעור פרוטה.
ומתרצינן: לדעת התנא של משנתינו כבר **תנא ליה** שנה את ישיבת הדיינים, שנכלל יחד עם **גזל**, כי כיון שיש גזל על שוה פרוטה, אם כן ממילא ממון הוא ודנים עליו בבית דין.
ומקשינן: עדיין המשנה היתה צריכה להביא את ישיבת הדיינים, שהרי המשנה פירטה גם אופנים הנכללים בגזל, **ומי לא תני** וכי לא שנה **גזל וקתני** ושנה גם **אבידה** הכלולה בגזל? שהרי אם יש גזל על שוה פרוטה, אם כן ממון הוא, וקיימת עליו חובת השבת אבידה.
אם כן כמו ששנה גזל ושנה גם אבידה הכלולה בגזל, כך היה צריך לשנות גם ישיבת הדיינים אף על פי שכלול בגזל.
ומתרצינן: מה שהמשנה הביאה גם את גזל וגם את אבידה, אף על פי שאבידה כלולה בגזל, כי **הנך אצטריכא ליה** אלו הוצרכו להביא כדי לאשמיענו את החידושים שהגמרא כעת תפרט. מה שאין כן ישיבת הדיינים שאין בו חידוש לא הוצרך התנא להשמיענו.
גזל - נכתב להשמיענו כי **הגוזל מחבירו שוה פרוטה ונשבע לו** לשקר שלא גזל, ואחר כך הודה - **יוליכנו אחריו ואפילו למדי**.
אבידה - נכתב להשמיענו כי **המוצא אבידה שוה פרוטה חייב להכריז, ואף על גב דזל** שהוזל משעת המציאה, ועכשיו אינו שוה פרוטה.
ולוי שלא גרס במשנתו אבידה, **מאי טעמא לא תני** כי השבת **אבידה** היא **בפרוטה**?
ומתרצינן: כי כבר **תנא ליה גזל** ואם שייך גזל על שוה פרוטה, הרי זה ממון וחייב עליו בהשבת אבידה.
ומקשינן: **ומי לא קתני גזל וקתני ישיבת הדיינין** אף על פי שכלול בגזל? שהרי אם יש גזל על שוה פרוטה, ממילא ממון הוא, ודנים עליו בבית דין. ובכל זאת שנה את "ישיבת הדיינים" שבית דין דנים על שוה פרוטה, אם כן מדוע לא שנה גם את הדין שמכריזין על אבידה השוה פרוטה.

ומתרצינן: לדעת לוי אין צורך לפרט את כל הדברים הכלולים בגזל, ומה שהמשנה הביאה את **ישיבת הדיינין** אף על פי שכלול בגזל, **אצטריכא ליה** כדי **לאפוקי מדרב קטינא**.

דאמר רב קטינא: **בית דין נזקקין** לדון ולחייב אדם **אפילו לפחות משוה פרוטה**.

לכך הוצרכה המשנה להביא את ישיבת הדיינים כדי להשמיענו שאין ישיבת הדיינים על פחות משוה פרוטה, אבל שאר דברים הכלולים בגזל, לא הוצרכו להביאם.

ותו מקשינן: **ולוי**, **מאי טעמא לא קתני הקדש**, שחייב במעילה אם מעל בהקדש שוה פרוטה? שהרי מעילה אינה כלולה באחד מחמשת הדברים [שנאמר בהם שיעור פרוטה] המובאים במשנתו.

ומתרצינן: לדעת לוי, המשנה רק **בחולין קמיירי**, אבל **בקדשים לא קמיירי**, ולפיכך לא הביאה המשנה דין זה שמעילה בקדשים בפרוטה.

ומקשינן לתנא דידן: **אלא תנא דידן דקא מיירי בקדשים**, שהרי היא הביאה את מעילה - מדוע לא **נתני מעשר** שדינו **בפרוטה**, ואין פדיונו חל על פחות מפרוטה.

ומתרצינן: תנא דידן סובר **כמאן דאמר**: **אין** פודים מעשר עד שיהיה בו ארבע פרוטות, כדי שיהיה **בחומשו פרוטה**, כי יש דין שצריך להוסיף חומש בפדיון מעשר, ורק אם יש במעשר סכום של ארבע פרוטות, אפשר להוסיף חומש השוה פרוטה בפדיונו.

יוצא שדין פדיון מעשר הוא ביותר מפרוטה ולכן לא הביאו תנא דידן יחד עם שאר דברים שדינם בפרוטה.

ומקשינן: כיון שתנא דידן סובר כי אין פודין מעשר אלא כשיש בחומשו פרוטה, **וליתני** שהתנא יביא כי דין תוספת **חומש** בפדיון **מעשר** הוא **בפרוטה**!

ומתרצינן: לדעת תנא דידן, המשנה רק **בקרנא** בתשלומי הקרן **קא מיירי**, אבל **בחומש לא קא מיירי**.

גופא, שנינו לעיל: **אמר רב קטינא**: **בית דין נזקקין** לדון ולחייב אדם **אפילו לפחות משוה פרוטה**.

דף נה:

מתיב רבא: נאמר בתורה גבי המועל בהקדש בשוגג [ויקרא ה טז]: "**ואת אשר חטא מן הקדש** ישלם ואת חמישתו יוסף עליו" ודורשים את "ואת" (תחילת העמוד) **לרבות** מועל בהקדש **פחות משוה פרוטה להישבון** שחייב בהשבתו גם אם הוא פחות משוה פרוטה [1525].

[1525] האחרונים דנים האם מי שגנזל הקדש נתמעט מחיוב גזילה כשאין דין מעילה, כמו שנתמעט מזיק הקדש [בבבא קמא לז ב], או שגנזלן חייב מדין גזל אף כשאין דין מעילה. ובקובץ שיעורים [ב"ק אות קיח] ובאמרי משה

משמע כי רק **לקדש** - **אין** [כן], נתרבה מהפסוק שיש חיוב להשיב גם פחות משוה פרוטה. **אבל להדיוט** - **לא** נתרבה בפסוק שחייב להשיב פחות משוה פרוטה.
אם כן כיצד אמר רב קטינא שבית דין דנים לחייב על פחות משוה פרוטה.
אלא, **אי אתמר** דברי רב קטינא **הכי אתמר**:
אמר רב קטינא: **אם הוזקקו בית דין** לדון **לשוה פרוטה** ותוך כדי הדיון קודם שעמדו בית דין מהדיון תבע הנתבע את התובע פחות משוה פרוטה, בית דין **גומרין** את הדין ונזקקים לדון ולפסוק בתביעה **אפילו לפחות משוה פרוטה** [1526].
כי רק **תחילת הדין** - **בעינן** שיהיה על שוה **פרוטה**, אבל **גמר הדין** - **לא בעינן** שיהיה על שוה **פרוטה**, ואפילו על פחות משוה פרוטה גומרים את הדין.

מתניתין:

חמשה חומשין הן - בחמשה דברים מוסיפים חומש בתשלום.
אלו הן:
א. **האוכל** בשוגג -
תרומה גדולה.
ותרומת מעשר שמפריש הלוי ממעשרו לכהן.

[סימן מ א] מביאים ראיה מכאן שיש חיוב השבה בגוזל הקדש פחות משוה פרוטה, אף שאין חיוב מעילה. ומקור החיוב לומדים מפסוק זה "ואת אשר חטא מן הקדש ישלם".

[1526] רש"י מפרש: אם ראובן תבע משמעון שוה פרוטה, וחזר שמעון ותבע את ראובן פחות משוה פרוטה לפני שבית דין הלכו משם, נזקקים לו. ומקשה הריטב"א, כי התביעה השניה היא דיון חדש, והלשון "גמר דין" משמע שאינו דיון חדש. ומפרשים הריטב"א והמאירי את הגמרא, כי אם הוזקקו בית דין לתביעה של פרוטה, אף על פי שהתברר תוך כדי הדיון שאין בתביעה פרוטה, גומרים את הדין. כתב הרמב"ם [סנהדרין כ יא]: אין הדיינים יושבין לדין פחות משוה פרוטה, ואם הוזקקו לשוה פרוטה, גומרין את דינו אפילו לפחות משוה פרוטה. ולכאורה היה אפשר לפרש שכוונת הרמב"ם כמו הריטב"א, אבל הכסף משנה מפרש כוונתו, שאם התובע תבע שוה פרוטה, יכול התובע לתבוע עוד תביעה של פחות משוה פרוטה. ומסתפק הכסף משנה אם הנתבע תובע פחות משוה פרוטה, האם נחשב כאדם אחר שאין נזקקין לו לתביעה הפחותה משוה פרוטה, או שנזקקים לו כיון שאם יזכה בדין צריכים לנכות ממה שחייבוהו. ולפי רש"י שמבאר כי הנתבע יכול לחזור ולתבוע פחות משוה פרוטה, יש להסתפק האם גם התובע יכול לתבוע עוד תביעה פחות משוה פרוטה, או שמא תביעתו נחשבת דין חדש, ודווקא אצל הנתבע נחשב המשך של התביעה הקודמת, כיון שאם יזכה בתביעה זו, ינכו לו ממה שחייבוהו בדין הקודם. ומדברי הסמ"ע [סימן ו ב] משמע שגם התובע יכול לתבוע עוד תביעה הפחותה משוה פרוטה, וכן כתב הפתחי תשובה ו ג]. הדרכי דוד מסתפק לפי רש"י, אם הנתבע חזר ותבעו פחות משוה פרוטה, ובית דין פסקו לזכותו, האם הנתבע חייב לשלם פחות משוה פרוטה או שנפטר לגמרי, כיון שנשאר חייב פחות משוה פרוטה. הפתחי תשובה [ו א] מביא את הברכי יוסף שמסתפק בשני שותפים שתבעו שוה פרוטה, האם בית דין נזקק להם, וספקו, האם נקרא שכל אחד תובע חצי פרוטה או שהשותפים ביחד תובעים פרוטה. המנחת חינוך [מצוה נד כב] מסתפק אם אדם תובע לבית דין גנב שגנב פחות משוה פרוטה ויחד עם הכפל יהיה חיוב של יותר משוה פרוטה, האם בית דין נזקקים לו או לא.

ותרומת מעשר של דמאי שהיא מתבואה הלקוחה מעם הארץ, שהלוקח מפריש ממנה תרומת מעשר מספק, שמא לא הופרשו מעשרותיה, [אבל אינו מפריש תרומה גדולה, לפי שהיו הכל זהירים בה, כמבואר בסוטה מח א].

והחלה שמפרישים מן העיסה.

והבכורים -

האוכל אחד מאלה בשוגג, משלם את הקרן ועליו **מוסיף חומש**, שנאמר בתרומה [ויקרא כב יד]: "ואיש כי יאכל קודש בשגגה, ויסף חמישיתו עליו", וכל אלו נקראים תרומה.

תרומת מעשר נקראת תרומה, שנאמר [במדבר יח כו]: "והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר", וכן חלה קרויה תרומה, שנאמר [במדבר טו כ]: "חלה תרימו תרומה, ואף הביכורים קרויים תרומה, שנאמר [דברים יב יז]: "ותרומת ידך" וביארו בברייתא [מכות יז א] כי הכוונה לביכורים, כי מצינו גבי ביכורים לשון "ידך" שנאמר [דברים כו ד]: "ולקח הכהן הטנא מידך".

ב. **והפודה נטע רבעי** - פירות האילן בשנה הרביעית לנטיעתו [לאחר שנגמרו שלוש שנות הערלה], שדינם להעלותם או להעלות את דמי פדיונם לירושלים ולאכלם שם כדין מעשר שני.

ומעשר שני שלו - הפודה פירות מעשר שני שלו, ומעלה את המעות לירושלים.

מוסיף חומש בפדיונו, שנאמר [ויקרא כז, לא]: "ואם גאל יגאל איש ממעשרו, חמישיתו יוסף עליו", ולמדים נטע רבעי ממעשר שני בגזירה שווה "קודש" "קודש", שכן בנטע רבעי כתוב [ויקרא יט כד]: "ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הלולים לה'", ובמעשר שני כתוב [ויקרא כז ל]: "וכל מעשר הארץ וגו' קודש לה'", ודורשים: מה מעשר שני יש לו חומש, אף נטע רבעי יש לו חומש.

ורק הפודה מעשר שני שלו מוסיף חומש, אבל הפודה מעשר שני של אחרים, אינו מוסיף חומש, שנאמר [ויקרא כז, לא]: "איש ממעשרו" דהיינו מעשר שלו.

ג. **הפודה את הקדשו** שהקדיש הוא בעצמו - **מוסיף חומש**, שנאמר [ויקרא כז יט]: "ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אותו, ויסף חמשית כסף ערכך עליו".

ד. **הנהנה** בשוגג **שוה פרוטה מן ההקדש** - **מוסיף חומש**, שחייב קרבן מעילה וחומש, שנאמר [ויקרא ה טז]: "ואת אשר חטא מן הקודש ישלם, ואת חמישיתו יוסף עליו ונתן אותו לכהן".

ה. **והגוזל את חבירו שוה פרוטה ונשבע לו** - **מוסיף חומש**, שנאמר [ויקרא ה כד]: "או מכל אשר ישבע עליו לשקר, ושלם אותו בראשו, וחמישיתיו יוסף עליו".

גמרא:

אמר רבא: משנתינו היתה **קשיא ליה לרבי אלעזר** בן פדת, ששנינו במשנתינו כי האוכל **תרומת מעשר של דמאי** צריך להוסיף חומש, וחיוב הפרשת תרומת מעשר בדמאי הוא רק מדרבנן, והיה קשה לו **וכי עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה** להוסיף על תרומת מעשר של דמאי חומש?

אמר רב נחמן אמר שמואל: **הא מני** משנתינו **רבי מאיר היא, דאמר: עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה.**

והיכן מצינו שרבי מאיר סובר כי עשו חכמים חיזוק לדבריהם שיחשבו כחיוב מן התורה.

דתניא: שליח **המביא גט** לאשה מבעלה **ממדינת הים**, שהבעל עשה אותו שליח להוליך את הגט לאשה שתתגרש בו, הצריכוהו חכמים לומר לאשה: בפני נכתב הגט ובפני נחתם, [כיון שבני מדינת הים אינם בקיאים שצריך לכתוב את הגט לשמה, ואין עדים מצויים כאן לקיים את הגט שנעשה כדין].

ואם השליח **נתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם**, מי שנשאה אחרי שנמסר לה גט זה **יוציא** אותה ממנו **והולד** שנולד להם נחשב **ממזר**, כיון שהשליח לא מסר את הגט כתקנת חכמים, ולפיכך אינה נחשבת מגורשת בגט שקיבלה, והרי היא עדיין אשת איש של בעלה הראשון, **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: **אין הולד ממזר!** בזה שלא מסר את הגט כתקנת חכמים, אלא צריך לחזור ולתת לה את הגט בכשרות, כדי שלא תצטרך לצאת מבעלה השני.

כיצד יעשה זאת השליח? **יטלנו** [את הגט] **ממנה, ויחזור ויתננו לה בפני שנים, ויאמר לה** בשעת הנתינה **בפני נכתב ובפני נחתם.**

ותמהה הגמרא: **ולרבי מאיר**, וכי רק **משום דלא אמר לה** השליח **בפני נכתב ובפני נחתם**, מחמת כן **יוציא** אותה ממנו **והולד** שלהם נחשב **ממזר**? והרי הגט כשר הוא, ונכתב בפניו, אלא שהשליח לא אמר לה: "בפני נכתב ובפני נחתם" כתקנת חכמים. האם יתכן שרק בגלל זה יחשב הולד ממזר?

ומתרצינן: **אין** [כן], דעת **רבי מאיר** כאן היא **לטעמיה** - לפי טעמו ושיטתו גם במקומות אחרים.

דאמר רב המנונא משמיה דעולא, אומר היה רבי מאיר כלל: **כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין**, הדין הוא: **יוציא והולד ממזר.**

אם כן מבואר בברייתא, כי דעת רבי מאיר היא שחכמים עשו חיזוק לתקנתם שיחשב כדין תורה, ומשום כך, כל שלא מסר השליח את הגט כתקנתם, נחשב כאילו לא חל הגט מן התורה, ולכן נחשב הוולד ממזר.

מתיב רב ששת: וכי דעת רבי מאיר היא שחכמים עשו חיזוק לתקנתם שיחשב כדין תורה? והרי שנינו כי רבי מאיר מיקל בפדיון מעשר שני של דמאי שהוא מדרבנן ואינו מחשיבו כמעשר ודאי שחיובו מן התורה.

ששנינו במשנה בדמאי [פ"א מ"ב]: אם יש לו מטבע הקדוש בקדושת מעשר שני של דמאי והוא זקוק לו, **מחללין אותו** מטבע **כסף** שיש בו קדושת מעשר שני של דמאי, **על** מטבע **כסף** [של חולין] שיש לו במקום אחר, והכסף הראשון יוצא לחולין, וקדושת המעשר חלה על הכסף השני. וכן יכול לחלל מעות **נחושת על** מעות של **נחושת**.

ומטבע **כסף** מחללים גם **על** מטבע **נחושת**, **ונחושת** אפשר לחלל **על הפירות** אפילו חוץ לירושלים [שאינו מקום אכילתם, כי אי אפשר לאוכלם אלא בירושלים], ואחרי שפדה את מטבע הנחושת בפירות, **ויחזור ויפדה את הפירות** במטבע כסף, ויעלה את הכסף לירושלים, שנאמר [דברים יד כה]: "וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו" **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: אינו צריך לחזור ולחלל את הפירות בכסף כדי להעלות את המעשר שני של דמאי לירושלים, אלא אם רוצה **יעלו פירות** עצמם **ויאכלו בירושלים**, כי הקילו בדמאי.

מבואר במשנה, כי רבי מאיר מיקל בפדיון מעשר שני של דמאי לחלל מטבע כסף על מטבע כסף, ומטבע כסף על מטבע נחושת.

שהרי במעשר שני ודאי **ומי מחללינן** באופן זה, אפילו **כסף על נחושת** [שדומה לפדיון יותר מחילול כסף על כסף]?

והא תנן במעשר שני [פ"ב מ"ו]: **סלע של מעשר שני ושל חולין שנתערבו** והוא רוצה להוציא את הסלע של חולין חוץ לירושלים, ואינו יודע איזהו, כיצד הוא עושה?

מביא בסלע מעות - מביא מעות של נחושת בשווייה של סלע כסף [בתוספת חומש - אם המעשר שלו, כי בפדייה צריך להוסיף חומש [1527]], **ואומר**: **כל מקום שישנה סלע של מעשר שני** הרי היא **מחוללת על מעות הללו**. נמצאו שני הסלעים חולין, ומעות הנחושת מעשר שני.

[1527] עיין תוספות לעיל נד ב ד"ה ולא.

ואחר כך **ובורר את** הסלע **היפה שבהן**, וחוזר **ומחללו** את מעות הנחושת **עליה**, על הסלע היפה. נמצא שהסלע היפה מעשר שני, והסלע השנייה ומעות הנחושת הם חולין כבראשונה,

דף נו.

ולפיכך הזקיקוהו לכל זה, לחלל תחילה את הסלע במעות, ולחזור ולחלל את המעות בסלע היפה, ולא אמרו, שיטול תיכף את הסלע היפה שבהן ויאמר: "אם זו של מעשר, הרי טוב, ואם זו של חולין, הרי של מעשר מחוללת על סלע זו".

מפני שאמרו חכמים: **מחללין אותו כסף על נחשת מדוחק** - בשעת הדוחק, כשאין לו דרך אחרת, מותר לחלל כסף על נחושת, אבל כסף על כסף אין מחללים אפילו מדוחק [1528], שאין זה דרך חילול.

לכן מחלל תחילה את הסלע שבתערובת על מעות נחושת, וכיון שלא התירו לחלל מעות של כסף על מעות של נחושת אלא בשעת הדחק, לכן **לא שיקיים כן** להשאיר את מעות הנחושת להיות מעשר שני, **אלא שחוזר ומחללן** את מעות הנחושת **על הכסף**, כי להשאיר את מעות הנחושת כמעשר שני, בזיון מעשר הוא, ועוד, שהפרוטות מחלידות [1529].

עד כאן דברי המשנה.

קתני מיהת גבי מעשר ודאי: כי **מחללין** מעות של כסף על מעות של נחושת **מדוחק**. משמע כי רק **מדוחק** - **אין** [כן], מחללין, אבל **שלא מדוחק** - **לא** מחללין אפילו על של נחושת.

ואילו גבי דמאי נתבאר ששיטת רבי מאיר כי מחללין מעות של כסף אפילו על מעות של כסף, אם כן מבואר שרבי מאיר מקל במעשר שני של דמאי שהוא רק מדרבנן, ואינו סובר כי עשו חכמים חיזוק לדבריהם כמו חיוב של תורה.

[1528] כך שיטת רש"י שאי אפשר לחלל כסף על כסף. אבל שיטת הר"ש והרע"ב [מעשר שני ב ו] שאפשר לחלל כסף על כסף, ומקשים הר"ש והרע"ב מדוע לוקח בסלע מעות נחושת, הרי יכול לקחת את אחד משני הסלעים שנתערבו, ויאמר: אם זו של מעשר מוטב, ואם לא הרי השניה מחוללת עליה. ומתרצים, כי אם נתיר לו לקחת את אחד מהסלעים ולהתנות, יש לחשוש שמא יקח אחד מהם בלא תנאי. ועוד תירץ הר"ש, כי אמנם מדאורייתא מחללים כסף על כסף, אבל מדרבנן אין מחללים, כי אינו דרך חילול, ואפילו בשעת הדחק אינו מועיל [כיון ששניהם אותו סוג מטבע]. ובפירוש הרא"ש [למשנה שם] כתב, כי מה שמחללים סלע על סלע אחר, היינו סלע של מלך אחד על סלע של מלך אחר, אבל של אותו מלך אין מחללין, כי אין זה דרך חילול. שיטת התוס' [ד"ה כסף וד"ה ויחזור] כמו רש"י שאסור לחלל כסף על כסף, אבל הפני יהושע מקשה כי מהתוס' לעיל [מה א] מבואר שמותר לחלל כסף על כסף. עוד מביא הפני יהושע, כי שיטת הרמב"ם [מעשר שני ו ב] שבאופן שנתערב מטבע המעשר, מותר לחלל כסף על כסף, ומה ששנינו כי לוקח בסלע מעות נחושת, היינו לחדש שאפילו באופן זה יכול לחלל, וכל שכן שיכול לחלל כסף על כסף.

[1529] כך פירש רש"י, וברמב"ם ביאר הטעם, לפי שהתורה אמרה [דברים יד כה]: "וצרת הכסף".

אמר רב יוסף: **אף על פי שמיקל רבי מאיר בפדיונו** של מעשר שני של דמאי, מכל מקום **מחמיר הוא באכילתו** לחייבו חומש כמו באוכל מעשר שני של תורה, ומשנתינו מדברת רק לענין אכילה.

והראיה שרבי מאיר מחמיר במעשר של דמאי לענין אכילה, **דתניא** [1530]: **לא התירו** ללוקח תבואה פירות מעם הארץ **למכור דמאי** בלא לעשר את התבואה והפירות **אלא לסיטון** [סיטונאי] חבר המוכר בכמויות גדולות לחנוונים, רק לו **בלבד** התירו למכור בלא לעשר את הדמאי, והלוקח ממנו יפריש מעשרותיו, כי כולם יודעים שהסיטון לוקח מכמה עמי הארץ, שדרך הסיטון לקנות פירות מרובים מהרבה בעלי שדות.

אבל **ובעל הבית** חבר שיש לו גם יבול של עצמו, אם לוקח מעם הארץ, **בין כך ובין כך** - בין אם בא למכור בכמויות גדולות [1531] לחנוונים כמו הסיטון, ובין אם בא למכור בכמויות קטנות כמו חנווני, **צריך לעשר** את הדמאי קודם שימכור, כי הלוקחים ממנו סבורים שהם מפירות ארצו, וכיון שהוא חבר - מחזיקים אותו בחזקת שעישר, ואוכלים בלא לעשר, **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: **אחד הסיטון ואחד בעל הבית** שבא למכור בכמויות גדולות כדרך הסיטונאים - **מוכר**, **ושולח לחבירו**, **ונותן לו במתנה**, **ואינו חושש**, שיש חזקה על כל המוכרים והנותנים בכמויות גדולות, שהם בחזקת שלא עישרו דמאי, והלוקח ומקבל מהם מעשר ואוכל.

רואים מהברייתא כי רבי מאיר מחמיר גבי אכילה, שבעל הבית צריך להפריש מעשר מדמאי כמו במעשר מן התורה, אף אם מוכר בכמויות גדולות, מחשש שמא יאכלו הלוקחים בלא לעשר.

מתיב מקשה **רבינא**:

שנינו במשנה בדמאי [פ"ה מ"ג]: **הלוקח מן הנחתום** ככרות של דמאי, **מעשר** - מפריש מעשרות דמאי **מן** הככר **החמה על** הכיכר **הצוננת**, כלומר מפת שנאפתה היום על פת שנאפתה אתמול, **ומן הצוננת על החמה**, ומפת שנאפתה אתמול על פת שנאפתה היום, ואף על פי שאסור לתרום מן הרע על היפה, היינו לכתחילה, אבל בדיעבד סובר התנא שהתורם מן הרע על היפה תרומתו תרומה [כמו שתבאר הגמרא בהמשך], ובדמאי התירו אף לכתחילה לתרום מן הרע על היפה.

[1530] תוספתא דמאי פ"ג הלכה יג

[1531] במסכת דמאי [פ"ב מ"ה] נתבאר כי כמות גדולה היא: שלושה קבין [כ6 - ליטרים] - בדברים יבשים, ומידה הנמכרת בשוה דינר - בדברים לחים, כגון: יין ושמן.

ואפילו אם הככרות שהוא מעשרן זו על זו היו עשויות **מדפוסים הרבה**, בצורות שונות, ויש מקום לחשוש שמא קנה הנחתום את הככרות מאנשים שונים, ואחד עישר ואחד לא עישר, ונמצא מעשר מן הפטור על החייב או מן החייב על הפטור, ולא חל שם מעשר על מה שהפריש, מכל מקום אין חוששים לכך בדמאי, ותולים לומר שהנחתום קנה את כל החיטים מאדם אחד, **דברי רבי מאיר**.

ואם אנו אומרים כי לדעת רבי מאיר עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה [לענין אכילה], אם כן **בשלמא** במפריש מעשרות דמאי **מן** הפת **הצוננת** שנאפתה אתמול **על** הפת **החמה** שנאפתה היום - אף על פי שהפת החמה יפה מן הצוננת, לא חוששים לכך, **כדרבי אילעאי**.

דאמר רבי אילעאי: מנין לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה - שנאמר [במדבר יח לב]: "**ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו**", ו"חלבו" הכוונה מן היפה [כמבואר בתמורה ה א], כלומר אם תרימו מן היפה לא תשאו חטא, אבל אם תרימו מן הרעה על היפה תשאו חטא, **ואם** מה שהרים תרומה מן הרעה על היפה **אינו קדש** והתרומה לא חלה - אם כן **נשיאת חטא למה** [1532]? מכאן אנו לומדים **לתורם מן הרעה על היפה** כי אף על פי שאסור לתרום, **שתרומתו תרומה**.

אלא מה שאמר רבי מאיר, כי **אפילו** אם הככרות היו עשויות **מדפוסים הרבה**, יכול לעשרן מזו על זו, קשה, כי אם לדעתו חכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, **ליחוש דלמא אתי לאפרושי**, נחשוש שמא יבוא להפריש **מן החיוב על הפטור**, **ומן הפטור על החיוב**, ובאופן זה לא חל שם מעשר על מה שהפריש? ומדוע רבי מאיר לא חשש לכך בדמאי, כמו שחוששים לכך גבי מעשר ודאי.

אמר אביי: **רבי אלעזר** בן פדת שהקשה לעיל על המשנה, שחייבה בתוספת חומש את האוכל תרומת מעשר של דמאי - שהיא תרומה רק מדרבנן, וכי חכמים עשו חיזוק

[1532] התוספות בקידושין [מו ב] מקשים למאן דאמר בתמורה [ד ב] שאם עבר על איסור תורה, המעשה לא חל ואף על פי כן לוקה משום שעבר על דברי תורה, אם כן מה השאלה: נשיאת חטא למה, הרי הוא עבר על דברי תורה. ומתרץ תוס' הרא"ש [קידושין מו ב ויבמות פט ב], כי גבי הפרשת תרומה לא שייך לומר שעבר על דברי תורה, כיון שאם אינו קדוש, אין כאן שם תרומה כלל, וההפרשה נחשבת סתם טלטול פירות ממקום למקום, ואינו נחשב שעשה מעשה של "בהרימכם". ובשיטה מקובצת [בבא בתרא פד ב] בשם תוספות הרא"ש מתרץ [בתירוצו השני], כי כיון שאינו קדוש לא עשה כלום, כי לא התכוון שיהיה תרומה, ונתנו לכהן כסתם מתנה. עוד תירץ תוס' הרא"ש שם [בתירוצו הראשון], כי כיון שבכל התורה אומרים שהמעשה לא חל ובכל זאת לוקה, אם כן מדוע צריך פסוק מיוחד כאן, אלא ודאי הפסוק כאן בא לומר שכאן המעשה חל. בחידושי הגר"ח [סטנסיל אות קפט] תירץ, שבתורם מן הרע על היפה אין האיסור בעצם מעשה ההפרשה מן הרע, אלא האיסור הוא מה שאינו תורם מן היפה, ואם היה אפשרות לאחר שהפריש מן הרע, לחזור ולתרום מן היפה לא היה עובר על איסור כלל, וזו היא קושית הגמרא, כי אם אינו קדוש הרי יכול לחזור ולתרום מן היפה, ואם כן לא עבר על איסור תורה. רבינו יונה [בבא בתרא פד ב] מתרץ כי כך יש לפרש את הקושיא, אם אינו קדוש מדוע צריך את הפסוק להשמיענו שחייב מיתה אם אוכלה, הרי זה טבל, ופשוט הוא שהאוכל טבל חייב מיתה.

לדבריהם כשל תורה, **שפיר קא קשיא ליה. ושמואל** שתירץ לו כי משנתינו דעת רבי מאיר היא שסובר כי עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה, והביא ראיה משליח שמסר את הגט ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם כתקנת חכמים, שלדעת רבי מאיר הגט לא חל, ונחשבת עדיין אשת איש, **לא שפיר קא משני ליה**, לא תירץ תירוץ טוב על הקושיא שהקשה רבי אלעזר בן פדת.

משום **דקשיא ליה** שהיה קשה לו **לרבי אלעזר** וכי עשו חכמים חיזוק בתרומת מעשר של דמאי שהיא קלה, שהרי אפילו תרומה ודאית אם אכלה זר אינו נענש אלא **מיתה דבידי שמים**, **ומשני ליה שמואל**, ושמואל תירץ לו, שחכמים עשו חיזוק לדבריהם גבי אשת איש, שעל איסור תורה שבה חייב **מיתת בית דין**, והיא חמורה.

וכיצד הוכיח שמואל ממה שעשו חכמים חיזוק גבי אשת איש, שחכמים עשו חיזוק גם בתרומת מעשר של דמאי, **דלמא שאני** אולי שונה אשת איש שהחמירו בה חכמים כיון שיש באיסור שבה חיוב **מיתת בית דין דחמירא**.

ורב ששת שהקשה לשמואל מחילול מעשר שני של דמאי, כי מוצאים אנו שרבי מאיר הקל לחלל מטבע כסף על מטבע כסף, אף על פי שגבי מעשר שני ודאי אין מחללין מטבע כסף אפילו על מטבע נחושת אלא בשעת הדחק, ולא עשו חכמים חיזוק בחילול של דמאי, **לא שפיר קא מותיב ליה**, לא יפה הקשה לו.

דקאמרי אינהו מיתה, שהרי הם [רבי אלעזר ושמואל] שאמרו כי לדעת רבי מאיר עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה, דיברו על אופנים שעונשם בדאורייתא הוא מיתה [רבי אלעזר דיבר על זר האוכל תרומה, שעונשו מיתה בידי שמים, ושמואל דיבר על גט המתיר אשת איש, שעל איסור תורה שבה יש חיוב מיתה].

ומותיב והקשה **רב ששת** מחילול מעשר שני, [שלדעת רבי מאיר חכמים לא עשו בו חיזוק כשל תורה], שאיסורו איסור לאו - שאם לא חילל כדין, האוכלו חוץ לירושלים עובר רק על איסור **לאו**, **דכתיב** [דברים יב יז]: "**לא תוכל לאכל בשעריך**". ויש מקום לחלק ולומר כי רק בדברים שעונשם בדאוריתא הוא מיתה, עשו חכמים חיזוק לדבריהם.

ולמאי דמותיב ולפי מה שהקשה **רב ששת** מחילול מעשר שני, שחכמים לא עשו בו חיזוק כשל תורה - **רב יוסף שפיר קא משני ליה**, יפה תירץ לו, שאף על פי שהיקל רבי מאיר בפדיון מעשר שני של דמאי, החמיר באכילתו לחייבו חומש כמו במעשר שני של תורה.

אלא רבינא, שהקשה ממה שאמר רבי מאיר כי יכול הנחתום לעשר מכיכר אחת של דמאי על השניה אפילו היו עשויות מדפוסים הרבה, ולא עשו חכמים חיזוק כשל תורה לחשוש שמא הכיכרות הם מאנשים שונים, ואחד עישר ואחד לא, והוא מפריש מן על הפטור על החייב במעשר.

קשים דבריו, כי **עד דמותיב** שמקשה **מנחתום** שלדעת רבי מאיר לא עשו בו חכמים חיזוק כשל תורה. **לסייע ליה** שיביא לו ראיה, כי חכמים עשו לדבריהם חיזוק כשל תורה, מהמשנה שאחרי המשנה של נחתום, **מפלטר**, שהוא סיטונאי של ככרות, שקונה כמויות גדולות של כיכרות, ומוכרן לחנוונים ונחתומים.

דתנן שם [דמאי פ"ה מ"ד]: **הלוקח** פת של דמאי **מן הפלטר** - אם קנה כיכרות מדפוסים שונים, **מעשר** הוא **מן כל דפוס ודפוס** בנפרד, **דברי רבי מאיר**.

מבואר, כי רבי מאיר חושש במעשר דמאי שיבוא להפריש מן החיוב על הפטור, כמו במעשר של תורה.

אלא מאי אית לך למימר, אלא מה יש לך לומר, מדוע רבי מאיר חושש בפלטר שמא יבוא להפריש מן הפטור על החיוב, כי **פלטר מתרי תלתא גברא זבין**, משנים שלושה אנשים קונה.

אם כן **נחתום נמי** שרבי מאיר לא חשש בו שיפריש מן הפטור על החיוב לא קשה, כי יש לומר שרבי מאיר סובר כי נחתום, כיון שאינו קונה הרבה יחד, אנו תולים שרק **מחד גברא הוא זבין**, מאדם אחד הוא קנה, ואותו אדם שקנה ממנו עשה ככרות בדפוסים שונים[1533].

רבא אמר: **שמואל שפיר קא משני ליה**, יפה תירץ לו לרבי אלעזר בן פדת להוכיח מגט לזר האוכל תרומה של דמאי, שחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, ואף על פי שבגט יש איסור אשת איש שחיובו מיתה בידי אדם, ובתרומה, זר האוכלה חייב מיתה רק בידי שמים, מכל מקום **שם מיתה בעולם**, ואם מצינו שחכמים עשו חיזוק לדבריהם

[1533] רש"י פירש, שפלטר הוא כמו סיטונאי בתבואה, שלוקח הרבה ככרות ומוכר לחנוונים ונחתומים, כלומר: נחתום הוא מי שמוכר מעט לחם שקנה מהפלטר, ופלטר מוכר הרבה לחם, ושניהם אינם אופים בעצמם. הרש"ש מביא את פירוש הרע"ב [דמאי ה ד] שפירש, נחתום הוא הלוקח תבואה מהשוק, טוחן ולש ואופה. ופלטר הוא הלוקח מהרבה נחתומים ומוכר להרבה חנוונים. וכן מפרשים תוס' רבינו פרץ והריטב"א כאן, והתורת חיים מביא שכן מפרשים הר"ש והרמב"ם. התוס' רבינו פרץ והריטב"א מקשים לפי רש"י שמפרש כי הנחתום לוקח מהפלטר, אם כן איך יתכן שהלוקח מנחתום יכול לעשר מדפוס אחד על השני, ואילו הלוקח מהפלטר צריך לעשר מכל דפוס, הרי הנחתום קונה מהפלטר. ולכן הם מפרשים להיפך, כי הנחתום אופה את הכיכרות, ומוכרם לפלטר, ולכן הנחתום שקונה את התבואה מאדם אחד אינו צריך לעשר מכל דפוס, והפלטר שקונה ככרות מכמה נחתומים צריך לעשר מכל דפוס. המהר"ם שיף מתרץ, כי לפי רש"י מה שתירצו בגמרא שנחתום קונה מאדם אחד, הכוונה כי תולים שלקח מאיש אחר [מבעל הבית] ולא מפלטר.

בדבר שחייבים על איסור תורה שלו מיתה, יש לומר שעשו חיזוק בכל הדברים שחייבים על איסור תורה שלהם מיתה, ואפילו בדבר שאין מיתתו אלא בידי שמים.

מתניתין:

אלו דברים שאין להם דין **אונאה** במקחם, ואם נתאנה המוכר או הלוקח אפילו ביותר משששית מן המקח, אינם יכולים לתבוע את האונאה.

ואלו הם: **העבדים**, **והשטרות**, **והקרקעות**, **וההקדשות** - גיזבר המוכר הקדש, או המוכר עולתו שנפל בו מום.

ובגמרא יתבאר מנין לומדים שבדברים אלו אין אונאה.

אין להן לעבדים, שטרות, קרקעות והקדשות, **תשלומי כפל** אם נגנבו.

ולא תשלומי ארבעה וחמשה, אם גנב שור או שה של הקדש וטבחו או מכרו, אינו חייב לשלם ארבעה צאן תחת השה וחמישה בקר תחת השור, שהואיל ופטור מכפל הרי אין כאן אלא שלושה וארבעה, והתורה אמרה ארבעה וחמישה, ולא שלושה וארבעה. [וגבי עבדים, שטרות וקרקעות, לא שייך כלל תשלומי ד' וה', כי תשלום זה נאמר רק בשור ושה שגנבו וטבחו או מכרו].

שומר חנם שנמסרו לו עבדים או שטרות או בהמת הקדש לשמירה ואבדו, או שנמסרה לו קרקע לשמור ונתקלקלה, **אינו נשבע** עליהם שלא פשע בשמירתם [1534], **ונושא שכר**, ושומר שכר **אינו משלם** אם נגנבו או אבדו.

רבי שמעון אומר:

[1534] נחלקו הראשונים האם שומר חינם חייב לשלם באופן שפשע: שיטת הרמב"ם [שכירות ב ג] שחייב לשלם, כי כל הפושע הרי הוא כמזיק בידים. וכתבו המגיד משנה והריטב"א כי הרמב"ם דייק כן מלשון המשנה, שכתוב: שומר חינם אינו נשבע, ולא כתוב אינו משלם, משמע שחייב לשלם. וכתבו המגיד משנה, הרמב"ן והנמוקי יוסף שכן משמע מלשון רש"י [ד"ה אינו נשבע] שפירש כי לא הזקיקתו תורה לישבע עליהם, משמע שדווקא להשבע אינו חייב אבל לשלם חייב. התוס' [לקמן נז ב] חולקים וסוברים ששומר חינם ואפילו שומר שכר שפשעו פטורים מלשלם, וכן כתב הרמב"ן והריטב"א בשם תשובת הרי"ף, שהתורה מיעטה קרקעות ועבדים ושטרות מכל הפרשה [וכן כתב המהרש"ל]. ומה שכתוב במשנה: שומר חינם אינו נשבע, ושומר שכר אינו משלם, מבארים הרמב"ן והריטב"א שהמשנה נקטה מה שהוזכר בפרשה במפורש. סברת הרמב"ם שחייב, הוא משום שכל פושע נחשב מזיק, ואין הבדל בין מזיק מטלטלין למזיק קרקע. הראב"ד [בהשגותיו לרמב"ם] והרא"ש [נז ב], מקשים אם פושע נקרא מזיק, מדוע יש מאן דאמר [רבינא לקמן צה א] שפשיעה בבעלים פטור, וכן פסק הרמב"ם בעצמו [שכירות א ג]. ומזה ראיה שאינו נחשב למזיק בידים, אלא שומר שפשע בשמירתו, ובבעלים התורה פטרתו. הש"ך [סימן סו קכו] והברכת שמואל [ב"ק סימן לב ד וב"מ סימן מז] בשם הגר"ח מתרצים, כי דווקא שומר שחייב לשמור, אם פשע חייב מדין מזיק [כי הוא נחשב כמסלק שמירה מממון חבירו שחייב מדין גרמי. עיין קהילות יעקב סימן לד], וכשבעליו עמו נתמעט שאינו שומר, ולכן אי אפשר לחייבו מדין מזיק, מה שאין כן קרקעות ושטרות נתמעטו מתשלומין ולא נתמעטו מדין שמירה, ולכן אם פשע ולא שמר חייב מדין מזיק. הנתיבות המשפט [רצא לד] חולק על הש"ך וסובר להיפך, שפטור קרקעות ושטרות הוא על השמירה, והפטור של בעליו עמו הוא מדין התשלומין, ולכן כתב הנתיבות המשפט שבבעליו עמו חייב להשבע שבועת השומרים שאינה ברשותו, וגם חייב על שליחות יד. גם הקובץ שיעורים [ב"ב אות תרנט] סובר כי גם שומר בבעלים חייב לשמור.

דף נו:

קדשים שהוא חייב באחריותן - שאם מתו או נגנבו או אבדו, חייב להביא אחרים תחתיהם, והיינו באופן שהקדיש את הקרבן בלשון: "הרי עלי קרבן".

אם נפל בהם מום ומכרם **יש להן** דין **אונאה**, כי הואיל וחייבים הבעלים באחריותם הרי הם כנכסיהם, וקוראים בהם: "אל תונו איש את אחיו".

ושאינו חייב באחריותן, אם מתו או נגנבו או אבדו אינו צריך להביא אחרים תחתיהם, והיינו באופן שהקדישם בלשון: "הרי זו קרבן".

אם נפל בהם מום ומכרם באונאה, **אין להן אונאה**, ואין חייבים להחזיר את האונאה, כי אין כאן משום "אל תונו איש את אחיו".

רבי יהודה אומר: אף המוכר ספר תורה, בהמה, ומרגלית - אין להם אונאה. ובגמרא יתבאר מדוע אין להם אונאה.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: **לא אמרו אלא את אלו**, העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות, שאלו בלבד אין להם אונאה, אבל שאר הדברים יש להם אונאה.

גמרא:

מנהני מילי? מנין אנו לומדים כי בעבדים, שטרות, קרקעות והקדשות, אין דין אונאה?

דתנו רבנן:

נאמר בפסוק [ויקרא כה יד]: "**וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך** אל תונו איש את אחיו" - ודורשים מהמילים "מיד עמיתך" כי רק **דבר הנקנה מיד ליד** נכלל באזהרה של "אל תונו".

יצאו קרקעות מכלל דין אונאה, כיון **שאינן מטלטלים**[1535], ואינם נקנים מיד ליד.

יצאו עבדים מכלל דין אונאה, כיון **שהוקשו לקרקעות**, שנאמר [ויקרא כה מו]: "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחזה, לעלם בהם תעבדו" - הוקשו עבדים לאחוזה [לקרקע], מה קרקע אין בו דין אונאה אף עבדים אין בהם דין אונאה.

יצאו שטרות מכלל דין אונאה, כיון **דכתיב** שם גבי איסור אונאה "**וכי תמכרו ממכר**"

[1535] הפני יהושע [ד"ה במשנה] מקשה, כי עיקר איסור אונאה במקח נאמר גבי קרקע, שכתוב: "לפי רוב השנים תרבה מקנתו", משמע שיש למכור לפי ערך השנים כדי שלא יבוא לידי אונאה. ותירץ, כי בקרקע יש רק איסור לכתחילה שלא יעשה את המקח באופן שיש בו אונאה, אבל הלאו של אונאה לא נאמר בקרקע. גם הרמב"ן [על התורה ויקרא כה יד] הקשה, כי מבואר בפסוק שיש אונאה בקרקע. ותירץ, שקרקעות נתמעטו רק מדין השבת האונאה, אבל נאמר בהם הלאו של "לא תונו". וכן דעת החינוך [מצוה שלז]. הסמ"ע [סימן רכז נא] מביא שהמהרש"ל כתב כי יש בקרקעות ושטרות איסור אונאת דברים וגניבת דעת. והרעק"א בגליון השו"ע, והפתחי תשובה, מביאים את שיטת הרמב"ן והחינוך שעובר בלאו, והמשנה למלך [מלוה ד א] מדייק מתוספות לקמן [סא א] שחולק וסובר שאין לאו.

- ואנו לומדים משם כי רק דבר **שגופו מכור וגופו קנוי** נאמר עליו דין אונאה, **יצאו שטרות** מכלל דין אונאה כיון **שאין גופן מכור ואין גופן קנוי, ואינן עומדין אלא לראיה שבהם**[1536]. מכאן אמרו: כיון שלא נתמעטו בברייתא שטרות אלא משום שאין גופן קנוי ומכור, מבואר כי **המוכר שטרותיו לבשם** בשביל שישמש לו כיסוי עבור צנצנות הבשמים שלו - **יש להם אונאה**, כיון שהם נמכרו לצורך שימוש בגופן.

ומקשינן: מה החידוש בזה, **פשיטא** שיש להם דין אונאה באופן זה, כי במה שונים שטרות אלו המיועדים לשימוש בגופם, משאר מטלטלים שיש בהם אונאה.

ומתרצינן: מימרא זו נאמרה כדי **לאפוקי מדרב כהנא, דאמר** לעיל [נה א]: כי **אין אונאה לפרוטות** - למקח של "פרוטות" שהם מטבעות של נחושת, אלא רק במקח של "איסר" - שהוא מטבע של כסף - יש אונאה.

קא משמע לן בזה שאמרו שיש אונאה לשטרות: כי **יש אונאה לפרוטות**, שהרי בסתם מוכר שטרות לבשם, אין המקח בסכום המגיע לאיסר, אלא רק סכום של פרוטות.

הקדשות, מנין לומדים שאין בהם דין אונאה - **אמר קרא** [ויקרא כה יד]: "אל תונו איש את **אחיו**" - ודורשים מ"אחיו" כי רק גבי **אחיו** יש דין אונאה **ולא** גבי **הקדש** שאינו אחיו.

[1536] כתב השו"ע [חו"מ קכו י] ראובן שהקנה חובו במעמד שלשתם [במעמד הלוה, המלוה שמוכר, והקונה] ונמצא הלוה עני ואין מה לגבות ממנו, הרי זה חוזר וגובה מראובן מפני שהטעהו. ומקשה הקצות החשן, והרי קיימא לן כי אין אונאה לשטרות כיון שאין גופן ממון, ומדוע חוזר הלוקח וגובה מהמוכר. וכתב, כי לפי שיטת התוספות והר"ש הסוברים כי אפילו בשטרות, אם האונאה היתה יותר מחצי המקח - יש אונאה, אם כן בנמצא עני הרי האונאה היא יותר מחצי המקח, ומובן שיש אונאה. אבל לפי שיטת השו"ע שפוסק [סימן סו] כי אפילו מכר שוה אלף בדינר אחד אין בשטרות וקרקעות אונאה, קשה מדוע כאן בטל המקח. ותירץ, כי אף על פי שאין אונאה לשטרות, היינו דווקא במוכר שטר חוב בכתיבה ומסירה, כי כיון שהשטרות אין גופן ממון נתמעטו מדין אונאה, אבל המוכר חובות בעל פה על ידי מעמד שלשתן, יש להם אונאה, כי החובות עצמם - גופן ממון. הפתחי תשובה [סימן רכז כב] בשם הדברי חיים, והאמרי בינה [הלכות הלואה סימן סג כב] חולקים על הקצות החושן, וסוברים כי מה שמיעטו בגמרא שטרות מדין אונאה משום שאין גופן ממון, היינו משום שהשטר עצמו הוא דבר המטלטל ונמסר מיד ליד, ולכן צריך מיעוט מיוחד מאונאה - מחמת שאין גופן ממון, אבל מלוה בעל פה, בלא טעם זה נתמעט כבר מאונאה מחמת שאינו נמסר מיד ליד, ואם כן הוא כמו קרקע שנתמעט מהכתוב "או קנה מיד עמיתך", משום שאינו נמסר מיד ליד. ובדעת הקצות החושן יש לומר שסבר, כי מיעוט זה הוא מיעוט מיוחד למעט קרקע ולא למעט כל דבר שאינו נמסר מיד ליד, וכן נראה ממה שכתבו הראשונים [עיין רשב"ם ב"ב סא ב, וחינוך מצוה שלז] שאין אונאה לקרקע משום שאין לו שווי, ושוה כל כסף שבעולם, וסברא זו שייכת רק בקרקע ולא בכל דבר שאינו נמסר מיד ליד. בחידושי רבי שמואל [סנהדרין סוף סימן א, וזכרון שמואל סימן נו ד] הקשה, לדעת הקצות החושן מדוע נתמעט מלוה בשטר מחמת שאין גופו ממון, הרי בכל מלוה בשטר יש גם חוב, והחוב גופו ממון. ותירץ, כי במלוה בשטר שמקנה על ידי כתיבה ומסירה אי אפשר להקנות את גוף החוב, דהיינו את שעבוד הגוף, ודווקא בהקנאה על ידי מעמד שלשתן יכול להקנות את עצם המלוה, דהיינו את שעבוד הגוף שגופו ממון. וכמו שכתבו הר"ן והרא"ש [גיטין יג ב, עיין קובץ שיעורים ב"ב אות תקטו] והריטב"א [קידושין מח א], שגדר הקנאה במעמד שלשתן הוא, שבזה שהמלוה מוסר את החוב לקונה בנוכחות הלוה, נפסק החיוב של הלוה למלוה, וחל חיוב חדש [עם שעבוד הגוף] מהלוה לקונה.

מתקיף לה רבה בר ממל: על מה שהברייתא דייקה לעיל מ"מיד עמיתך" שהכוונה למטלטלים דווקא הנקחים מיד ליד, וכי **כל היכא** [מקום] **דכתיב** "**ידו**" הכוונה **ידו ממש הוא**?

אלא מעתה דכתיב [במדבר כא כו]: "**ויקח את כל ארצו מידו**", וכי **הכי נמי דכל ארעא בידיה הוה נקיט לה**? וכי גם שם תפרש שכל הקרקע היתה תפוסה בידו, ומידו לקחה? והרי אי אפשר לפרש כן!

אלא ודאי הכוונה שם - כי לקח את הקרקע **מרשותו**, ו"ידו" הכוונה "רשותו", **הכא נמי**, כאן [גבי אונאה שכתוב "מיד עמיתך"] גם כן תפרש כן, כי הכוונה **מרשותו** - מרשות עמיתך, ואף קרקעות בכלל הכתוב "מיד עמיתך".

ומתרצינן: באופן של שאלה, **וכל היכא** [מקום] **דכתיב** "**ידו**", **לאו** - אין הכוונה **ידו ממש הוא**?

והתניא בברייתא: כתוב בפסוק [שמות כב ג]: "**אם המצא תמצא בידו** הגניבה וגו' שנים ישלם" - **אין לי** ללמוד משם שחייב הגנב כפל, **אלא** באופן שלקח הגנב את הגניבה על ידי **ידו**. אבל אם נכנסה לתוך **גגו** או לתוך **חצירו וקרפיפו** ונעל בפניה [1537] את הפתח כדי לגנבה **מנין** שגם אז קנתה לו חצירו וחייב כפל?

תלמוד לומר: "**אם המצא תמצא**" לרבות כי **מכל מקום** חייב כפל, אף אם לא גנב בידו ממש אלא על ידי רשותו.

רואים אנו מהברייתא, כי רק מ**טעמא** [מחמת] **דכתב רחמנא** "**אם המצא תמצא**", אנו לומדים לרבות את כל רשותו, **הא לאו הכי** - **הוה אמינא** [היינו אומרים] כי **כל היכא** [מקום] **דכתב** הכתוב "**ידו**" - הכוונה **ידו ממש הוא**.

ותו, ועוד ראיה, מברייתא נוספת.

תניא בברייתא: כתוב בפסוק [דברים כד א]: "וכתב לה ספר כריתות **ונתן בידה**" **אין לי** ללמוד משם **אלא** שמגורשת באופן שנתן את הגט לתוך **ידה** ממש.

ואם נתן את הגט לתוך **גגה חצירה וקרפיפה מנין** שגם באופנים אלו מגורשת?

תלמוד לומר: "**ונתן**", ומכך שלא כתב "ובידה יתננו" אלא "ונתן" אנו לומדים לרבות כי **מכל מקום** מגורשת, גם אם לא נתן את הגט לתוך ידה ממש אלא לתוך רשותה.

[1537] כך הוא לשון רש"י, וכתב הקצות החושן [סימן שמח ב] כי משמע מרש"י, שאם נכנסה מעצמה ונתכוון לקנותה לגזילה אינו חייב משום מחשבה לבד, ואינו נעשה גזלן עד שיעשה מעשה גזילה. ובקובץ שיעורים [כתובות אות צח] הוכיח מהתוספות שחולקים וסוברים כי לא צריך שיעשה מעשה גזילה.

מבואר בברייתא, כי רק **מטעמא** [מחמת] **דכתב רחמנא** "**ונתן**" אנו לומדים לרבות את כל רשותה לקבלת הגט, **הא לאו הכי - הוה אמינא**, היינו אומרים, כי **כל היכא דכתב** "**ידו**" - הכוונה **ידו ממש**.

אלא ודאי, מוכח מברייתות אלו, כי **כל** "**ידו**" שבכתוב - הכוונה **ידו ממש הוא**.

ושאני התם גבי הכתוב "ויקח את כל ארצו מידו" **דליכא למימר הכי**, שאי אפשר לפרש את "ידו" כך [שהכוונה לידו ממש] **אלא** הכוונה שם **ברשותו**.

אבל בשאר מקומות, אנו אומרים כי הכוונה ידו ממש.

בעי רבי זירא: גבי **שכירות**, אם הונה אותו בסכום השכירות, האם **יש לו** דין **אונאה או אין** דין **לו אונאה**?

וצדדי הספק:

האם דורשים אנו את מ"ממכר" הכתוב גבי אונאה למעט, כי רק "**ממכר**" **אמר רחמנא - אבל לא שכירות**.

או דלמא [שמא] **לא שנא**, אין הבדל בין מכר לשכירות, ובשניהם יש דין אונאה?

אמר ליה אביי: **מי כתיב** גבי אונאה "**ממכר לעולם**"? "**ממכר**" **סתמא כתיב**, **והאי** שכירות **נמי ביומיה מכירה היא**, ליום השכירות היא מכירה, ששכירות חפץ נחשבת מכירה לזמן.

בעי רבא: **חטין וזרען בקרקע**, אם מכרם לאחר שזרען בקרקע **מהו**? האם **יש להם אונאה או אין להם אונאה**? וצדדי הספק:

האם **כמאן דשדיין בכדא דמיין** [כאילו הונחו החיטים בכד נחשבים], ועדיין הם נחשבים מטלטלים **ויש להם אונאה**, **או דלמא**, או שמא **בטלינהו** ביטלם **על גב ארעא** הקרקע, והרי נחשבים כקרקע שאין להם דין אונאה?

והוינן בה: **היכי דמי**? כיצד היתה אופן ההונאה שבה הסתפק רבא האם יש דין אונאה לחיטים שזרען או לא.

אילימא אם נאמר, שההונאה היתה באופן **דאמר איהו** [המוכר]: **שדאי בה שיתא**, זרעתי בה [בקרקע] שש סאין, **ואתו סהדי ואמרי דלא שדא** זרע **בה אלא חמשה**, ובאו עדים ואמרו שלא זרע בה אלא חמשה סאין.

באופן זה אין להסתפק אם נחשב קרקע או מטלטלים לענין אונאה.

כי **והאמר רבא**: **כל דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין - אפילו פחות מכדי אונאה**, **חוזר** מחמת שמקח טעות הוא, שהרי המוכר אמר במפורש את המדה, והתברר שאינו כן, וכיון שהמקח טעות, אפילו אם החיטים שזרעם בטלים לקרקע, חוזר בו הלוקח מן המקח, כי אף על פי שנתמעטו קרקעות מדין אונאה, מכל מקום לא נתמעטו מדין

מקח טעות, שהרי במקח טעות אין מכר כלל, כי לא היה בדעת הלוקח לקנות לפי מה שהתברר בסוף שהמקח לא היה כמו שסיכמו.

אלא יש לומר שהספק בחיטים וזרעם אם יש להם דין אונאה הוא באופן **דאמר איהו** המוכר[1538]: **שדאי** זרעתי **בה כדאבעי לה**, זרעתי בקרקע כמה זרעים שהיא צריכה, **ואיגלאי מילתא דלא שדא** זרע **בה כדאבעי לה**, והתברר שלא זרע בה כמה שהקרקע צריכה.

שדבר זה תלוי באומד, ושכיח הוא שיטעו באומד, ולכן דינו כדין אונאה [ולא כדין מקח טעות], ובאופן זה הסתפק רבא, האם **יש להם אונאה או אין להם אונאה**?

וצדדי הספק: האם החיטים **כמאן דשדי בכדא דמיין** - כאילו הניחם בכד נחשבים, **ויש להם אונאה** כדין מטלטלים, **או דלמא בטלינהו אגב ארעא** - או שמא ביטלם אגב הקרקע ואין להם אונאה?

וכמו כן יש להסתפק בחטים אלו שזרעם בקרקע, לענין שבועת מודה במקצת, כגון: אם טענו התובע: פסקת עמי לזרוע שש סאין שמסרתי לך, וזרעת רק חמש, והנתבע טוען: זרעתי חמש וחצי סאין.

האם באופן זה **נשבעין עליהן** כדין מטלטלין, **או אין נשבעין עליהן** כדין קרקע[1539]?

שיש להסתפק: האם החיטים **כמאן דשדיין בכדא דמיין** - כאילו הניחם בכד נחשבים, **ונשבעין עליהן** כדין מטלטלים, **או דלמא בטלינהו אגב ארעא** - או שמא ביטלם אגב הקרקע **ואין נשבעין עליהן** כדין קרקע?

וכמו כן יש להסתפק בחטים אלו שזרעם בקרקע, האם הבאת קרבן **עומר מתירן** מאיסור חדש **או אין עומר מתירן** מאיסור חדש?

[1538] כך פירשו רש"י והריטב"א, שמדובר במוכר לחבירו זרעים שהיו זרועים בשדה, וחבירו יכול לקוצרן כשתגדל התבואה, ובאו עדים שלא זרע כראוי. אבל הרמב"ם [מכירה יג טז] מפרש שמדובר במי ששכר פועל לזרוע, ובאו עדים והעידו שזרע פחות מן הראוי לה. הלחם משנה מבאר שמדובר בזרעים של הפועל, והעדים העידו שהפועל לא נתן מספיק זרע, והסמ"ע [רכז סב] מבאר שמדובר בזרעים של בעל השדה, והעדים העידו שהפועל לא טרח מספיק בזריעה. המגיד משנה מביא את דברי הרמב"ן והרשב"א בשם רבינו חננאל שלא גרס "ואיגלאי מילתא דלא שדא בה כדבעי", ומדובר במכר את החיטים שזרע ביותר משתות, והספק האם החיטים נחשבים כקרקע שאין בו אונאה. אבל התוספות כתבו שאם מכר את החיטים שבקרקע בשתות יותר משוויה, פשוט שיש בו אונאה, כיון שהטעות הוא במטלטלין.

[1539] כך פירש רש"י שהספק הוא לגבי שבועת מודה במקצת, והקשו עליו הר"ן, והריטב"א, ותוס' הרא"ש, ותוס' רבינו פרץ, כי בשבועת מודה במקצת הוא צריך להשבע על החיטים שהתובע טוען שהוא לא זרע, ועל זה לא שייך להסתפק אם בטלו לקרקע ונחשבים כקרקע. ופירשו הר"ן, הריטב"א ורבינו פרץ, שהספק בגמרא הוא בתובע חיטים הזרועים בקרקע, כגון שטוען: מסרתי לך לשמור על חמש סאין של חיטים זרועים שלא השרישו, והנתבע טוען: קיבלתי רק ארבע סאין לשמור, ופשעתי בהם. התוס' הרא"ש והרבינו פרץ [בפירושו האחרון] פירשו, שהספק בגמרא הוא לענין שבועת עד אחד, שעד אחד העיד כי החיטים שנזרעו הם של התובע. הראב"ד בשיטה מקובצת מפרש, שהספק הוא לענין שבועת השומרים, כגון אם מסר לשומר שדה זרועה לשמרה ממים המקלקלים את הזרעים, והתובע טוען שפשע בה, והשומר טוען שהיה אנוס.

הגמרא הבינה שהספק האם העומר מתירן מאיסור חדש הוא על הגידולים של החיטים, ולכן הקשתה, **היכי דמי** האופן שנסתפקו בו?
אי נסתפקו באופן **דאשרוש** שהשרישו כבר החיטים קודם הקרבת העומר כבר - **תנינא** שהעומר מתיר את כל הגידולים שכבר השרישו קודם לעומר.
אי נסתפקו באופן **דלא אשרוש** שלא השרישו החיטים קודם הקרבת העומר, גם כן **תנינא** שהעומר אינו מתיר מאיסור חדש את הגידולים שהשרישו לאחר הבאת העומר.
דתנן: **אם השרישו קודם לעומר** אותם גידולים שגדלו אחר העומר - **עומר מתירן** מאיסור חדש, **ואם לאו**, ואם לא השרישו אלא אחר הבאת קרבן העומר - **אסורין** אותם גידולים באיסור חדש **עד שיבא עומר הבא** בשנה הבאה.
אם כן קשה באיזה אופן הסתפקו האם עומר מתיר את החיטים שבקרקע מאיסור חדש.
ומתרצינן: **לא צריכא**, לא הוצרכו להסתפק אלא באופן **דחצדינהו וזרעינהו** שקצר את החיטים מן התבואה החדשה וזרעם בקרקע **קודם לעומר**, **ואתא ליה עומר וחליף עילוייהו**, והגיע זמן הקרבת העומר ועבר עליהם כשהיו זרועים בקרקע, **ולא אשרוש** - ולא השרישו החיטים **קודם לעומר**.

דף נז.

באופן זה יש להסתפק **מהו למינקט ומיכל מינייהו**? האם יכול לקחת ולאכול מן החיטים הללו שדרעם בקרקע?
וזה פשוט שעל הגידולים של החיטים אין להסתפק, שהרי אפילו אם התיר העומר הקודם את הזרעים קודם שנזרעו וזרעם קודם העומר, כיון שלא השרישו עד לאחר העומר, הגידולים שלהם אסורים עד העומר הבא, וכל הספק שיש להסתפק הוא על הזרעים [החיטים] עצמם שנמצאים בקרקע, האם הותרו בהבאת העומר ואפשר להוציאם ולאוכלם לאחר העומר, או לא.
וצדדי הספק: האם חיטים אלו **כמאן דשדיין בכדא דמי** - כאילו הניחם בכד נחשבים, **ושרינהו** והתירם **עומר**, כמו שאר חיטים שהותרו בשעת הקרבת העומר. **או דלמא בטלינהו אגב ארעא** - או שמא ביטלם אגב הקרקע, והרי הם נחשבים כקרקע, ולא שייך אצלם דין זה שהעומר יתירם?
על כל הספיקות הללו שנסתפקו גבי חטים שזרעם בקרקע האם הם נחשבים כמטלטלים או כקרקע נשארת הגמרא **בתיקו**.
אמר רבא, **אמר רב חסא**:
בעי רבי אמי: הרי שנינו במשנה כמה דברים **שאונאה אין להם**.

ומעתה יש להסתפק, האם **ביטול מקח יש להם** [אם היתה האונאה ביותר משתות]. **או** אפילו ביטול מקח **אין להן**.[1540]

אמר רב נחמן: **הדר**, לאחר מכן, חזר **ואמר רב חסא**: **פשיט רב אמי** ספק זה, שאף על פי **שאונאה אין להם** לדברים האמורים במשנה, מכל מקום, **ביטול מקח יש להם**.

ומביאה עתה הגמרא מחלוקת אמוראים, שנחלקו אליבא דרבי יוחנן, לגבי ענין זה, שאונאה אין להם, אבל ביטול מקח יש להם:

רבי יונה אמר שדין זה נאמר **אהקדשות**,

ואילו **רבי ירמיה אמר** שדין זה נאמר **אקרקעות**.

ותרוייהו, רבי יונה ורבי ירמיה, **משמיה דרבי יוחנן אמרו** זאת, **שאונאה אין להם**, **ביטול מקח יש להם**.

ומבארת הגמרא: **מאן דאמר** [רבי יונה, שאמר משמו של רבי יוחנן, שיש דין ביטול מקח] **אהקדשות**, **כל שכן** שאמר רבי יוחנן כך **אקרקעות**.

כי היות והשמיענו שביטול מקח אינו בכלל אונאה, הרי אין לנו כל מיעוט של קרקעות מדין ביטול מקח, והרי אם בהקדשות, שאין בהם טעות כלפי שמיא, בכל זאת נאמר בהם דין ביטול מקח, הרי ודאי שכך הוא הדין במכירת קרקעות, שנעשית בין בני אדם, ששייך בהם מקח טעות, שיהא בהם דין ביטול מקח.

אך **מאן דאמר אקרקעות**, שנוהג בהם דין ביטול מקח, אמר זאת דוקא בקרקעות, משום שאין ביטול המקח מדיני אונאה, אלא שהמקח נעשה בטעות. ולכן, אין זה אמור אלא בקרקעות. **אבל אהקדשות**, **לא**. אף ביטול מקח אין להן, היות וטעות כלפי שמיא לא

[1540] ומפרש רש"י את הספק, האם ביטול המקח ביתר על שתות הוא מהלכות אונאה, שהרי לא הטעהו בדיבורו, אלא מדיני אונאה הוא שהמקח בטל ביתר על שתות, ולכן בדברים שאין בהם אונאה, אף ביטול מקח אין להם, או שביטול המקח הוא משום דהוי מקח טעות, ואף בדברים שנתמעטו מאונאה, הרי לא נתמעטו מכך שהמקח חוזר אם היה מקח טעות.

[1541] הקשו ראשונים [רי"ף ותוס'], שכאן משמע, שרב נחמן סובר כרב חסא, שביטול מקח יש להם, ולא נחלקו אלא בהקדשות, אבל בקרקעות כולם מודים שיש להם ביטול מקח. ואילו בפרק המקבל [קח א], אומר רב נחמן שאין אונאה בקרקע אף כשמכר שווה מנה במאתיים, ושני תירוצים נאמרו בזה, דעת רבנו חננאל [הביאו הרי"ף], ורבנו תם [בתוס'] שפירשו שאין שעור ביטול מקח האמור באלו יתר משתות כמו במטלטלין, אלא שיעורו הוא יותר ממחצה, ולכן מכר שוה מנה במאתיים, שעדיין לא היתה האונאה ביותר ממחצה, אינו אלא אונאה ולא ביטול מקח, אך ביותר ממחצה יש גם בהם ביטול מקח. ולמדו דבר זה מהירושלמי בכתובות [פרק י"א הלכה ד] שאמר בשם רבי יוחנן, אם היה דבר מופלג יש בו אונאה. אך יש שפירשו ביטול מקח כמו במטלטלין, אלא שרב נחמן עצמו חולק על רב חסא, ודעתו שאין בקרקע אונאה כלל, ואף לא ביטול מקח, והלכה כמותו, וכן פסק הרי"ף, והרמב"ם בפרק י"ג מהלכות מכירה. והרמב"ן במלחמות כתב, דאדרבה, מהירושלמי משמע שרב נחמן חולק, שכן בפדה שוה מנה במאתיים כתב שלרבי יוחנן אינו פדוי משום שזה דבר מופלג, ואם כן מוכח, שאפילו במחצה יש ביטול מקח, ובהכרח שרב נחמן, הסובר שמכר שוה מאה במאתיים, חולק על רב חסא וסובר שאין אונאה לקרקעות כלל. בדבר נוסף חולק הרמב"ן על רבנו חננאל, שאין פירוש "דבר מופלג" כפליים מדמי המקח,

שייכת בהקדש. ואילו מדין אונאה, הרי הקדש נתמעט מדין אונאה, [1541] **כדשמואל**.

דאמר שמואל: חפץ של **הקדש שוה מנה, שחללו על שוה פרוטה** הרי הוא **מחולל**.

הרי שאין בהקדש ביטול מקח, גם כאשר ההקדש נתאנה ביותר משתות. [1542]

תנן התם: במסכת תמורה [כו ב] שהאומר על קרבן תמים שיהא מחולל על בהמת חולין, או שאומר "בהמה זו תמורת בהמה זו", או "זו חילופי זו", לא אמר כלום, שאין קרבן תמים מתחלל.

אך **אם היה** [בהמה של] **קודש בעל מום**, וחללו על בהמת חולין, **יצא לחולין**, **וצריך לעשות לו דמים** [אם אין בהמת החולין שווה כבהמת ההקדש, צריך הוא להוסיף להקדש את ההפרש, למרות שהבהמה נתפסה בקדושת הקרבן].

ובביאור דין זה, **אמר רבי יוחנן**: זה ששנינו במשנה "**יצא לחולין**" הוא **דבר תורה**, שאף על פי שאין שתי הבהמות שוות בערכן, יצא הקודש בעל מום לחולין, משום שאין אונאה להקדש,

ואילו זה ששנינו במשנה ש**צריך לעשות לו דמים**, להוסיף את ההפרש שביניהם להקדש, הוא דין **מדבריהם**. שחייבוהו חכמים לשלם להקדש את האונאה.

וריש לקיש אמר: **אף** מה שאמרו **צריך לעשות לו דמים**, הרי הוא **מן התורה**.

ואף על פי שאין אונאה להקדש, הרי נאמר בחילול הקדש "ערכך", מלמד הכתוב שיהא החילול כפי שווי ערכו.

אלא הכונה לשיעור האונאה, שאינו שתות כבשאר מטלטלין אלא שליש. ומדברי הרמב"ן שם משמע, ששיעור מחצה לענין אונאה הוא בין בקרקע ובין בהקדש. ובשלטי הגבורים כתב כן גם לגבי שטרות.

[1542] כתבו התוס' בתמורה [כז, ב] שדין זה אינו אלא כשמחלל חפץ שהקדיש ועדיין החפץ ברשותו, אבל הפודה מהגזבר, צריך שומה בשלשה, ואם חילל בפחות משוויו, אינו פדוי, וכן כתב הריטב"א, וביאר, שהוא משום שלאחר שהגיע ליד גזבר שוב אי אפשר לישאל על ההקדש [כמו שנפסק ביו"ד סי' רנ"ח]. והבין בעל טורי אבן, שכיון שכאשר ההקדש נמצא כבר ביד הגזבר אין אפשרות לחזור בו ולהישאל, הרי הקדש מפסיד במה שחילל בפחות מערכו, מה שאין כן כשעדיין לא בא לידו, כיון שאפשר לישאל, הרי ההקדש לא הפסיד כלום, שהרי גם בלי החילול יכול הוא להפקיע את ההקדש. אך החזו"א בחו"מ ליקוטים סי' כ' כתב שכוונת הריטב"א היא, שכמו שלענין שאלה יש חילוק בין הגיע ליד גזבר או שעדיין הוא ברשות הבעלים, כמו כן לענין חילול חלוק ההקדש בזה, שאם הוא ברשות המקדיש החילול חל גם על שוה פרוטה, ואם כבר הגיע לרשות הגזבר, הרי זה כקנין שיש בו אונאה. ולפי זה, אין זה אלא בהקדש בדק הבית, אבל בקדשי מזבח אין הבדל בין הבעלים לאחר. אך התוס' במנחות [עא, ב] כתבו שאין דין זה אמור אלא בבעלים. ונסתפקו האחרונים אם אדם אחר פדה ברשות הבעלים בפחות מערכו, והאריך בזה שו"ת דבר אברהם [ח"א סט"ו אות ה]. ובשו"ת עונג יו"ט סי' קי"ב הוכיח מדברי התוס' בבכורות [כה, א] ומהריטב"א כאן, שגזבר דינו כבעלים ואם חילל שוה מנה על פרוטה הרי זה מחולל. ודין זה של שמואל לגבי מעשר שני, כתב הרמב"ם בהלכות מעשר שני [פ"ב י] בשם הגאונים שדינו כהקדש, ובזמן הזה אפשר לפדותו אפילו לכתחילה. ותמה הגר"א בביאורו ליו"ד [רצ"ד ס"ק כ] שהרי בהקדש הוא מחולל כיון שאין אונאה להקדש, ובמעשר שני לא מצאנו שנתמעט מאונאה. ותירץ, שאמנם אין להשוות מעשר שני להקדש אלא לרבי מאיר הסובר מעשר שני ממון גבוה, אבל לרבי יהודה שמעשר ממון הדיוט הוא אין מעשר שני נפדה אלא בשוויו, והרמב"ם פוסק להלכה כרבי מאיר.

ואילו רבי יוחנן סובר, שהכוונה היא לפי מה שיעריכו, גם אם אין זה שוויו הנכון.[1543]
ודנה הגמרא: **במאי עסקינן**? מה הוא ההפרש בין שווי ההקדש והחולין?
אילימא בכדי אונאה, היינו פחות משתות, האם יתכן **שבהא לימא ריש לקיש**, **צריך לעשות לו דמים דבר תורה**, ונמצא שסבור הוא שיש אונאה להקדש.
והתנן [לעיל נו א], **אלו דברים שאין להם אונאה: הקרקעות והעבדים והשטרות וההקדשות**. ואם כן, אי אפשר להעמיד את המשנה במסכת תמורה שההפרש הוא פחות משתות, שכן במקרה זה ודאי שאין אונאה להקדש, ואינו צריך להוסיף דמים כלל.
אלא, שמא תאמר, שההפרש היה בכדי **ביטול מקח**, היינו ביתר על שתות, ועל כך נאמר, שצריך להוסיף לו דמים.
הרי דבר זה לא יתכן, כי האם **בהא לימא רבי יוחנן "צריך לעשות לו דמים מדבריהם"**, אבל מן התורה אינו צריך להוסיף משום שאין אונאה להקדש אפילו ביתר משתות.
והאמר רבי יונה את האמור להלן **אהקדשות**, **ורבי ירמיה אמר** דין זה **אק רקעו ת**,
ותרוייהו אמרו דבר זה **משמיה דרבי יוחנן**: **אונאה אין להם** אבל **ביטול מקח יש להם**.
ונמצא שלדעת רבי יונה, סובר רבי יוחנן שהקדשות יש להם ביטול מקח ביתר משתות, וזה סותר למה שאמר רבי יוחנן, שצריך להוסיף דמים רק מדבריהם?
ומתרצינן: **לעולם** הנאמר במשנה שצריך לעשות לו דמים, הוא **בביטול מקח**, היינו שההפרש היה יתר משתות,
ואיפוך דרבי יוחנן לריש לקיש, **ודריש לקיש לרבי יוחנן**.
היינו, שלדעת רבי יונה המחלוקת היא הפוכה, רבי יוחנן סובר שצריך להוסיף מן התורה, וריש לקיש סובר שאינו צריך להוסיף אלא מדבריהם, ואין סתירה בדברי רבי יוחנן.
ומבארת הגמרא: **במאי קמיפלגי** רבי יוחנן וריש לקיש, **בדשמואל**.
דאמר שמואל: **הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל**, ואף על פי שיש כאן אונאה ביותר משתות, הרי שנתמעט הקדש מאונאה אפילו היתה האונאה בכדי ביטול מקח.

[1543] ומבואר בתוס', שעל אף שההקדש נתאנה ביתר משתות, ובהדיוט הרי המקח בטל במקרה כמו זה, בכל זאת בהקדש החילול נתפס כנגד שווי החולין אלא שצריך להוסיף. והטעם לכך הוא משום שביטול המקח בהדיוט הוא מכיון שיש חשש להפסד אם המאנה לא ירצה להחזיר את דמי האונאה, מה שאין כן בהקדש שאפילו אם המחלל טעה ההקדש חל גם בטעות, ואין חשש לאי החזרת האונאה שהרי אינו יכול להשתמש בבהמת ההקדש עד שיוסיף את ההפרש, שהרי הבהמה היא הקדש, ולכן אין בזה ביטול החילול. אך התוספות רי"ד סובר שאף על פי שיש להקדש ביטול מקח וצריך להוסיף לו מעות מן התורה, מכל מקום החפץ יוצא לחולין מיד, כיון שהפרוטה נתפסת בקדושה, ואין עליו אלא חיוב דמים להקדש.

מר, ריש לקיש, הסובר שצריך להוסיף דמים מדבריהם, **אית ליה דשמואל**, שאין אונאה להקדש כלל.

ומר, רבי יוחנן, הסובר צריך להוסיף דמים מן התורה, **לית ליה דשמואל** אלא סובר שאף בהקדש המיעוט אינו אלא מאונאה אבל ביטול מקח יש להם. [1544]

איבעית אימא דכולי עלמא אית להו דשמואל, ואמנם אין אונאה להקדש כלל,

והכא, **בהא קמיפלגי**:

מר, הסובר שצריך להוסיף דמים מן התורה, **סבר**, דוקא **שחיללו**, **אין**, רק אם כבר חילל על שוה פרוטה הרי הוא מחולל, בדיעבד, כיון שאין אונאה להקדש.

אבל **לכתחילה**, כשבא לחללו על פחות מערכו, **לא**. [1545] כיון ש"ערכך" הנאמר בתורה משמעו בשוויו, ולכן, למרות שהחילול תופס, חייב הוא להוסיף דמים מן התורה.

ומר סבר שאין צריך להוסיף אלא מדבריהם, משום שהוא סובר שדינו של שמואל הוא **אפילו לכתחילה**, ומה שנאמר במקרא "ערכך", משמעו בשווי כל שהוא, ורק מדרבנן צריך להוסיף. [1546]

איבעית אימא, **לעולם** מה שנאמר במשנה שצריך לעשות לו דמים, היינו כשההפרש הוא **בכדי אונאה**, **ולא תיפוך** שיטת רבי יוחנן לדריש לקיש כמו שתרצנו לעיל, אלא ריש לקיש הוא שסובר שצריך לעשות לו דמים מן התורה.

ומה שהקשינו מהמשנה שאין אונאה להקדש, ומדוע צריך להסיף דמים מן התורה.

התשובה על כך היא: **ובדרב חסדא קמיפלגי**.

דאמר רב חסדא: **מאי "אין להם אונאה"**

[1544] ואף על פי שבהקדש לא שייך טעות, ואם כן בהכרח צריך לומר שטעם ביטול מקח גם בקרקעות אינו משום מקח טעות, אלא כמו שפירש רש"י שאין זה דרך מקח, וביאר בחידושי הגרנ"ט שכאשר האונאה היא בשעור של יתר משתות או לשאר ראשונים יותר ממחצה, אין המעות נתפסים בדמי המקח כלל, ואינם אלא כפקדון, וכן הוא גם בחילול הקדש שאין המעות נתפסים בדמי החפץ ואין כאן חילול.

[1545] פירוש שונה מרש"י מצאנו בתוספות שהקשו מהגמרא בערכין [כט, א] שאומרת בפשיטות שאין דינו של שמואל אלא בדיעבד ולא לכתחילה, ולכן פירשו התוספות שחיללו אין היינו שדוקא אם נתכוין לחללו על פחות משוויו למרות האיסור שבדבר, הרי הוא מחולל, אבל אם התכוין לחללו בשוויו וטעה ישלים מן התורה, ומר סבר אפילו לכתחילה, היינו אפילו כשנתכוין לחללו בשוויו, לא ישלים אלא מדרבנן.

[1546] רש"י מפרש שאף שבקרקעות אמרו ביטול מקח יש להם, היינו משום מקח טעות אבל בהקדש אין טעות להקדש. ולפי זה טוען הגאון רבי נפתלי טרופ שזה דוקא כשנתאנה ההקדש, אבל אם נתאנה הפודה שאצלו שייך טעות, כגון שעבור חפץ ששוה מנה נתן מאתיים, הרי הדין נותן שיהא המקח בטל, והקשה על עצמו מרש"י לעיל [נה, א] שמפרש מה שאמרו בגמרא פרה זו תחת פרה של הקדש הקדשו פדוי ויד הקדש על העליונה, שאם הטעה הוא את הקדש צריך להשלים, ואם הטעה את עצמו אינו יכול לחזור בו, אף על פי שבזה שייך מקח טעות. ושוב מצא קושיא זו בשיטה מקובצת, ותירץ שאמנם כן הוא ולמרות זאת אינו יכול לחזור בו משום סברת הירושלמי, שאדם עשוי לוותר להקדש. אכן לפי מה שפירש רש"י שלמאן דאמר אף ביטול מקח אין להם לא בקרקעות ולא בהקדשות, הוא משום שטעם ביטול המקח אינו משום מקח טעות, אלא שאין המעות דמי המקח, וסברא זו שייכת גם בהקדש, אם כן גם כשנתאנה הפודה לכאורה כן הוא, וצריך עיון אם שייך לומר בזה סברת הירושלמי.

הנאמר בהקדשות?
אין פירושו כמו בקרקעות, שאינו מחזיר את האונאה, אלא שההקדשות **אינן בתורת אונאה**,

דף נז:
והיינו, **דאפילו פחות מכדי אונאה חוזר**. ולכן סובר ריש לקיש שצריך לעשות לו דמים מן התורה, ורבי יוחנן חולק על רב חסדא ומפרש כפשוטו, שאין להם אונאה כלל, ולכן אינו צריך להוסיף אלא מדרבנן.
מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: יש **רבית ואונאה להדיוט**, **ואין רבית ואונאה להקדש**.
ובפשטות הכונה היא, שאין דין אונאה נוהג כלל בהקדש. וקשה על רב חסדא, הסובר שגם פחות מכדי אונאה חוזר?
ומתרצינן: **מי אלימא** הברייתא **ממתניתין**, **דאוקימנא** שפירשנו את מה שכתוב בה "אין להם אונאה" שאינן **בתורת אונאה**!?
ואדרבה, אפילו פחות מכדי אונאה חוזר.
הכי נמי נפרש את הברייתא: **ריבית ודין אונאה להדיוט**, **ואין רבית ודין אונאה להקדש**.
וכרב חסדא, שחוזר אפילו בפחות מכדי אונאה.
ומקשינן: **אי הכי**, **היינו דקתני סיפא** בברייתא: **זה חומר בהדיוט מבהקדש**, אינו מתפרש כהוגן, שהרי באונאה ההקדש חמור שחוזר אפילו בפחות מכדי אונאה!?
ומתרצינן: אכן, מה שאמרנו "חומר בהדיוט מבהקדש" אינו אלא **ארבית**, שההדיוט חמור בזה, שאין רבית להקדש.
ומקשינן: **ליתני נמי** "**זה חומר בהקדש מבהדיוט**", **אאונאה**, שההקדש חמור, שחוזר אפילו בפחות מכדי אונאה? ודוחה הגמרא את הקושיה: **הכי השתא**!? הרי אין הענינים שוים!
כי **בשלמא** "**זה חומר בהדיוט מבהקדש**", יש בזה חידוש, שההדיוט חמור מההקדש, **ותו לא**, שבשאר דברים ההקדש חמור מן ההדיוט.
אלא הקדש, שחמור הוא מן ההדיוט, האם אפשר לומר חידוש, "**זה חומר**", **ותו לא**!
הרי אדרבה, אכן כך הוא בדרך כלל, ואין בזה שום חידוש.
והוינן בה: **רבית דהקדש** שאין בה איסור, **היכי דמי**, באיזה אופן נאמרה הלכה זו?
אילימא דאוזפיה [שהלוה] **הגזבר מאה** על מנת להחזיר **ברבית מאה ועשרים**, ועל זה נאמר שאינו אסור,

קשה, **והלא מעל הגזבר** כשהלוה את המעות בשוגג,[1547] שסבור היה שאין בזה איסור, כיון שמרויח להקדש. **וכיון שמעל הגזבר**, **יצאו מעותיו לחולין**, **והוו להו דהדיוט**, וברשות הגזבר הם, ואין על הגזבר אלא חובת תשלום קרן וחומש להקדש, ואם כן, ודאי שיש איסור רבית במעות אלו?

ומתרצינן: **אמר רב אושעיא**, **הכא במאי עסקינן**, דין זה אמור, **בכגון שקיבל עליו** זה שקבל מעות מהקדש על מנת **לספק סלתות** להקדש עבור קרבן מנחה של צבור, במשך השנה, והתנו שהמחיר יהיה **מארבע** סאה חטים בסלע, ושוב התיקרו החטים **ועמדו משלש** סאה בסלע, ונמצא שאם יספק עתה במחיר שקבעו, הרי הוא נותן על כל סלע סאה נוספת, והרי זה רבית, ובהקדש מותר משום שאין רבית להקדש.[1548]

כדתניא, **המקבל עליו לספק סלתות** להקדש, **מארבע** סאה בסלע, והתייקרו החטים **ועמדו משלש** סאה בסלע, **מספק** סלתות במחיר שקבעו, היינו **מארבע** סאה בסלע, ואם המחיר שקבעו הוא **משלש** סאה בסלע, ושוב הוזלו **ועמדו מארבע** סאה בסלע, הרי הוא **מספק** להקדש **מארבע** סאה בסלע, כפי המחיר כעת, ולא כפי שקבעו מראש, משום **שיד הקדש על העליונה**, כדי שלא יהא הפסד להקדש, ואין בזה איסור רבית, שאין רבית להקדש:

רב פפא אמר, **הכא**, **באבני בנין המסורות לגזבר** כדי לבנות עבור הקדש, **עסקינן**. ואבנים אלו אין מקדישים אותן אלא לאחר שבנו אותן, וכעת הם אינם עדיין ברשות הקדש, ואין בהם קדושה, וגזבר זה הלוה אותם על מנת לשלם תוספת רבית, ובמקרה זה אין מעילה, שהרי האבנים עדיין חולין הם, ועל זה אמרו שאין בזה איסור רבית, משום שאין רבית להקדש.[1549]

כדשמואל, **דאמר שמואל בונין בחול**, אבני הבנין הקדש לוקחם בהקפה ואין מקדישים אותם עד גמר הבנין, כדי שלא יבואו לידי מעילה בהם בזמן הבניה, **ואחר כך מקדישין**,

[1547] ופירשו בתוספות שאין לומר שהגזבר היה מזיד ואין מעילה במזיד, ומשום כך נשארו המעות בקדושתם, שאם כן אין זה רבית כלל, כיון שהלווה אינו רשאי להשתמש בהם ולא זכה במעות, אין התוספת רבית, שמשמעותה שכר המתנת המעות, וכשאינו יכול להשתמש בהם אין זה הלואה אלא פקדון, והמעות אינם רבית אלא מתנה בעלמא.

[1548] רבית זו אינה אלא מדרבנן שכן פסיקה היא דרך מקח, ומן התורה אין איסור אלא דרך הלואה, אך כבר כתבו הראשונים שהיתר רבית בהקדש הוא אף בדאורייתא, וכגון שהתנדב לספק להקדש סלתות בסלע כשמחירם היה ארבע בסלע, והוקרו החטים ועתה מחירם הוא שלש בסלע, אף על פי כן חייב הוא לספק להקדש ארבע, ובהדיוט כגון זה הוא איסור מן התורה ובהקדש מותר, ומה שלא אמרו כן בגמרא, משום שבבריייתא מדובר באופן זה.

[1549] הרמב"ם השמיט דין שאין רבית להקדש, וכבר תמה עליו השער המלך, וכתב שהרמב"ם סובר שדין זה תלוי במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בשקלים [פ"ד ב] אם מותר להשתכר במעות הקדש, והרמב"ם פוסק כרבי עקיבא שאסור להשתכר, ולכן אי אפשר להלוות ממון הקדש. אך המשנה למלך [פ"ד יג] מהלכות מלוה ולוה בסוף דבריו, כתב בשם הראב"ד בהלכות כלי המקדש [פ"ז ט] שאין איסור זה אלא בדבר שאין בו צורך למזבח, אבל נסכים שהם צרכי ציבור מותר והוא הדין מותר להשתכר בהם כיון שיש צורך מהם ודמי לנסכים.

ובגמר המלאכה מחללים מעות של הקדש על הבנין והמעות ניתנים לסוחרים והאומנים, וכן מי שרוצה להתנדב אבנים להקדישן, הרי הוא נותנם לגבאי, ואינו מקדישם אלא לאחר גמר הבנין.

שנינו במשנתנו: העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות, **אין בהם תשלומי כפל**.

והוינן בה: **מנהני מילי** מהיכן למדנו דין זה?

דתנו רבנן: נאמר בדין הגנב שמשלם כפל, [שמות כב] "על כל דבר פשע, על שור, על חמור, על שה, על שלמה, על כל אבדה אשר יאמר: כי הוא זה! ישלם שנים לרעהו".

ופסוק זה נדרש בלימוד של כלל ופרט וכלל:

"**על כל דבר פשע**", הרי זה **כלל**.

"**על שור על חמור על שה על שלמה**", הרי זה **פרט**.

"**על כל אבדה אשר יאמר** כי הוא זה", **חזר וכלל**.

ולימוד זה הוא זה אחת משלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהם. ולפי מידה זו, כל ענין שבתחילתו הוא נכתב בצורה כללית, ושוב חוזר הענין ונכתב בצורת פרט, ולאחר מכן חוזר הענין באופן כללי, הרי זה בא ללמד, כי כאשר באים ללמוד מפסוק זה, **אי אתה דן אלא כעין הפרט** האמור בפסוק.

וכך אנו דנים: **מה הפרט מפורש** בפסוק זה, הוא **דבר המטלטל וגופו ממון**, ואם הוא נגנב חייבים עליו תשלומי כפל, **אף כל דבר המטלטל וגופו ממון**, חייבים על גניבתו תשלומי כפל.

יצאו קרקעות, שאינן מטלטלין, ואין חייבים עליהם כפל.

וכמו כן, **יצאו עבדים**, שאין חייבים על גניבתם כפל, משום **שהוקשו לקרקעות**, בענין ירושה, שנאמר [ויקרא כה] "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה", ולמדו מכאן [קידושין כב ב] שהקישן הכתוב לשדה אחוזה, לענין קנינים, וכן לשאר דברים, ובכללם תשלומי כפל.

וכן **יצאו שטרות**, שאין חייבים על גניבתם כפל, **שאף על פי שהם מטלטלין**, בכל זאת נתמעטו מכפל, משום **שאין גופן ממון**.

וכן **הקדשות**, אין על גניבתם חיוב כפל, שכן **אמר קרא** [שמות כב] "**רעהו**", ובכך ממעט הכתוב שדוקא כשגנב משל **רעהו** חייב כפל, **ולא** כשגנב **של הקדש**.

עוד שנינו במשנתנו, שאין בדברים אלו חיוב כפל, **ולא תשלומי ארבעה וחמשה**.

והוינן בה: **מאי טעמא**?

ומשנינן: רק **תשלומי** "**ארבעה וחמשה**" **אמר רחמנא** בחיוב טביחה ומכירה, **ולא תשלומי** "**שלשה וארבעה**". ובדברים האלו, כיון שאינו משלם עליהם כפל, נמצא שהוא

ישלם על טביחתם או מכירתם תשלומי שלשה וארבעה בלבד, ואין זה חיוב שחייבה התורה. ולעולם אין תשלומי ארבעה וחמשה אלא רק כשיש חיוב כפל.

עוד שנינו במשנתנו, שעל דברים אלו, **שומר חנם אינו נשבע**, אם נגנב הפקדון או נאנס.

והוינן בה: **מנהני מילי**?

דתנו רבנן, נאמר בפרשת שומרים [שמות כב] "**כי יתן איש אל רעהו** כסף או כלים לשמור", ופסוק זה נדרש בכלל ופרט וכלל.

דהיינו: "כי יתן איש אל רעהו" הרי זה **כלל**, "**כסף או כלים**", הרי זה **פרט**, "**לשמור** " הרי הכתוב **חזר וכלל**.

וכיון שיש בכתוב הזה **כלל ופרט וכלל**, הרי כאשר אתה בא ללמוד ממנו במידה זו, **אי אתה דן אלא** דבר שהוא **כעין הפרט**:

מה הפרט, ה**מפורש** בפסוק, אינו אלא **דבר המטלטל וגופו ממון**.

אף כל דבר הנלמד מכאן אינו בדין שבועת השומרים, אלא אם הוא **דבר המטלטל וגופו ממון**.

יצאו קרקעות, **שאינן מטלטלין**, ואין בהם שבועה.

יצאו עבדים, שאין נשבעים עליהם משום **שהוקשו לקרקעות**,

וכן **יצאו שטרות**, **שאף על פי שמטלטלין**, אבל **אין גופן ממון**, ולכן אין בהם שבועה.

[1550] וטעם **הקדשות** שאין בהם שבועה, הוא משום **שאמר קרא** [שמות כב] "כי יתן איש אל **רעהו**", ובא הכתוב למעט ולומר, "**רעהו**" **ולא של הקדש**.

ועוד שנינו, שבדברים אלו **נושא שכר אינו משלם**, אם נגנבו או שאבדו אצלו.

והוינן בה: **מנהני מילי**?

דתנו רבנן, נאמר בפרשת שומר שכר [שמות כב] שהיא פרשה שניה שבפרשת שומרים, "**כי יתן איש אל רעהו**", הרי זה **כלל**, "**חמור או שור או שה**", הרי זה **פרט**, "**וכל בהמה לשמור**", **חזר וכלל**.

והרי כתוב זה נדרש ב**כלל ופרט וכלל**, ולכן **אי אתה דן אלא כעין הפרט**:

מה הפרט, **מפורש**, **דבר המטלטל וגופו ממון**, שומר שכר חייב על גנבתו או אבדתו, **אף כל דבר המטלטל וגופו ממון** שומר שכר חייב עליו.

[1550] בשו"ע חו"מ [סי' רצא ה] יש שתי דעות אם שומר חייב כשלא עשה קנין לשמירה, אלא הסכים לקבל על עצמו את שמירת החפץ, האם יש עליו חיובי שומר או לא, ודעת רש"י והרמב"ם שאינו חייב בלי קנין, ולפי זה הקשה בקצות החשן מה צורך יש למעט שטרות מחיובי שמירה, הרי אין שטרות נקנין אלא בכתיבה ומסירה וזה לא שייך בשומר, ולדעת הרמב"ם יותר קשה שכן בהלכות שכירות [פ"ב ג] כתב ששומר שפשע חייב גם בדברים אלו, ובשטרות שאין בהם קנין איך יתחייב, ותירץ לפי מה שכתב מהר"ם מלובלין, שבהפקר אין צורך בקנין משום שאין המוכר משייר זכות לעצמו, הוא הדין בשומר אפשר שאין צריך קנין.

יצאו קרקעות, שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות, שאף על פי שמטלטלין, אין גפן ממון, ויצאו **הקדשות** היות **ואמר קרא** "**רעהו**", **רעהו ולא של הקדש**.

שנינו במשנה אודות קרקעות והקדשות: **שומר חנם אינו נשבע וכו'**:

ורמינהו סתירה לכך ממה ששנינו בתחילת מסכת שקלים: **בני העיר ששלחו את שקליהן**, מחצית השקל שהיו גובים מכל אחד כדי לקנות מהם את קרבנות הציבור עבור כלל ישראל, אם שלחו בני העיר את שקליהם לבית המקדש באמצעות שליחים, שהוא נחשבים לשומרים, **ונגנבו או שאבדו** השקלים מן השליחים השומרים, הרי:

אם באו השלוחים לדין בתורת נתבעים על שנאבדו השקלים או נגנבו מהם, **משנתרמה ה"תרומה**", דהיינו, לאחר הזמן שבו "תרמו" מכל השקלים שכבר הגיעו ונאספו במקדש.[1551]

דף נח.

במקרה כזה, יצאו בני העיר ידי חובה בתרומת השקלים בלשכה, שנתרמה גם עבורם, למרות ששקליהם לא הגיעו, והם אינם צריכים לתרום שקלים אחרים במקום השקלים שאבדו, ולכן אין השלוחים נתבעים על ידם על שאיבדו את שקליהם, ואין הם חייבים להשבע שבועת השומרים לבני העיר.

אלא **נשבעין** השלוחים **לגזברין** של הקדש שלא פשעו בשמירתם. כי מאחר שהבעלים אינם אחראים עוד על תשלום השקלים, הרי השלוחים הם מעתה שומרים של הקדש, ולכן גזברי הקדש הם בעלי הדין, והשלוחים חייבים להשבע לגזברים שלא פשעו בשמירת השקלים, כדין שומר, שצריך להשבע שלא פשע בשמירתו.

ואם לאו, שבאו השלוחים לדין לפני שנתרמה תרומת השקלים בלשכה שבמקדש, הרי כיון שכבר נודעה האבידה לפני התרומה במקדש, לא מועילה עוד התרומה עבור אלו שיודעים שנאבדו שקליהם, כי תורמים עליהם את תרומת השקלים שבלשכה רק על מנת שהמאבדים יחזרו ויתרמו שוב את מחצית השקל וישלחום ללשכה, ולכן עליהם לחזור ולתרום שנית.

ולכן, בעלי הדין של השלוחים הם בני העיר, ולא הגזברים של הקדש, **ונשבעין** השלוחים **לבני העיר** שלא פשעו בשמירת שקליהם, **ובני העיר שוקלין אחרים תחתיהן**.

[1551] לפי שלא הוצרכו להשתמש בכל השקלים לקניית קרבנות ציבור, היו "תורמים", מרימים בתוך שלש קופות, שקלים מתוך השקלים שבלשכה, ובהם היו קונים את קרבנות הציבור עבור כל הציבור, ובשעה שהיו תורמים, היו מכוונים שיהיו השקלים הנתרמים עבור כל האנשים שתרמו למקדש, אפילו לאלו ששקליהם נאבדו, אך אינם יודעים מאבידתם.

ואם לאחר שנאבדו השקלים, ותרמו בני העיר שקלים אחרים תחתיהם, **נמצאו** השקלים שנאבדו, **או שהחזירום הגנבים** לשקלים שנגנבו. הרי, **אלו ואלו**, הישנים שנמצאו או הוחזרו, והחדשים שהקדישו בני העיר תחתיהם, **שקלים הם**, כיון שהוקדשו, והם כולם נחשבים כתרומת מחצית השקל לשנה זאת בלבד, **ואין עולין להם** כתרומת מחצית השקל **לשנה הבאה**.

וכיון ששנינו "נשבעים השלוחים לגזברים", הרי יש מכאן סתירה, לכאורה, למשנתנו האומרת שאין השומרים נשבעים על ההקדשות.

אמר שמואל: **הכא**, שנשבעים השלוחים להקדש, לא בשבועת השומרים שהיא להפטר מהתשלומים עסקינן, היות ובמשנתנו שנינו שאין שבועה ואין תשלומים בשומר הקדשות.

אלא, **בנושא שכר עסקינן**, שקיבלו השלוחים שכר עבור שמירתם, והם אינם חייבים לשלם להקדש את תמורת השקלים שאבדו או נגנבו, כמבואר במשנתנו, וגם אינם נשבעים להפטר.

ונשבעין השלוחים שאם "נושאי שכר", כדי **ליטול שכרן**. [1552]

ותמהה הגמרא: **אי הכי**, ששבועתם היא כדי לקבל שכרם, כיצד זה הם **נשבעין לגזברין**!? והרי **לבני העיר**, שמהם תובעים השלוחים את שכרם, **מבעי ליה**, כלפיהם צריכים הם להשבע!

אמר רבה: אכן **נשבעין** השלוחים **לבני העיר**, אלא שצריכים הם להשבע להם **במעמד גזברין**, כיון שההקדש מפסיד, **כי היכי דלא נחשדינהו**, שלא יהיה חשד לקנוניה בין השלוחים לבני העיר כדי להפטר מהחיוב לשוב ולתרום להקדש.

ואי נמי, נשבעים השלוחים לגזברים, כדי לאמת את דבריהם, **כי היכי דלא לקרו להו**, שלא יקראו בשם "**פושעים**".

ועתה תמהה הגמרא, מדוע בכלל נוטלים השלוחים שכר:

והא "**נגנבו או שאבדו**" השקלים, **קתני**. **ושומר שכר** [שלא בהקדש] **בגניבה ואבידה**, **חיובי מיחייב**! ואין מגיע לו שכר כשלא שמר ונגנב, אלא אדרבה, הוא חייב לשלם על שלא שמר כראוי.

[1552] רש"י מציין שלהלן הגמרא שואלת מדוע יקבלו שכר כאשר לא מילאו את תפקידם לשמור. וכמו כן כתב רש"י, שנשבעים שבועה שאין השקלים ברשותם. ועיין בדברי רבי עקיבא שהקשה מדברי רש"י לעיל, שביאר נשבעים לגזברים שלא פשעו בשמירתם, ולא את השבועה שאינם ברשותם. והנתיבות בסימן ש"ג דן בשאלה: האם שבועה זאת היא בגדר של שבועת הנוטלים, שמעיקר הדין לא מגיע להם שכר לפני שהוכיחו ששמרו כראוי, אלא שתיקנו חכמים שיטלו בשבועה, או שמעיקר הדין חייב השוכר לשלם שכר לשומר, ואין השומר חייב להוכיח ששמר כראוי ולא פשע, ורק חכמים תיקנו שבכל זאת ישבע.

והכא נמי, בשלוחים השומרים את השקלים של הקדש, **נהי דשלומי לא משלמי** על הגניבה, כיון שהקדש התמעט מתשלומי שומרים, **אגרייהו**, את שכר השמירה, **מיהא**, **לפסיד**!?

ומביאה הגמרא שני תירוצים על קושיה זאת: א. **אמר רבה**: מדובר כאן **שנגנבו - בלסטין מזויין**, שנחשב הדבר לגניבה באונס, שלא קיבלו על עצמם את שמירתה.

וכמו כן מדובר כאן ב**אבדו - שטבעה ספינתו בים**, שהיא אבידה באונס, שלא קיבלו על עצמם את שמירתה.

ב. **רבי יוחנן אמר**: **הא מני**, זה ששנינו במסכת שקלים, **שיטת מי היא**?

בשיטת **רבי שמעון היא**, **דאמר**: **קדשים שחייב** המקדיש **באחריותן**, נחשב הדבר שהמקדיש הוא בעליהם, ולכן, אין דינם כדין הקדש, אלא **יש להן אונאה**, **ונשבעין עליהם**.

וכאן חייבים הבעלים באחריות על אבדן שקליהם, שאם נאבדו חייבים הם לתרום שקלים אחרים במקומם.

אך דנה הגמרא: **התינח** אם נגנבו השקלים **עד שלא נתרמה התרומה** של השקלים בלשכה שבבית המקדש מתוך כלל השקלים שנאספו והובאו שמה, שאז אין תורמים את התרומה על האנשים שנגנבו או אבדו שקליהם ונודע להם, אלא על מנת שהם יחזרו ויתרמו להקדש שקלים אחרים, ונמצא שחייבים הבעלים באחריותם, ולכן נשבעים עליהם.

אבל אם אירע שנגנבו השקלים או נאבדו ולא נודע הדבר לבעליהם, הרי **משנתרמה התרומה**, הרי מאז, **קדשים שאינו חייב באחריותן נינהו**!

דתניא, **תורמין** את תרומת הלשכה עבור כל האנשים ששקליהם **נמצאים בלשכה**, וכמו כן תורמים את תרומת הלשכה **על האבוד**, עבור אנשים ששלחו שקליהם ונאבדו, ולא נודע להם על האבידה, **ועל הגבוי**, שנגבה מהם אך עדיין לא הגיע ללשכה אלא נמצא בדרך, **ועל העתיד לגבות**, ממי שנאנס ולא שלח עדיין שקלו.[1553]

אלא, **אמר רבי אלעזר**: **שבועה זו**, אינה שבועה ליטול שכר, אלא **תקנת חכמים היא**, כדי **שלא יהו בני אדם מזלזלים בהקדשות**. ואילו משנתנו הפוטרת הקדש משבועה ומתשלומי שומרים היא מעיקר הדין, מן התורה.

שנינו במשנה: **נושא שכר אינו משלם**:

רמי ליה רב יוסף בר חמא לרבה: **תנן**, **נושא שכר אינו משלם**.

[1553] רש"י מביא את המתבאר במסכת שקלים כיצד היו תורמים, ומה היו עושים עם השקלים שנשלחו לאחר התרומה.

ורמינהי סתירה לכך, ממה ששנינו [בברייתא בתוספתא פרק ח]: גזבר של הקדש, **השוכר את הפועל**

כדי **לשמור את הפרה** האדומה שלא תפסל, או ששכר פועל כדי **לשמור את התינוק** בטהרה, כדי שיהיה ראוי להביא מים טהורים בשביל להזות על הכהן השורף את עבודת פרה אדומה, [1554] שכל מעשיה בטהרה, או **לשמור את הזרעים** של התבואה עבור קציר העומר, [1556] אם היה הפועל שכיר יום, [1555] **אין נותנין לו שכר** עבור יום **שבת**, משום שאסור לשלם לפועל שכר שבת.

לפיכך, **אין אחריות שבת**, **עליו**, אם אירע בה קלקול, לפי שביום השבת הוא אינו חייב לשמור.

אבל אם השכיר **היה שכיר שבת**, שבועי, **שכיר חדש**, **שכיר שנה**, **שכיר שבוע**, לשבע שנות השמיטה, **נותנין לו שכר שבת**, כי מותר להבליע את שכר השבת בימים אחרים.

לפיכך, **אחריות שבת עליו**.

מאי לאו, אחריותו של הפועל היא, לשלם אם אירע קלקול.

ומוכח שיש תשלום של שומרים להקדש!

וענה לו רבה: **לא** לשלם את הקלקול היא אחריותו, אלא **להפסיד שכרו**, שאם לא שמר כראוי והתקלקל הדבר, אין הוא מקבל שכר שמירה.

אך תמה רב יוסף בר חמא על האוקימתא של רבה: **אי הכי**, **רישא דקתני**: **אין אחריות שבת עליו**! האם **הכי נמי** נאמר שהכוונה היא **דלהפסיד שכרו**!?

ומי אית ליה בכלל **שכר שבת**? **והא קתני**: **אין נותנין לו שכר שבת**!?

אשתיק רבה!

[1554] עיין ברש"י בהרחבה.

[1555] התוספות מבאר שאין השומר מונע את האנשים מליטול את ספיחי התבואה, כי אז תיפסל התבואה להקרבה מצד תבואה שנשמרה בשביעית, שמצותה להיות הפקר, אלא היה מודיע להם שהקדש מעונין בה לצורך העומר. ויש לדון כיצד יכולים להעמיד שומר על דבר הפקר, ודיון זה נוגע בשאלה היסודית אם יכול אדם להעמיד שומר על ממון שאינו שלו, והשומר מתחייב לשלם מדיני שומר אם יאבד החפץ, למרות שאין הוא מפסיד מאבדן החפץ, לפי שאינו שלו כלל. ובספר מנחת יהודה בסוף פרק החובל כתב, שהחזון איש אמר לו, שיש להוכיח מדין שומר שמסר לשומר, שאפשר לעשות שומר על דבר שאינו שייך לו, [ולכאורה מכאן ראיה, שהרי כאן עושה אותו ההקדש שומר על דבר הפקר, ומכאן מוכיחה הגמרא שיש שומר להקדש!] אך מאידך, כתב החזון איש בספרו, חושן משפט סימן ח, שמהגמרא לעיל מוכח שלא ניתן להעמיד שומר על דבר שאינו שלו, שהרי אמרו בגמרא שאין שמירה להקדש גם כאשר בני העיר העמידו את השלוחים כשומרים שלהם על השקלים שתרמו, והיינו, שמינו אותם לשומרים על רכוש של הקדש עבורם, ומדוע שלא תחול השמירה לגביהם, שהם אינם הקדש, אלא, בהכרח, אי אפשר להעמיד שומר על רכוש של בעל אחר.

[1556] שהיו מביאים את העומר מתבואה שביכרה, והיו שומרים את גידוליה, וכמו כן בשנה השביעית, שלא זרעו את האדמה, היו מביאים את העומר ואת שתי הלחם מספיחי תבואה שגדלו מאליהם, והם היו מועטים, ולכן העמידו עליהם שומר, כדי שתהיה אפשרות לקצור את קציר העומר, ולהביא מהם את שתי הלחם בחג השבועות בשנת השמיטה.

אמר ליה: מידי שמיע לך בהא? האם שמעת ממישהו את ביאור הענין?
אמר ליה: הכי אמר רב ששת, מדובר כאן **בשקנו מידו**. שעשה ההקדש קנין מיד השומר על כך שאם יתקלקל הדבר יצטרך השומר לשלם [על אף שמדיני שמירה הוא פטור], וכיון ששיעבד עצמו ונכסיו לכך באמצעות קנין סודר, חלה התחייבותו, וחייב לשלם להקדש
וכן אמר רבי יוחנן: בשקנו מידו:
שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר, קדשים שחייב באחריותן, יש להן אונאה. ושאינו חייב באחריותן אין להן אונאה.**
תני תנא קמיה דרבי יצחק בר אבא: קדשים שחייב באחריותן, כגון מי שנדר נדר להביא קרבן, והפריש בהמה לקרבן עבור נדרו, והפקיד את הקרבן הזה בידי שומר, [וחייב הבעלים באחריותו של הקרבן הזה, שאם יאבד, יצטרך להביא קרבן אחר כדי לקיים נדרו], ולאחר מכן כפר השומר בפקדון, ונשבע לשקר על כפירתו, ולאחר מכן הודה שכפירתו בשבועה היתה שקר, **חייב** השומר בקרבן שבועה על כפירתו, כדין הכופר בפקדונו של חבירו, ונשבע על כך לשקר.
ואף על פי שאין בעל הקרבן בעליו המוחלט, אלא ההקדש הוא הבעלים, ולא היתה הכפירה כנגד הקדש, אלא כלפי המפקיד, בכל זאת, כאן, שהיה הבעלים חייב באחריות הקרבן, חייב השומר קרבן שבועה על כפירתו לבעלים, משום **שאני קורא בהן "בה' וכחש"**.
והיינו, לפי שנאמר בפרשת קרבן שבועה על שבועת הפקדון [ויקרא ה]: "נפש כי תחטא, ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו".
ומניחה עתה הגמרא, שהחיוב הוא משום שהקדשים שחייב באחריותם הם של גבוה, ואני קורא בהם כך "ומעלה מעל בה' - וכחש", שעל השבועה בכחש על קדשי ה' בא קרבן השבועה.
ושאינו חייב באחריותן פטור, לפי **שאני קורא בהן "בעמיתו וכחש"**.
ומניחה עכשיו הגמרא, דהיינו, שבקדשים אשר אינו חייבים באחריותם, אין לחייבו קרבן שבועת הפקדון על כפירתם, לפי שבהם אני קורא "בעמיתו, וכחש", ובאופן כזה אין חיוב קרבן, אלא רק בקדשים אשר אני קורא בהם "בה' - וכחש".
אמר ליה רבי יצחק בר אבא: האיך יתכן לומר כך? **כלפי לייא**!? כלפי מה הדבר נוטה?[1557]

[1557] רש"י.

דף נח:

והרי **איפכא מסתברא**! כי כאשר אין המקדיש חייב באחריות הקדשים הם יותר קרויים קדשי ה' מאשר קדשים שחייב המקדיש באחריותם, ולפי ההנחה של הגמרא עתה, שהחיוב הוא רק במקום שקרינן בו "בה', וכחש", יש לחייב בקרבן שבועה את הקדשים שאינו חייב באחריותם יותר מאלו שחייב באחריותם! [1558] **אמר ליה**: **איסמיה**! אם כן, אסיר אותה ממשנתי, ולא אשנה זאת עוד.

אמר ליה: **לא**! אל תסיר ענין זה ממשנתך, אלא יש לך לתקנו, ולגרוס באופן שונה, כי ההנחה שהנחת שהפסוק "בה' וכחש" בא לומר שרק על קדשי שמים מתחייבים בקרבן שבועה, אינה נכונה.

אלא להיפך, בא הכתוב לומר, שהחיוב הוא רק לגבי כפירה בשבועה כלפי הדיוט, ולא כלפי שמים, והיינו, במקום שאני קורא בו "בעמיתו, וכחש". אלא שבא הכתוב ומרבה גם קדשים שחייב באחריותם, שיהיה דינם כדין ממון הדיוט.

והכי קאמר: **קדשים שחייב באחריותן**, **חייב**, משום **דאיתרבו מ"בה' - וכחש"**, להיות כאילו היו ממון הדיוט.

ושאינו חייב באחריותן, **פטור**. **דאמעיט מ"בעמיתו - וכחש"**.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר אף המוכר ספר תורה מרגלית ובהמה אין להם אונאה**:

תניא, **רבי יהודה אומר**: **אף המוכר ספר תורה**, **אין לה אונאה**, **לפי שאין קץ לדמיה**.

וכן המוכר **בהמה ומרגלית**, **אין להם אונאה**, **מפני שאדם רוצה לזווגן**.

הקונה בהמה מחפש את הבהמה המתאימה לזווג לבהמה אחרת שיש לו כדי שירכיבם יחד כצמד, לחרוש או למשוך עגלה, ומחפש דוקא בהמה המתאימה, כי בהמה חלשה שתהיה בצמד עם בהמה בריאה, תזיק החלשה לבריאה.

וכן במרגלית, צריך הוא להתאימה למרגלית אחרת המשובצת יחד עמה.

ולכן אין בהם הונאה כאשר נוטל המוכר מחיר מופרז עבורם.

אמרו לו: **והלא הכל**, גם בשאר דברים, **אדם רוצה לזווגן**

ורבי יהודה סבר: **הני חשיבי ליה**, **והני לא חשיבי ליה**.

ועד כמה לא תהא בהם אונאה?

אמר אמימר: עד שתהיה האונאה **עד כדי דמיהם**, דהיינו, עד כפליים ממחירם.

[1558] רש"י כתב עוד, שעל הקדש אין חיוב שבועת השומרים, וממילא אין חייבים עליו קרבן שבועה, ואם כן, מסתבר שעל כפירה להדיוט חייבים קרבן שבועה, ולא על כפירה לגבוה.

תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: אף המוכר סוס וסייף וחטיטום, מגן, **בשעת מלחמה, אין להם אונאה, מפני שיש בהן חיי נפש**:

מתניתין:

כשם שנאמר איסור אונאה במקח וממכר, כך נאמר איסור **אונאה בדברים**. ולמדו זאת חכמים, בגמרא, מהכתוב "ולא תונו איש את עמיתו, ויראת מאלוהיך" [ויקרא כה יז]. כיצד היא הונאת דברים?

לא יאמר לו אדם למוכר: **בכמה**, מהו מחירו של **חפץ זה? והוא אינו רוצה ליקח**. [1559] וכן **אם היה** חבירו **בעל תשובה, לא יאמר לו: זכור מעשיך הראשונים!** [1560] ולא רק לבעל תשובה עצמו אסור להזכיר מעשה אבותיו, אלא אף **אם הוא בן גרים, לא יאמר לו: זכור מעשה אבותיך!** [1561] **שנאמר** [שמות כ"ב] "**וגר לא תונה, ולא תלחצנו**".

גמרא:

תנו רבנן: נאמר [ויקרא כה יז] "**לא תונו איש את עמיתו** ויראת מאלוהיך". **באיסור אונאת דברים הכתוב מדבר**.

מנין **אתה אומר** שפסוק זה עוסק **באיסור אונאת דברים**?

או אינו עוסק **אלא באיסור אונאת ממון**!?

כשהוא אומר [ויקרא כה יד] "**וכי תמכרו ממכר לעמיתך, או קנה מיד עמיתך**, אל תונו איש את אחיו", **הרי אונאת ממון אמור**.

[1559] **המאירי** מבאר שיש שני מושגים נפרדים הנקראים "אונאת דברים". האחד, שמתוך דבריו נגרם לשני נזק ממוני. והשני, שמצערו בדברים. ושניהם נלמדים מהכתוב "לא תונו איש את אחיו". הדין הראשון האמור במשנה, ששואל חפץ זה בכמה, הוא נזק ממוני, שנעשה על ידי דיבורו, כי מתוך כך שנמנע מלקנות, הרי בעל הבית מוריד ממחירו בעוד אחרים שומעים, ונמצא שיצטרך למכור לאדם אחר את מקחו בפחות. אך מכאן ואילך, המשנה עוסקת באונאת דברים בכך שמצער את חבירו בדברים.

[1560] **הרמב"ם** בספר המצוות [לא תעשה רנא] כתב: "הוזהרנו מהונות קצתנו את קצתנו בדברים, והוא, שנאמר לו מאמרים [אשר] יכעיסוהו ויבהילוהו, ולא יוכל לעמוד מפני שיתבייש מהם, כגון שתזכור פעולת נערותו ועשה תשובה מהם, ותאמר לו: מי העתיקך מהדבר הפלוני אל הענין הטוב? ובזה נאמר "לא תונו" זה אונאת דברים". ובהלכות מכירה [יד יג] כתב: "אם נשאלה שאלה בדבר חכמה, לא יאמר למי שאינו יודע באותה חכמה, מה תשיב בדבר זה", ועיין בחפץ חיים בפתיחה [לאוין יג, ובבאר מים חיים שם]

[1561] הקשה **המהרש"א** מדוע הוזכר ברישא בעל תשובה, ולא אמרו אם היה גר לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, ואם היה בן גרים לא יאמר לו מעשה אבותיך, ותירץ, שאין גנאי לגר בכך שעשה מעשים רעים לפני כן, ואדרבה משום כך הוא עדיף מישראל שעזב את מעשיו הקודמים ובא לחסות תחת כנפי השכינה, ומשום כך לא נאסר לומר זכור מעשיך הראשונים אלא לבעל תשובה שהיה מצווה וחטא דגנאי הוא לו. **ובפני יהושע** ביאר שאין לגר גנאי במעשיו הקודמים לפי שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ולפי זה צריך ביאור מדוע אסרו לומר לבן גרים זכור את מעשה אבותיך שעשו קודם שנתגיירו והרי זה שבח להם שעזבו את מעשיהם ונתגיירו, וביאר שם, שהאיסור הוא לומר זכור את מעשה אבי אביך שהיה גוי ולא נתגייר, אבל להזכיר את מעשי אביו קודם שנתגיי, מותר. אלא שבזה יש חילוק בין הגר עצמו לבן הגר, לגר עצמו מותר לומר זכור מעשה אבותיך משום שזה שבח לו שלא הלך בדרכיו, אבל לבן הגר, שהוא לא נתגייר בעצמו, אסרו לומר לו זכור את מעשה אבי אביך.

הא מה אני מקיים, לשם מה נאמר "**לא תונו איש את עמיתו**"? על כרחך **באיסור אונאת דברים** הכתוב מדבר.

ומפרשת הברייתא: **הא כיצד**?

אם היה חבירו **בעל תשובה**, **אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים**, או **אם היה בן גרים**, **אל יאמר לו זכור מעשה אבותיך**. וכן **אם היה** חבירו **גר ובא ללמוד תורה**, **אל יאמר לו**: כיצד **פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים** [1562] **בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה**?

אם היו יסורין באין עליו, על חבירו, או **אם היו חלאים באין עליו**, **או שהיה מקבר את בניו**, **אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חביריו לאיוב** בשעה שקיבל יסורים [איוב ד ו] "**הלא יראתך כסלתך**, **תקותך**, **ותום דרכיך** [אילו היית ירא את ה' באמת זה היה תקוותך], **זכר נא מי הוא נקי אבד** [אילו היית נקי לא היית אובד] " [1563].

אם היו חמרים, מוליכי חמורים, **מבקשין** לקנות **תבואה ממנו**, **לא יאמר להם לכו** "**אצל פלוני שהוא מוכר תבואה**", והוא **יודע בו** באותו פלוני **שלא מכר מעולם**, ואם יבואו אליו לקנות תבואה יתבייש בכך [1564].

רבי יהודה אומר: **אף לא יתלה עיניו על המקח** כאילו בכוונתו לקנותו, **בשעה שאין לו דמים** ואינו יכול לקנותו, כי על ידי כך שנראה לאנשים אחרים שדעתו לקנות את החפץ, יתכן שהם ימנעו מלקנותו, ונמצא מפסיד את בעל הבית [1565],

שהרי הדבר מסור ללב, והוא יודע בעצמו אם כוונתו לקנות או להפסיד את בעל הבית, ולכך נאמר בסיום הפסוק "לא תונו איש את עמיתו, ויראת מאלהיך", לומר לך, הוי ירא מן היודע מחשבות, שהוא יודע אם כוונתו של האדם היא לטובה או לא.

וכן **כל דבר** מצווה או דבר איסור **המסור ללב** שהוא תלוי בכוונת הלב **נאמר בו** "**ויראת**

[1562] יש לדקדק מדוע הוזכר דווקא עוון אכילת איסורים ולא הוזכרו עוונות שנאסרו אפילו לבני נח, וביאר **בפני יהושע** דכיוון שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי אין העוונות שעשה גנאי לו, אבל אכילת איסור למרות שאין לו עכשיו חסרון מכל מקום יש בכך גנאי שעוסק בתורה בפה שאכל נבילות, וכן כתב **מהרש"א**.

[1563] כך פירשו תוספות, אבל רש"י באיוב פירש, שאמרו לו חביריו סופך מוכיח על תחילתך שיראתך מחמת כסילות היתה, ולא מדעת שלימה. וכן תקוותך ותום דרכיך, הכל כסילות. ובראב"ש כתב שחביריו של איוב אמרו לו כן לפי שהיה איוב מצדיק עצמו ומרשיע מידת הדין.

[1564] **בכסף משנה** [מכירה יד יד] כתב שכך משמע מפירוש רש"י, והוסיף: אי נמי, נתכוון לבייש את החמרים שיבקשו תבואה מאותו פלוני, והלה יאמר להם "וכי מוכר תבואה אני?", ונמצאו מתביישים.

[1565] בפסחים [קיב ב] איתא: שלושה דברים צווה רבי ישמעאל ברבי יוסי את רבי, ואחד מהם "אל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים". ופירש רש"י, שעל ידי שתעמוד על המקח ותהפך בו, נמצא שלא יקחנו אחר ואתה מפסידו. וכתב שם **המהרש"א**: "בפרק הזהב משום איסור אונאה נגעו בה ויש לחלק". אבל **רבינו חננאל** פירש שם: "נמצאת מפחית את המקח בעיני בעליו".

מאלהיך" [1566].

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: גדול איסור **אונאת דברים** מאיסור **אונאת ממון** [1567], **שזה**, אונאת דברים **נאמר בו** [ויקרא כה] "לא תונו איש את עמיתו, **ויראת מאלהיך**", **וזה**, אונאת ממון, **לא נאמר בו "ויראת מאלהיך"**.

ורבי אלעזר אומר: גדול איסור אונאת דברים מאונאת ממון, משום **שזה** [אונאת דברים] **בגופו וזה בממונו**.

רבי שמואל בר נחמני אמר: זה, אונאת ממון, **ניתן להישבון. וזה**, אונאת דברים, **לא ניתן להישבון**,

תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק: כל המלבין פני חבירו ברבים, כאילו שופך דמים.

אמר ליה רב נחמן: **שפיר קא אמרת, דחזינא ליה** לאותו שדברו בגנותו **דאזיל סומקא**, מסתלק צבע האדום בפניו **ואתי חוורא**, בא במקומו צבע לבן [1568]

אמר ליה אביי לרב דימי: במערבא, בארץ ישראל, **במאי זהירי**, במה מדקדקין שלא ליכשל?

אמר ליה רב דימי: **באחווירי אפי**, בהלבנת פנים,

משום **דאמר רבי חנינא: הכל יורדין לגיהנם, חוץ משלשה**,

והוינן בה: וכי **הכל** יורדים לגהינם **סלקא דעתך**!?

אלא, אימא, כך אמר רבי חנינא: **כל היורדין לגיהנם**, בסופו של דבר הם **עולים** ויוצאים ממנו, **חוץ משלשה** בעלי עבירה, **שיורדין** לגהינם **ואין עולין** משם. [1569] **ואלו הן: הבא על אשת איש, והמלבין פני חבירו ברבים** [1570], **והמכנה שם רע לחבירו.**

[1566] **הרא"ש, הרי"ף והחינוך** [שלח] נקטו להלכה את האיסור לתלות עיניו על המקח, אבל **הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך** השמיטוהו.

[1567] **החפץ חיים** [בבאר מים חיים, ז כ] כתב, אם שמע לשון הרע מאדם המסיח לפי תומו באופן שאפשר להאמין לו, אסור לסמוך על זה וללכת לספר לאחרים או לבזותו משום שלענין ממונות אין מוציאים ממון על פי עדות של מסיח לפי תומו, והרי נאמר גדולה אונאת דברים מאונאת ממון, הילכך אין לסמוך להתיר אונאה ולבזותו, על פי מסיח לפי תומו.

[1568] ביאר **רבינו יונה** [שערי תשובה ג קלט], שיש שני חלקים בהלבנת פנים, האחד, בעצם סילוק הדם פניו, והרי זה כמעשה רציחה; והשני, עצם צער ההלבנה, שהוא מר ממוות, ולפיכך אמרו לקמן "לעולם יפיל אדם את עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים".

[1569] התוספות הקשו, הרי איתא לקמן, הבא על אשת איש מיתתו בחנק ויש לו חלק לעולם הבא, ומוכח שעולים מהגהינום. ותירצו, שכל היורדים לגהינום עולים מיד, חוץ מהבא על אשת איש, שעולה רק לאחר שנים עשר חודש. **והריטב"א** תירץ, שאם הוליד בן מן האשת איש אינו עולה לעולם. וכן איתא בתוספות סוטה [ד ב] שאם עשה תשובה ולא נולד בן, יש לו חלק לעולם הבא, אבל אם נולד ממזר, הוי מעוות לא יוכל לתקון. אבל **במהר"ם שיף** הביא, שבחגיגה ט ב איתא: הבא על אשת איש ואסרה לבעלה, נטרד מן העולם. ומשמע, שעל עצם זה שאסרה לבעלה נענש, אפילו אם לא הוליד ממנה בן, וציין לדברי המהר"ל.

[1570] בתוספות הובאו שתי אפשרויות בדין מלבין. האחת, שאינו עולה לעולם, כמו המינים והאפיקורסים. והשניה, שנידון אחד עשר חודשים בגהינום ולאחר שתים עשר חודש לא חי ולא נידון אלא שרוי בלא רעה ובלא טובה. וסיימו: "וכולהו, בשלא עשה תשובה, דתשובה מועלת לכל דבר".

ומקשינן: והלא חומר עוונו של **מכנה** שם לחבירו הוא בכך שמביישו, ואם כן, **היינו** אותו עוון של **מלבין** פני חבירו ברבים, ומדוע נמנו מכנה ומלבין כשתי עבירות נפרדות!? ומתרצינן: אין איסורו של מכנה שם לחבירו רק מחמת בושתו של המכונה, אלא **אף על גב דכבר דש ביה בשמיה**, והורגל בשם זה ואין פניו מלבינות, בכל זאת אם נתכוין המכנה להלבין פניו, [1571] הוא אינו עולה מהגיהנום.

שנינו במסכת שבת [נו א]: אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר דוד חטא במעשה בת שבע אינו אלא טועה, שנאמר "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל, וה' עמו". ומפרשת הגמרא, משום שכל היוצא למלחמת בית דוד, כותב גט כריתות לאשתו [1572], ולא עבר דוד על איסור אשת איש.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

דף נט.

נוח לו לאדם שיבא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חבירו ברבים, כי מצינו שאמר דוד המלך שהלבנת פנים חמורה ממעשה של בת שבע [1573].

מנא לן? מדדרש רבא:

דדרש רבא: **מאי דכתיב**: [תהלים לה] "**ובצלעי שמחו ונאספו. קרעו, ולא דמו**".

אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: **רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שבשעה** שמלבינים את פני, **אם היו מקרעים** את **בשרי**, **לא היה דמי שותת לארץ**, כי מרוב בושה נסתלק הדם ממקומו.

ולא עוד, לא רק בזמן שהם בטלים הם שופכים את דמי, **אלא אפילו בשעה** שלומדים **ועוסקין בסוגיות** החמורות של **נגעים ואהלות**, שאין להם שייכות עם ענייני אשת איש, הרי הם מפסיקים מלימודם, **ואומרים לי: דוד, הבא על אשת איש, מיתתו במה**? וכוונתם להלבין את פני.

[1571] רש"י פירש שעל עצם כוונתו להכלים את חבירו נענש למרות שחבירו לא נכלם בפועל, וכתב **מהרש"א** שיש בכך דוחק לומר שיענש עד כדי כך על כוונתו להכלים, ולכך פירש שהעונש אינו על הכינוי אלא על הוצאת השם הרע, שקרא לחבירו בכינוי רע [ועיין חפץ חיים כלל ב ס"ק כח] והביא את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה [פרק ג, יד] שכתב: המכנה שם לחבירו. ולא הזכיר שם "רע", ונראה מדבריו שהאיסור אינו מחמת הוצאת השם הרע אלא מחמת עצם הכינוי. אמנם, **הכסף משנה** כתב שם בכוונת הרמב"ם, דמיירי במכנה לחבירו שם רע, אלא שמאחר והורגל השם בפי כל, אינו נראה כשם רע, ולכך לא הזכירו הרמב"ם.

[1572] רש"י פירש שכותב לה על תנאי, שאם לא אשוב מהמלחמה יהא גט, נמצא כשמת אוריה היתה אשתו מגורשת למפרע, והתוספות פירשו שכותב לה גט גמור, ללא שום תנאי.

[1573] לדעת רש"י, שהיוצא למלחמה כותב גט מספק, היתה בת שבע ספק אשת איש, ולכך נקטינן חמורה הלבנת פנים יותר מספק אשת איש. אבל לדעת התוספות, שגירשה דוד לגמרי, הא דאמרינן "חמורה הלבנת פנים יותר מספק אשת איש" היינו לפי שלא היו מגרשים בפרהסיא אלא בצנעא, וכיוון שהעולם לא ידעו מגירושיה חשדוהו בספק אשת איש. **ובכד הקמח** [אות ה, הבדלה] לא גרס "ספק".

ואני אומר להם [1574]: הבא על אשת איש **מיתתו בחנק**. ומכל מקום, **יש לו חלק לעולם הבא**. **אבל המלבין את פני חבירו ברבים, אין לו חלק לעולם הבא**. [1575] נמצא, שמעשי טובים משלכם.

(**ואמר**) [**אמר**] **מר זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: נוח** [1576] **לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש, ואל ילבין פני חבירו ברבים,**

מנא לן דין זה, **ממה** שמצינו במעשה יהודה ו**תמר**, שנבעלה ליהודה ללא שהכירה, ולכשנתעברה ממנו נחשדה בזנות, ואף על פי שיכלה לומר ליהודה "ממך נתעברתי" נמנעה מלומר כן, כדי שלא לבייש, ומסרה את נפשה על כך.

דכתיב [בראשית ל"ח] "ויאמר יהודה הוציאוה ותישרף, **היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה**", לרמוז לו שלא זינתה תחתיו, עד שאמר "צדקה ממני". ומוכח, שאילו לא היה יהודה מודה, היתה יוצאת להישרף. ומכאן ראיה שעדיף לו לאדם להישרף מאשר להלבין פני חבירו ברבים [1577].

אמר רב חנינא בריה דרב אידי: מאי האי **דכתיב** [ויקרא כ"ה] "**ולא תונו איש את עמיתו**"?

[1574] האחרונים הקשו היכן נרמזת תשובתו של דוד בפסוק, ועיין מהדורא בתרא.

[1575] כתב **רבינו יונה** [שערי תשובה [ג קלט]: כמו שאמרו יהרג ואל ירצח כך יפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, וכך משמע בתוספות סוטה [י, ב] שאיסור הלבנת פנים שווה לדין רציחה. והקשה **בזכרון שמואל** [סה כט] הרי הטעם לכך שאמרו ברציחה יהרג ואל יעבור הוא משום "מאי חזית דדמך סמיק טפי", וטעם זה שייך דווקא בזמן שאומרים לו או הרוג או תיהרג. אבל כאן, שמלבין פני חבירו, אין כאן "מאי חזית" שהרי אם ילבין את חבירו סוף סוף הוא לא ימות, ואילו אם ימסור על כך את הנפש ימות, ותירץ, על פי דברי **הכסף משנה** [יסודי התורה ה ה] שהיתה קבלה בידם שצריך למסור את הנפש על רציחה גם לולי הטעם של מאי חזית. עוד כתב **רבינו יונה**, מה שלא אמרו כן על הרוצח שאין לו חלק לעולם הבא, כי המלבין פני חבירו איננו מכיר גודל חטאו ואין נפשו מרה לו על עוונו כמו הרוצח, על כן הוא רחוק מן התשובה. **ובפני יהושע** כתב בשם **התוספות יום טוב** באבות שהביא **מדרש שמואל**, כי זה שהמלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא נלמד מהכתוב כי "דבר ה' בזה", והיינו אדם שנברא בצלם אלוקים.

[1576] לדעת הסוברים שהלבנת פנים שווה לרציחה קשה מדוע נקטינן נח לו לאדם שיפיל עצמו וכו' הרי חייב לעשות כן, ואמנם **רבינו יונה** נקט לעולם יפיל אדם את עצמו וכו', אבל **המאירי** [בברכות מג ב] כתב, ש"נוח לו לאדם" הוא דרך צחות, ומשמע מדבריו שאין חיוב להפיל עצמו שאין ההלבנה אביזרייהו דרציחה.

[1577] **הפני יהושע** העיר שממעשה דתמר יש להביא ראיה לדברי רבי חנינא לעיל כל המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, שהרי המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא ואפילו הכי התירו לאדם לאבד את עצמו לדעת כדי שלא ילבין פני חבירו אלמא הלבנת פנים חמורה יותר, ובאמת המטיל עצמו לכבשן האש כדי שלא ילבינו פני חבירו יש לו חלק לעולם הבא משום שמאבד עצמו על פי דברי חכמים, אלא שאם מלבין פני חבירו לא היה עוון חמור כל כך לא היו מתירים לו.

[1578] כתב **הנימוקי יוסף**: "למדנו שלא הזהיר הכתוב באונאת דברים אלא יראי ה'", וכן פסק הרמ"א [רכח א]. אבל **בשיטה** הביא בשם **רבינו יהונתן** שאסור להונות את כל "מי שאתך" או בתורה או במצוות, אף על פי שאינו חכם, כיוון שמבני ישראל הוא. **ובריטב"א** כתב: "עם שאתך", פירוש אשתך. עוד כתב **הנימוקי יוסף**: "אמר במדרש, אם

מלמד הכתוב, שרק "**עם שאתך**" **בתורה ובמצות**, השומר מצוות, [1578] **אל תונהו**. לפי שהמילה "עמיתו" נדרשת כאילו נאמר "עם אתו" [1579].

אמר רב: **לעולם יהא אדם זהיר באונאת** [מלצער את] **אשתו**, **שאם יצערנה מתוך שדמעתה מצויה**, פורענות הבאה מחמת **אונאתה קרובה** לבא עליו.

אמר רבי אלעזר: **מיום שנחרב בית המקדש**, **ננעלו שערי תפלה**, **שנאמר** [איכה ג] "**גם כי אזעק ואשוע**, **שתם תפלתי**". סתם הקב"ה את חלוני הרקיע בפניה.

ואף על פי ששערי תפלה ננעלו, **שערי דמעות לא ננעלו**. שכל המוריד דמעות בתפילתו, תפילתו נשמעת. **שנאמר** [תהלים ל"ט] "**שמעה תפלתי ה'**, **ושועתי האזינה**, **אל דמעתי אל תחרש**". ומשמע, בטוח אני שלא תחרש אל דמעתי, משום ששערי דמעות לא ננעלו.

ואמר רב: **כל ההולך בעצת אשתו**, **נופל בגיהנם**. **שנאמר** [מלכים א' כ"א] "**רק לא היה כאחאב** אשר הסתה אותו איזבל אשתו".

אמר ליה רב פפא לאביי: כיצד אמר רב כן? **והא אמרי אינשי**, דרך העולם לומר: **איתתך גוצא**, אם אשתך נמוכה, **גחין ותלחוש לה**, התכופף אליה כדי לדבר עמה ולשמוע את דבריה.

ומתרצינן: **לא קשיא**. **הא** דאמר רב נופל בגהינום מדובר בשומע לעצת אשתו **במילי דעלמא**. **והא** דאמרי אנשי האזן לעצת אשתך, מדובר **במילי דביתא**, הנוגעים להנהגת הבית.

לישנא אחרינא: **הא** דאמר רב נופל בגיהנם, מדובר בשומע לעצות אשתו **במילי דשמיא**. **והא** דאמרי אינשי להאזין לעצת האשה, מדובר **במילי דעלמא**.

אמר רב חסדא: **כל השערים** של תפילה **ננעלים**, **חוץ משערי אונאה**, [1580] שתפילת המתאנה מתקבלת, **שנאמר** [עמוס ז] "**הנה ה' נצב על חומת אנך**, **ובידו אנך**". ראה עמוס חומה שנבנתה בצורה ישרה על ידי פלס. והוא משל לעולם, שנברא בצורה ישרה על פי הדין והמשפט, וה' ניצב על החומה, העולם, להשגיח על העולם שלא יעשה בו עוול

הונה עצמך מותר אתה להונהו שזה אינו קרוי אמיתך", וכתב הסמ"ע [רכח ד] הטעם דכיוון דאין דרך בני אדם להונות את עצמם אינו מכלל הישוב ואינו נקרא עמיתך, **ובחינוך** [שלח] כתב שאם אחד התחיל לצער את חבירו לא הזהירה התורה לצערו ועיקר האיסור הוא להתחיל בקטטה עיין שם באריכות דבריו. **והלבוש** כתב: מי שאינו ירא אלוקים הרי הוא מאנה את עצמו, ולפיכך מותר להונותו. ועיין סמ"ע.

[1579] **המהרש"א** הוסיף לבאר, שמצינו באונאת ממון שאמר הכתוב "אל תונו איש אחיו" ואילו באונאת דברים שינה הכתוב, ואמר "אל תונו איש את עמיתו", ולכן דורשים את המילה עמיתו "עם שאתך" בתורה ובמצוות, ואדרבה, מצווה לבייש בעל עבירה בדברים. אבל באונאת ממון, שנאמר בה "אחיו", אסור להונות כל מי שהוא בכלל אחיך, למעוטי גוי.

[1580] הקשה **המהרש"א** הא אמרינן לעיל כל השערים ננעלו חוץ משערי דמעות, וביאר דשערי אונאה ושערי דמעה הם אותו שער שעיקר הקפידא באונאה היא שמתוך כך בא המתאנה לידי דמעה.

ואונאה. [1581] וביד ה' האנך, הפלס, לדון את החוטאים. ומכאן, שה' משגיח ביותר על מעשי אונאה, ומקבל את תפילת המתאנה.

אמר רבי אלעזר: על **הכל**, כל שאר העבירות, הקדוש ברוך הוא **נפרע** מהחוטא **בידי שליח**, ואינו נזקק להענישו בעצמו, **חוץ מאונאה**, שהקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו נפרע מהחוטא. [1582] **שנאמר** "**ובידו אנך**", ומשמע שלא מסר לשליח את האנך, אלא דן בעצמו את המאנה.

אמר רבי אבהו: **שלשה** דברים **אין הפרגוד**, מחיצה המפסקת בין השכינה לצבא מרום, **ננעל בפניהם**, אלא הקדוש ברוך הוא צופה ומביט בחוטא בהם עד שיפרע מהם.

ואלו הם: **אונאה וגזל ועבודה זרה**,

אונאה, **דכתיב** "**ובידו אנך**", ומשמע שמחזיק בידו את הפלס לראות בעצמו את החוטאים באונאה.

גזל, **דכתיב** [ירמיהו ו'] "**חמס ושוד ישמע בה על פני תמיד**".

עבודה זרה, **דכתיב** [ישעיהו ס"ה] "**העם המכעיסים אותי על פני תמיד**" [**וגו'**]

אמר רב יהודה: **לעולם יהא אדם זהיר בכך** שתהא **תבואה** מצויה **בתוך ביתו**, לפי **שאין המריבה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא על עסקי תבואה**. שאם אין לו תבואה בביתו, הוא בא לידי מריבה עם אשתו, **שנאמר** [תהלים קמ"ז] "**השם גבולך שלום**, **חלב חטים ישביעך**". ומשמע, יהיה השלום בגבולך כאשר חלב חיטים ישביעך.

אמר רב פפא: **היינו דאמרי אינשי**, **כמשלם שערי מכדא**, **נקיש ואתי תיגרא בביתא**. כשנגמרים השעורים מהכד בבית, עד שהכלי משמיע צליל חלול כשנוקשים עליו, נוצרת תגרה, מריבה בבית.

ואמר רב חיננא בר פפא: **לעולם יהא אדם זהיר בכך** שתהיה **תבואה** מצויה **בתוך ביתו**, לפי **שלא נקראו ישראל דלים אלא על עסקי תב ואה**.

שנאמר [שופטים ו'] "ויתנם ה' ביד מדין, **והיה אם זרע ישראל**, ועלה מדין ועמלק עליו" **וגומר וכתיב** [בהמשך שם] "**ויחנו עליהם**, וישחיתו את יבול הארץ" **וגומר**, **וכתיב** "**וידל ישראל מאד מפני מדין**". ומשמע שנקראו ישראל דלים מחמת שנלקחה מהם תבואתם.

[1581] **הפרישה** [רכח א] כתב שלשון אנך משמע אונאה והוסיף לבאר בביאורו לשולחן ערוך [סמ"ע ב] דמדכתיב נצב משמע שמוכן לשמוע, ומדכתיב ובידו אנך משמע שאינו רוצה להמתין מלהיפרע אלא כביכול תפס העבירה דאונאה בידו לענוש עליה מיד, וזהו שאמרו כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה, וכן ביאר **הלבוש**.

[1582] **בשיטה** הביא בשם **רבינו יהונתן** שביאר, שהנענש על ידי שליח אינו נענש מיד משום שיש לו להינקם מעוד הרבה בני אדם, אבל הנענש על ידי הקב"ה הפורענות ממהרת לבא על הנענש לפי שברגע אחד הוא דן את כל העולם.

(**ואמר רבי**) [**אמר רבי**] **חלבו**: **לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו**, לפי **שאין הברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו**, **שנאמר** [בראשית י"ב] "**ולאברם הטיב בעבורה**", בעבור שרה אשתו.

והיינו דאמר להו רבא לבני מחוזא: **אוקירו לנשייכו**, כבדו את נשותיכם, **כי היכי דתתעתרו**! על ידי כך תשרה הברכה בביתכם, ותתעשרו.

ועתה מביאה הגמרא מעשה ברבי אליעזר, אודות צער בדברים.

ומקדימה הגמרא ומספרת כיצד נידו חכמים את רבי אליעזר עקב המחלוקת בדיני טומאה וטהרה, כאשר לא קיבל רבי אליעזר את דעת חכמים.

כלים העשוים מגללי בקר או מאדמה, אינם מקבלים טומאה. אבל כלי חרס העשוי העשוי מטיט שנצרף בכבשן, מקבל טומאה, ואין לו אפשרות להיטהר מטומאתו אלא בשבירה.

התנור בזמנם, היה עשוי מחוליות של חרס, המונחים זה על גבי זה, שנצרפו בכבשן, עד שנעשו חתיכה אחת.

תנן התם: תנור העשוי חרס, שנטמא, הרי מן הדין צריך לנתצו כדי לטהרו. אבל אם לא ניתצו אלא **חתכו**, ונעשה **חוליות**, חלקים עגולים שאפשר להניחם זה על גבי זה, ואז בנה את התנור מחדש, **ונתן חול בין חוליא לח וליא**.

רבי אליעזר מטהר, לפי שהחיתוך לחוליות נחשב כמו שנתצו כדין תורה, ועכשיו הוא כלי חדש. [1583]

וחכמים מטמאין, כיוון שכל התנורים עשויים חוליות חוליות, אין זה נחשב לנתיצה בכך שחתכו לחוליות.

דף נט:

וזה הוא שנקרא **תנור של עכנאי** [1584].

מאי עכנאי?

אמר רב יהודה אמר שמואל: **שהקיפו** את דברי רבי אליעזר **בדברים** ובראיות שלא כדעתו, **כמו עכנא זו**, נחש שמכניס את זנבו לתוך פיו, **וטמאוהו**.

[1583] כך פירש רש"י בברכות יט א, והוסיף שאף מכאן ולהבא אינו מקבל טומאה כיוון שלא נעשה בתנור ככלי חרס, וכך נראה ברש"י כאן, ולפי זה רבנן חולקים בתרתי: א. שאין נעשה מנותץ על ידי שחתכו לחוליות. ב. אף מקבל טומאה מכאן ולהבא. ורבינו ניסים גאון פירש בברכות [וכן בשיטה כאן] שמדובר בתנור שמתחילתו נעשה חוליות חוליות וביניהם חול שאפשר לפרקו לחוליות בקלות, ולכן רבי אליעזר סבר שאין לו דין כלי ואינו מקבל טומאה, וחכמים מטמאים כשאר כלי חרס.

[1584] בתוספות כתבו יש שגרס חכנאי, וחכן זה נחש, ושמא בעל התנור היה שמו כך, וביאר המהר"ם שיף שהירושלמי חולק על ביאור הגמרא בבבלי שהקיפוהו בראיות כנחש, אלא סיום הגמרא הוא זה הוא תנורו של אדם בשם חכנאי, ועיין מהרש"ל ומהרש"א.

תנא, **באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם**, **ולא קיבלו הימנו**.
אמר להם רבי אליעזר לחכמים: **אם** אכן **הלכה כמותי** שהתנור טהור, **חרוב זה יוכיח**!
נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, **ואמרי לה**, **ארבע מאות אמה**, לסייע לרבי אליעזר.
אמרו לו חכמים: **אין מביאין ראיה מן החרוב**.
חזר ואמר להם רבי אליעזר לחכמים: **אם הלכה כמותי**, **אמת המים יוכיחו**!
חזרו אמת המים לאחוריהם.
אמרו לו חכמים: **אין מביאין ראיה מאמת המים**.
חזר ואמר להם רבי אליעזר לחכמים: **אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו**!
הטו כותלי בית המדרש ליפול. [1585]
גער בהם רבי יהושע, **ואמר להם**: **אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה**, **אתם**, **מה טיבכם** להתערב במחלוקת שביניהם!?
נשארו הכתלים על עמדם, **ולא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע** שגער בהם, **ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר**, שביקש מהם לסייע לו, **ועדיין מטין ועומדין**.
חזר ואמר להם רבי אליעזר לחכמים: **אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו** שההלכה כדברי.
יצאתה בת קול ואמרה: **מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום**!
עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: אף על פי שבשמים הסכימו לדעת רבי אליעזר, נאמר בתורה [דברים ל יב] "**לא בשמים היא**". [1586]
ומבארינן: **מאי** טענתו של רבי יהושע, שאמר, "**לא בשמים היא**".

[1585] **הגר"א** בקול אליהו ביאר ששלושת הדוגמאות שהביא רבן גמליאל מלמדות על שלושה הדברים שהתורה נקנית בהם שקיימם בעצמו, החרוב הוא סימן להסתפקות במועט, אמת המים היא סימן לענווה כמים ההולכים ממקום גבוה למקום נמוך, וכותלי בית המדרש הם ראיה על התמדתו ועמלו בין כתלי בית המדרש.

[1586] בתוספות פירשו שדוקא כאן שבא רבי אליעזר לחלוק על דברי תורה שצריך ללכת אחר הרוב אין משגיחין בבת קול, אבל כשהיה ספק אם הלכה כבית שמאי או כבית הלל השגיחו בבת קול, ובסוף דבריהם הביאו שביבמות איתא דרבי יהושע סבר אין משגיחין בבת קול בכל מקרה, וביאר **המהרש"א** שרבי יהושע אכן חולק על מה שאנו סוברים כבית הלל משום הבת קול. וביאר **בקונטרס דברי סופרים** [לרבי אלחנן ווסרמן זצ"ל, סימן ה ט] שלדעת רבי יהושע ההלכה בכל מקום כבית הלל משום שהיו רוב ולא מחמת הבת קול. **וברמב"ם** יסודי התורה [פרק ט א] פסק כרבי יהושע, ועיין שם בכסף משנה [הלכה ג]

[1587] צריך ביאור, היכן מוזכר בדברי רבי יהושע שאמר "לא בשמים היא", הדין של אחרי רבים להטות. וביאר **במהדורא בתרא** על פי הקדמת הרמב"ם לי"ד החזקה, שעיקר הדין של אחרי רבים להטות אינו אלא בעולם הזה, שיש בו יצר הרע ואין אחד מקבל את דברי חבירו מה שאין כן בישיבה של מעלה אין הולכים אחר הרבים אלא אחר זה שמכווין להלכה, וזהו שאמר רבי יהושע לא בשמים היא, כלומר המחלוקת שלנו אינה בשמים אלא בעולם הזה, וכבר כתבת בתורתך אחרי רבים להטות.

אמר רבי ירמיה: מאחר **שכבר נתנה תורה מהר סיני** לבני ישראל, שוב **אין אנו משגיחין בבת קול**, לפי **שכבר כתבת בהר סיני בתורה** [שמות כ"ג] "**אחרי רבים להטות**" [1587] ומשום כך אמר רבי יהושע שאין הלכה כבת קול, שהתורה לא בשמים היא [1588].

אשכחיה רבי נתן לאליהו, ואמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא, שלא קיבלו חכמים את הבת קול שיצאה מהשמים?

אמר ליה אליהו: הקדוש ברוך הוא **קא חייך, ואמר: נצחוני בני! נצחוני בני!**

אמרו, אותו היום, הביאו כל טהרות שנאפו בתנור זה, או שנגעו באויר התנור, [1589] **שטיהר רבי אליעזר, ושרפום באש**. ואף **נמנו עליו וברכוהו**, נידוהו, [1590] לפי שלא קיבל את דבריהם.

ואמרו החכמים: **מי ילך ויודיעו** שהוא מנודה.

אמר להם רבי עקיבא: **אני אלך** להודיעו, **שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיעו, ונמצא מחריב את כל העולם כולו**, על ידי צערו של רבי אליעזר, כדלקמן.

מה עשה רבי עקיבא? **לבש שחורים ונתעטף שחורים וישב לפניו**, לפני רבי אליעזר, **ברחוק ארבע אמות**, ושתק.

אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, מה יום מיומים שאתה מתנהג כך.

אמר לו רבי עקיבא: **רבי, כמדומה לי שחבירים בדילים ממך** [1591].

אף הוא, רבי אליעזר: **קרע** את **בגדיו וחלץ מנעליו**, כדין מנודה, **ונשמט וישב על גבי קרקע**, לאות צער ואבל.

זלגו עיניו של רבי אליעזר **דמעות, ולקה העולם שליש בזיתים, ושליש בחטים, ושליש בשעורים**.

ויש אומרים: אף בצק שבידי אשה טפח, התקלקל.

[1588] **רבינו ניסים גאון** כתב שאף על פי שיצאה בת קול מן השמים ואמרה הלכה כרבי אליעזר, בכל מקום אין בכך סתירה גמורה לפסקן של חכמים, כי שמא הלכה כמותו בכל מקום חוץ מכאן, ועוד יתכן, שלא היתה הבת קול אלא כנסיון לראות אם ילכו אחר הרוב כפי ההלכה או לא. ועיין מהר"ץ חיות. אבל **החינוך** [תצו] כתב, שהאמת היתה עם רבי אליעזר וכדברי הבת קול שהכריעה כמותו, ואף על פי כן כיוון שלא ירדו לסוף דעתו לא רצו להודות לדבריו אפילו אחרי בת קול. והביאו ראיה לדבריהם שיש ללכת אחר רבים אפילו במקום שהם טועים, דכתיב אחרי רבים להטות, ועל כך אמר הקב"ה נצחוני בני כיוון שהם באים מכח מצוות התורה שציויתים לשמוע אל הרוב לעולם, אם כן יש להודות לדבריהם שתהיה בפעם הזאת האמת נעדרת.

[1589] כך פירש רש"י כאן, אבל בפסחים טו א כתב רש"י שמכאן משמע, שאין הלכה כרבי אליעזר בטהרות. ועיין מהר"ץ חיות.

[1590] כך פירש רש"י, אבל **הרמב"ן הרשב"א והר"ן** כתבו שהטילו עליו חרם שהוא חמור מנידוי. והטעם לכך, משום שלא רצה לחזור בו והחזיק במחלוקת והוי כזקן ממרא ולכך החרימוהו, ועיין מהדורא בתרא.

[1591] **המהרש"א** פירש, שאמר לו רבי עקיבא בדרך כבוד כאילו כולם מנודים ממנו, ולא שהוא המנודה, ובשיטה הוסיף בשם הר"ש די וידש, שאף לדעת האומרים שהחרימו אותו אין ראיה מכך שרבי עקיבא אמר "חבירך בדילין ממך" שרק נודה ולא הוחרם, לפי שרבי עקיבא דיבר דרך כבוד, ושמא לא רצה להזכיר יותר מנידוי.

תנא, **אך** לשון צער **גדול היה באותו היום**, לפי **שבכל מקום שנתן בו עיניו רבי אליעזר**, **נשרף**.

ואף רבן גמליאל הנשיא **היה בא בספינה**, **עמד עליו נחשול לטבעו** מפני צערו של רבי אליעזר, לפי שהיה רבן גמליאל נשיא והכל נעשה על פיו.[1592]

אמר רבן גמליאל: **כמדומה לי שאין זה אלא בשביל** צערו **רבי אליעזר בן הורקנוס**. **עמד על רגליו ואמר**: **רבונו של עולם**, **גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי**, **אלא לכבודך**, כדי **שלא ירבו מחלוקות בישראל**, וילמדו שיש ללכת אחר הרוב ואין ליחיד להחזיק בדעתו.

מיד **נח הים מזעפו**.

אימא שלום [כך היה שמה], **דביתהו**, אשתו **דרבי אליעזר**, **אחתיה** אחותו **דרבן גמליאל** הנשיא **הואי**.

ומההוא מעשה שנידו החכמים את בעלה רבי אליעזר, **ואילך**, **לא הוה שבקה ליה**, לא הניחה **לרבי אליעזר למיפל על אפיה**, ליפול על פניו בשעת אמירת תחנון, כדי שלא יבכה, ועל ידי כך יארע נזק לאחיה, רבן גמליאל[1593].

ההוא יומא, יום אחד, **ריש ירחא הוה**, הגיע ראש חודש, והיא היתה סבורה שהחודש הקודם הוא רק עשרים ותשע יום, ולפי זה יום השלשים של החודש החולף הוא ראש החודש של החודש הבא, ואין בו נפילת אפים. אך היתה זאת טעות, כי החודש הקודם היה של שלשים יום, ולא נקבע ראש חודש עד יום שלושים ואחד.[1594] **ואיחלף לה**, נתחלף לאמא שלום, אשתו של רבי אליעזר, **בין** חודש **מלא לחסר**, וחשבה שיום השלושים הוא ראש חודש, ומשום כך לא הלכה לשמור על רבי אליעזר ביום השלשים שלא יפול על פניו. ואכן, כשהגיע רבי אליעזר לתפילת תחנון נפל על פניו,

איכא דאמרי, כך היה המעשה, בזמן שהגיע רבי אליעזר לנפילת אפיים, **אתא עניא וקאי אבבא**, הגיע עני ועמד בפתח, **ואפיקא ליה ריפתא**, הוציאה לו אמא שלום לחם, כשחזרה, **אשכחתיה** מצאה את רבי אליעזר **דנפל על אנפיה**,

אמרה ליה אמא שלום לבעלה רבי אליעזר: **קום**, בוודאי כבר **קטלית לרבן גמליאל אחי**.

[1592] **היע"ץ** כתב שאף על פי שהורשו לעשות כן לא ניקו מעונש עלבונו של רבי אליעזר עיין שם.

[1593] כתב **הריטב"א**, וכי לא זזה ממנו כל היום כדי שלא יפול על פניו, אלא מכאן ראיה שאסור להפסיק בשיחה בין תפילה לנפילת אפים ואם לא נפל על פניו מיד שוב לא יפול אחר כך. [וכן הביא הבית יוסף אורח חיים קלא בשם תלמידי הרשב"א].

[1594] כך פירש רש"י. אבל **המהרש"א** הקשה דבגמרא משמע שבאמת באותו היום היה ראש חודש, לכך פירש שאכן אותו היום היה ראש חודש, אלא שסברה שגם למחר יהיה ראש חודש כי החודש הקודם היה מלא, ונתחלף לה שהיה באמת חסר, ואין ראש חודש אלא יום אחד, וכן כתב המהר"ם שי"ף.

אדהכי, בו בזמן, **נפק שיפורא**, יצא קול שופר **מבית רבן גמליאל** להודיע **דשכיב**, מת רבן גמליאל.

אמר לה רבי אליעזר לאשתו: **מנא ידעת** שאם אפול על פני ימות רבן גמליאל?

אמרה ליה: **כך מקובלני מבית אבי אבא**, הוא דוד המלך שהיה אבי משפחת הנשיאים: **כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה** [צער].

תנו רבנן: **המאנה את הגר** באונאת דברים, **עובר בשלשה לאוין. והלוחצו**, שתובע ממנו ממון, **עובר בשנים**.

והוינן בה: **מאי שנא מאנה** בדברים, שאמרת **דכתיבי** בו **שלשה לאוין**, והם:

[שמות כ"ב] **וגר לא תונה**.[1595]

[ויקרא י"ט] **וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו**.

[ויקרא כ"ה] **ולא תונו איש את עמיתו**.

וקיימא לן **גר בכלל עמיתו הוא**,

הרי **לוחצו נמי**, **שלשה** לאוין **כתיבי** בו!

[שמות כב] **ולא תלחצנו**.

[שמות כג] **וגר לא תלחץ**.

[שמות כב] **ולא תהיה לו כנושה**.

וגר בכלל הוא!

ומסקינן: **אלא**, **אחד זה** מאנה את הגר, **ואחד זה** הלוחצו, שניהם עוברים **בשלשה** לאווין.

תניא רבי אליעזר הגדול אומר: **מפני מה הזהירה תורה בשלשים וששה מקומות**, **ואמרי לה**, **בארבעים וששה מקומות**, **בגר** שלא לצערו!? **מפני שסורו רע**, שיכול לחזור לסורו מפני שהונו אותו. [1596] **מאי דכתיב** "**וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים**"? (**תנינא**) [**תניא**] **רבי נתן אומר**: כיוון שאתם הייתם גרים בארץ מצרים, הרי זה גנאי לכם לקוראו גר, כי אמרו חכמים, **מום שבך אל תאמר לחברך. והיינו דאמרי אינשי**, **דזקיף ליה זקיפא בדיותקיה**, מי שיש לו קרוב משפחה שנידון לתלייה, **לא נימא ליה לחבריה**, אל יאמר לחבירו: **זקיף ביניתא**! תלה לי דג, לפי שכל הזכרת לשון תלייה גנאי הוא לו:

מתניתין:

[1595] בלאו של אונאת דברים דישראל נאמר לא תונו איש את עמיתו, אבל בגר נאמר סתם וגר לא תונה, וכתב **המנחת חינוך** [סג] דמשמע מזה דדווקא בישראל נדרש הדין האמור לעיל עם שאתך בתורה ובמצוות לא תוננו, אבל בגר אפילו אם אינו שומר תורה ומצוות אסור להונות אותו.

[1596] טור, ועיין רש"י הוריות יג ב.

בעל הבית שאמר פירות שדה פלונית אני מוכר לך, לא יערב בתוך פירות שדה זו פירות משדה אחרת, לפי **שאין מערבין פירות בפירות אפילו חדשים בחדשים** [1597],

דף ס.

ואין צריך לומר שאין לערב פירות **חדשים בישנים**, לפי שיש שרוצים דווקא את הישנים [1598], אבל ישנים בחדשים מותר [1599].

באמת אמרו חכמים, **במוכר יין** רך לחבירו **התירו** לו **לערב** יין **קשה ברך**, **מפני שהוא משביחו**. [1601] הקשה משביח את הרך, אבל אם קנה יין קשה, לא יערב עמו רך [1600].

אין מערבין שמרי יין של חבית זו **ביין** של חבית אחרת,

אבל הקונה יין **נותן לו** המוכר **את שמריו** של אותו יין בתוך היין.

מי שנתערב מים ביינו, **לא ימכרנו בחנות**, **אלא אם כן הודיעו** ללוקח שהיין מזוג במים, **ולא** ימכור את היין שנתערב בו מים **לתגר** המוכר בשוק, **אף על פי שהודיעו**, מפני שאינו **שאינו** רוצה לקחת את היין המזוג **אלא** כדי **לרמות בו** אחרים.

אבל **מקום שנהגו** כולם **להטיל מים ביין**, **יטילו**, ואין צריך להודיע ללוקח וכן מותר למוכרו לתגר.

התגר, מוכר בחנות, **נוטל** תבואה **מחמש גרנות** שמכרו לו בעלי התבואה, **ונותן** את הכל **לתוך מגורה אחת**, ואף על פי שמערב תבואה מכמה מקומות, מותר לפי שבחזקת כן לוקחים ממנו.

אבל בעל התבואה, אסור לו לערב בתבואתו תבואה ממקומות אחרים, לפי שהלקוחות סומכים על כך שקונים את תבואתו בלבד.

וכן התגר נוטל יין **מחמש גתות** שונים, **ונותן** את הכל **לתוך פיטום** גיגית **אחד**, **ובלבד שלא יהא מתכוין** לקנות את רוב התבואה ממקום משובח כדי שיצא קול שהתבואה

[1597] בהמשך המשנה מבואר שאף ללא שפסק בעל הבית עם לוקח אסור לו לערב את פירותיו, משום שהלוקחין סומכים על בעל הבית שאינו מביא להם פירות משדה שאינו שלו, ועיין ריצב"ש בשיטה. **והראב"ד** כתב, שהאיסור הוא בכך שמערב פירות יפים עם שאינם יפים, ועל כך אמרינן ואין צריך לומר חדשים בישנים דהיינו חדשים יפים עם ישנים שאינם יפים, ומוסיף בישנים שתי מעלות: א. שמוכר אותם במקום חדשים. ב. שמוכר אותם כפירות יפים. גם **ברא"ש ובטור** מבואר שהמשנה מדברת במערב פירות יפים עם שאינם יפים, וכתב **הפרישה**, שהרא"ש הולך בשיטת הרי"ף והרמב"ם שהעמידו את המשנה במערב סתם ולא בבעל הבית הפוסק פירות ללוקח, ומשום כך סבר הרא"ש שהאיסור הוא בכך שמערב פירות ישנים עם חדשים, אבל רש"י שפירש שהמשנה עוסקת בבעל הבית הפוסק פירות ללוקח הוא מפרש שאסור לערב אפילו פירות יפים ביפים אחרים לפי שלא זה מה שפסק עמו.

[1598] רש"י פירש שיש בישנים יותר קמח, אבל **הרא"ש** [כג] **והטור** [רכח] כתבו שהישנים טובים יותר לאכילה.

[1599] רש"י, אבל **הרי"ף והרא"ש** כתבו שאף ישנים בחדשים אסור מפני שהקונה רוצה לישנן.

[1600] רש"י, **והטור** כתב: "רך מותר לערבו בקשה לעולם".

[1601] צריך ביאור אם משביחו, אם כן פשיטא שמותר, ועיין חוות יאיר קצב אות כא.

משובחת, ואחר כך מוסיף **לערב** בה תבואה פחות משובחת, ומטעה את הלקוחות הסבורים שכל התבואה נלקחה מהמקום המשובח. [1602]

גמרא:

שנינו במשנה: אין מערבין פירות בפירות.

תנו רבנן: אין צריך לומר חדשות מארבע סאין בסלע **וישנות משלש** סאין בסלע **דאין מערבין**,

אלא אפילו חדשות משלש סאין בסלע **וישנות מארבע** סאין בסלע גם כן **אין מערבין**, **מפני שאדם רוצה לישנן** [1603]:

שנינו במשנה: **באמת אמרו ביין התירו לערב קשה ברך מפני שהוא משביחו (וכו')**:

אמר רבי אלעזר: עדא אמרה, זאת אומרת, **כל "באמת אמרו", הלכה היא** [1604].

אמר רב נחמן: והא שהתירו לערב יין קשה ברך, דווקא בזמן שהיין נמצא בשלב שהוא **בין הגיתות**, שעדיין הוא תוסס, וכשמערבו עם יינות אחרים הרי הם תוססים ביחד ונעשים טעם אחד, ובו **שנו** שמותר לערבן, אבל אם כבר תסס היין אין תועלת במזיגתו עם יין אחר והוא נפגם.

והאידנא, דקא מערבי יינות אפילו **שלא בין הגיתות** לאחר שנגמרה התסיסה, מדוע אין חוששין לאונאה,

אמר רב פפא: משום דהקונים **ידעי וקא מחלי**.

רב אחא בריה דרב איקא אמר: הא דמצינו שנוהגים לערב יין אפילו לאחר התסיסה, **מני רבי אחא היא**,

דתניא, רבי אחא מתיר לערב **בדבר הנטעם**. וכל הטועם יין המזוג ביין אחר מכיר בכך שהיין מעורב משום כך אין חוששין לאונאה, שהרי הלוקח טועם ממנו קודם שהוא לוקחו.

שנינו במשנה: **ואין מערבין שמרי יין ביין אבל נותן לו את שמריו (וכו')**:

ומקשינן: כיצד נותן לו את שמריו, **והא אמרת רישא אין מערבין כלל** שמרי יין ביין,

---

[1602] רש"י, **והרש"ש** פירש שלא התירו לתגר לערב גרנות אלא רק כשאין לו ברירה כגון שיש לו רק מגורה אחת, אבל אם יש לו כמה מגורות ויכול לשים כל גורן במגורה נפרדת אסור לו לערב.

[1603] **הראב"ד** בשיטה ביאר, אין צריך לומר שאין מערבין חדשים יקרים [יפים] עם ישנים זולים [שאינם יפים] לפי שמשביח את הישנים בתרתי שמערבם עם חדשים ויקרים, אלא אפילו חדשים זולים וישנים יקרים אין מערבים לפי שיש בחדשים מעלה על הישנים שרוצה לישנם ולשומרם אצלו.

[1604] רש"י פירש: כל היכא דתני באמת הלכה היא ואין לגמגם בה, וכן כתב רבינו יהונתן בשיטה: הואיל שבאמת נשבע שכן הוא להודיענו בא שהלכה כמותו ואין לגמ גם בדבר. **והרמב"ם** בהקדמתו לפירוש המשניות כתב שההיתר לערב יין קשה ברך הוא הלכה למשה מסיני, וכן כתב **בספר המקח** לרב האי גאון שער נט: הדא אמרה כל "באמת", הלכה למשה מסיני הוא. **ובמהר"ץ חיות** תמה על כך דבפשטות כוונת הגמרא שכך הוא המנהג ולא שיש על כך הלכה למשה מסיני עיין שם.

וכי תימא, **מאי נותן לו את שמריו**, **דקא מודע ליה** ללוקח שבתוך היין נתן את שמריו, **הא מדקתני סיפא** מי שנתערב לו מים ביינו **לא ימכרנו בחנות אלא אם כן מודיעו** ללוקח שיש לו מים בתוך היין, **ולא** ימכרנו **לתגר אף על פי שמודיעו** מפני שמתכווין לרמות בו אחרים, **מכלל**, דדווקא שם התירו כשמודיע ללוקח. אבל **ברישא**, שמערב את השמרים ביין, התירו **אף על גב דלא מודע ליה**,

אמר רב יהודה: **הכי קאמר**, **אין מערבין שמרים של** יין שנעשה **אמש ביין של יום**, **ולא** יין **של יום בשל** יין **אמש**, משום ששמרי יין זה מקלקלין את יין זה, והוא הדין שאין נותנין שמרי יין זה ביין זה גם אם נעשו באותו זמן [1605],

אבל נותן לו את שמריו של אותו יין שאין שמריו מקלקלין אותו.

תניא נמי הכי: **רבי יהודה אומר**: **השופה**, מערה בנחת **יין לחבירו**, **הרי זה לא יערב** יין **של אמש בשל יום ולא של יום בשל אמש**. **אבל מערב של אמש בשל אמש ושל יום בשל יום**.

אלמא אין איסור לערב שמרים ויין של אותו יין:

שנינו במשנה: **מי שנתערב מים ביינו הרי זה לא ימכרנו בחנות אלא אם כן מודיעו וכו'**:

רבא אייתו ליה חמרא מחנותא, הביאו לו יין מהחנות, **מזגיה**, הוסיף בו מים כדרכו, **וטעמיה**. **לא הוה בסים**, טעמו, ולא היה מבוסם וטוב, **שדריה**, שלחו חזרה **לחנותא**,

אמר ליה אביי: **והא אנן תנן** מי שנתערב לו מים ביין לא ימכרנו וכו' **ולא לתגר אף על פי שהודיעו**, ואיך החזרת את היין המזוג במים לתגר? הרי הוא יבא למוכרו לאחרים, נמצאת עובר בלפני עוור!

אמר ליה רבא: **מזגא דידי מידע ידיע**, לפי שאני מוסיף הרבה מים עד שנראה לכל שהיין מזוג ואין חשש שיבא התגר להונות בו אחרים,

וכי תימא יש לחשוש **דטפי ומחייליה**, שיוסיף התגר יין לאותו יין שמזגו רבא בהרבה מים עד שלא תראה המזיגה לכל אדם, **ומזבין ליה** לאחרים,

אם כן, **אין לדבר סוף**, ואף מים יהא אסור למוכרם לחנווני שמא יערבם ביין, אלא על כרחך לא אסרו למכור לתגר אלא דברים שיכול לרמות בהם עצמם את לקוחותיו, כגון למכור לו יין מזוג. אבל יותר מכך אין חוששין:

מקום שנהגו להטיל מים ביין יטילו וכו':

תנא, הכל כמנהג המדינה, **למחצה לשליש ולרביע**,

[1605] רש"י, אבל **הריטב"א** כתב שאפילו באותה חבית אין לערב שמרים של אמש בשל יום לפי שמקלקלות אותם.

אמר רב: ולא התירו לערב סתם, אלא **בין הגיתות שנו**, כשהיין עוד תוסס, שיש אז מעלה בעירוב היינות, אבל לאחר התסיסה אסור:

מתניתין:

רבי יהודה אומר: לא יחלק החנוני קליות ואגוזין לתינוקות, מפני שהוא מרגילן לבא אצלו, ונמצא מקפח את פרנסת שאר החנוונים. **וחכמים מתירין**.

וכן **לא יפחות** החנווני **את השער** למכור בזול, **וחכמים אומרים** מותר, ואדרבה המוזיל את המחיר **זכור לטוב**.

וכן **לא יבור את הגריסין** מהפסולת המצויה בתוכם, שמתוך כך הוא מרבה במחירם יותר מדי, **דברי אבא שאול, וחכמים מתירין**.

ומודים חכמים **שלא יבור** את הפסולת רק **מעל פי מגורה** - המקום שבו שומר את הפירות, ואילו בפנים השאיר את הפסולת, **שאינו אלא כגונב את העין** שהלקוחות סבורים שברר את הפסולת מתוך המגורה [1606].

אין מפרכסין מייפים **לא את האדם ולא את הבהמה ולא את הכלים**:

גמרא:

מאי טעמייהו דרבנן המתירים לחנווני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות,

משום **דאמר ליה** לשאר החנוונים **אנא מפליגנא אמגוזי**, אני אחלק אגוזים, **ואת פליג שיסקי**, אתם תחלקו שזיפים [רש"י יומא פא א]: שנינו במשנה: **ולא יפחות את השער וחכמים אומרים זכור לטוב וכו'**:

והוינן בה: **מאי טעמא דרבנן** שבירכו את המוזיל את המחיר? [1607]

דף ס:

ומבארינן: **משום** דעל ידי שהוא מוזיל **קא מרווח לתרעא**, יורד המחיר אצל שאר המוכרים [1608]. [תרעא, שער]:

שנינו במשנה: **ולא יבור את הגריסין דברי אבא שאול וחכמים מתירין וכו'**:

ומבארינן: **מאן חכמים**? **רבי אחא**.

[1606] **התוספות יום טוב** ביאר, דאף בזמן שאומר המוכר ללוקח בפירוש לא בררתי אלא את הפירות החיצוניים אסור, לפי שעל ידי שרואה בשעת המכירה על פי המגורה שכולם יפות אין עולה על ליבו שיש בפנים פסולת, ומשום כך לא אמרו שהוא גונב את העין אלא כגונב.

[1607] כך פירשו רש"י **והנימוקי יוסף**, ומשמע מדבריהם דפשיטא שמותר להוזיל ולא הוקשה לגמרא אלא מדוע בירכו את המוזיל, ועיין **חכמת שלמה** [רכח] שהביא תשובת פנים מאירות שאסר להוזיל דבר שאין הוזלתו גורמת לירידת השער, ותמה עליו דבגמרא משמע שמותר להוזיל בכל גווני והטעם של קא מוזיל תרעא אינו אלא סיבה לברכה שיהא זכור לטוב, עיין שם.

[1608] כך פירש רש"י, **והרמב"ם** כתב [מכירה יח ד]: שמותר להוזיל כדי לה רבות במקיפין ממנו.

דתניא, **רבי אחא מתיר בדבר הנראה** לעין, ויכול הלוקח לראות כמה הגריסין שווים יותר מחמת הוצאת הפסולת ומסכים לעלות בדמיהם כדי שלא יצטרך לברר בעצמו:
שנינו במשנה: **אין מפרכסין לא את האדם וכו' ולא את הכלים**:
תנו רבנן: **אין משרבטין**, אין זוקפים **את** שער **הבהמה** כשרביט כדי שתראה שמינה,
ואין נופחין בקרביים הנמכרים באיטליז כדי שיראו גדולים,
ואין שורין את הבשר במים כדי שיראה לבן ושמן.
ומבארינן: **מאי אין משרבטין** את הבהמה? כיצד מזקיפים את שערות הבהמה,
הכא בבבל **תרגמו**, על ידי שמשקים את הבהמה **מיא דחיזרא**, מי סובין, שערותיה נזקפות, ועל זה אמרו במשנה שאין לעשות כן.
זעירי אמר רב כהנא: שערות הבהמה נזקפות על ידי **מזקפתא**, שמקרצפים את שערותיה במגרדת.
שמואל שרא, התיר **למרמא תומי לסרבלא**, לתפור חוטי משי סביב הבגד ליפותו.
רב יהודה שרא לכסכוסי קרמי, לשפשף בגדי צבעונים במי סובין.
רבה שרא למידק צרדי, להדק את חוטי הבגד עד שיראו דקים.
רבא שרא לצלומי גירי, לצייר על הבגד חיצים.
רב פפא בר שמואל שרא לצלומי דיקולי, לצייר על הבגד סלים.
ומקשינן: איך התירו כל אותם אמוראים למוכרי בגדים ליפותם, **והא אנן תנן אין מפרכסין לא את האדם ולא את הבהמה ולא את הכלים**, ומתרצינן: **לא קשיא**.
הא דמצינו שהתירו האמוראים למוכרים ליפות את מרכולתם מדובר **בבגדים חדתי**, חדשים, שאין בכך אונאה וכל הרוצה להוסיף על מחירם מחמת נוים יוסיף,
והא דאסרו במשנתנו ליפות את הכלים, מדובר **בכלים עתיקים**, שאם ייפה אותם עלולים הלקוחות לטעות בהם ולשלם עליהם כאילו הם חדשים.
שנינו במשנה: אין מפרכסים את האדם.
ומבארינן: **פירכוס דאדם**, **מאי היא**?
כי הא דההוא עבדא סבא, עבד זקן, **דאזל צבעיה לרישיה ולדיקניה**, שצבע בשחור את שערו וזקנו, **אתא** אותו עבד זקן **לקמיה דרבא**, **ואמר ליה**, **זיבנן**! קנה אותי לעבד [1609],

[1609] רש"י פירש דמיירי בעבד כנעני, דאילו עבד עברי אינו נוהג אחר החורבן, ובהגהות הב"ח על הנימוקי יוסף הביא גירסת אלפסי ישן דמיירי בעבד עברי ומה שאסרו עבד עברי אחר החורבן אינו אלא בעבד הנמכר מחמת גניבה. ועל פירוש רש"י הקשה הרשב"א, ממה נפשך אם מדובר בעבד כנעני שעדיין לא השתחרר איך אמר לרבא ולרב פפא זיבנן הרי הוא ברשות בעליו, ואם מדובר שכבר השתחרר הרי הוא ישראל גמור, וכתב: " - ושמא בעבד כנעני שהפקירו רבו דעדיין צריך גט שחרור, ומסתברא דערל ממש הואי ומכירה ממש הואי".

אמר ליה רבא: אני מעדיף לקחת עניים שישמשוני ולפרנסם, כמו ששנינו "**יהיו עניים בני ביתך**".
לאחר זמן **אתא**, הזדמן העבד **לקמיה דרב פפא בר שמואל**, וזבניה וקנאו רב פפא.
יומא חד אמר ליה רב פפא לעבדו: **אשקיין מיא**! השקיני מים.
אזל, הלך להביא מים, וניתזו המים על העבד, **וחווריה לרישיה ולדיקניה**, הסירו המים את הצבע השחור מראשו וזקנו, ונתגלה שהוא זקן.
אמר ליה העבד לרב פפא: **חזי**, **דאנא קשיש מאבוך**. ראה שאני זקן מאביך, שמואל.
קרי רב פפא בר שמואל **אנפשיה** את הפסוק [משלי י"א] "**צדיק מצרה נחלץ** [רבא, שלא קנה את העבד] **ויבא אחר תחתיו** [רב פפא, שקנאו] ".

הדרן עלך פרק הזהב

פרק חמישי - איזהו נשך

הקדמה לפרק איזהו נשך

פרק זה עוסק בדיני ריבית.
איסורי ריבית נכתבו בתורה בשלשה מקומות:
בשמות פרק כב פסוק כד כתיב: אם כסף תלוה את עמי, את העני עמך, **לא תשימון עליו נשך**:
בויקרא פרק כה פסוק לה - לו כתיב: וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו. אל תקח מאתו נשך ותרבית. **את כספך לא תתן לו בנשך**, **ובמרבית לא תתן אכלך**:
בדברים פרק כג פסוק כ - כא כתיב: **לא תשיך לאחיך נשך כסף נשך אוכל**, נשך כל דבר אשר ישך. לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך למען יברכך ה'.
איסור ריבית הוא בין על המלוה בין על הלוה, ככתוב "את כספך לא תתן לו", וזהו האיסור על המלוה. ואילו במשנה תורה כתוב לא "תשיך" לאחיך, ופירשו חז"ל פסוק זה על הלוה, שלא יתן הלוה למלוה לנושכו בריבית.
א. ריבית קצוצה, ואבק ריבית:
איסור ריבית נחלק לשנים: האחד אסור מן התורה, והשני אסרוהו חז"ל משום שהוא קרוב ודומה לריבית. איסור ריבית מן התורה קיים רק על ריבית שבאה דרך הלוואה, כלומר, שקצצו המלוה והלוה מראש תוספת על סכום ההלוואה. והיא ניתנת למלוה כ"אגר נטר", דהיינו, כתוספת שכר על המתנת המעות אצל הלוה. ובלשון המשנה,

ריבית זו קרויה "ריבית קצוצה". אולם רבנן אסרו כל ריבית, אף אם היא באה דרך מקח וממכר, ולא נקצצה מראש, אלא שבאה דרך מקרי היוקר והזול שבשוק - מכל מקום אסור. ונקראת ריבית זו בלשון המשנה "אבק ריבית".

ב. חומרת ריבית דאורייתא.

חמור דין המלוה בריבית של תורה מהמלוה בריבית דרבנן, בזה, ש"ריבית קצוצה יוצאת בדיינים". כלומר אם גבאה המלוה באיסור, כופין אותו בית דין להחזיר את הריבית - בדומה לדין הגזלן שחייב להחזיר את גזילתו [ונדרש בגמרא לקמן מפסוק]. ואילו "אבק ריבית" אינה יוצאת בדיינים. היינו, אם גבאה המלוה באיסור, אין בית דין כופים אותו להחזיר. ואמנם נחלקו הראשונים אם חייב על כל פנים להחזיר את הריבית בכדי לצאת ידי שמים [עיין לקמן סא עמוד א].

מלבד זאת יש היתירים מסויימים שנאמרו ב"אבק ריבית", שאינם קיימים ב"ריבית קצוצה", עיין להלן אות ד'.

ג. ריבית דרך הלואה, וריבית דרך מקח.

ריבית דרך הלוואה, היא בין כשההלואה ופרעון הריבית הם במעות, כגון שהלווה מנה במאתיים, ובין כשההלואה ופרעון הריבית הם בחפץ, כגון שהלווה סאה חיטים וקצץ עבורה סאתיים. בשני האופנים הריבית - קצוצה, והיא ניתנת כשכר על ההלוואה, לכן היא אסורה מן התורה.

יש גם אופן נוסף של ריבית דרך הלוואה, האסור רק מדרבנן, והוא ריבית "סאה בסאה". היינו שהלווה נוטל בהלואה סאה פירות, ומתחייב להחזיר למלוה סאה פירות אחר, לאחר זמן, וחיישינן שמא יתייקרו הפירות בין זמן ההלואה לזמן הפרעון, ויהיה בזה משום אבק ריבית. ואולם מדאורייתא דבר זה אינו אסור, משום שאין הרווח וודאי, כי יתכן גם שיוזל מחיר הפירות או שיעמוד בשויו. ואין כאן קציצה של ריבית כלל. [ויש עוד סיבה להיתר, כי לגבי שעת ההלוואה, לא היתה בהתחייבות להחזרת הסאה תמורת הסאה, כל ריבית, ו"בתר מעיקרא אזלינן", ומותר מן התורה - ראשונים] רק כאמור מדרבנן נאסר הלואת סאה בסאה משום "אבק ריבית". ריבית זו שנויה במשנה שבסוף הפרק [דף עה עמוד א].

ריבית דרך מקח,

ריבית דרך מקח המדוברת במשנה הראשונה - היא בצורה של "פסיקה".

וכך היא הפסיקה, הלוקח מקדים ליתן מעות למוכר החיטים מיד בתחילת הקציר, כשמחיר החיטים זול, על מנת שיספק לו המוכר את החיטים במחיר זה, במשך כל

השנה. ולרוב, כשמגיע זמן ההספקה, החיטים יקרים אז יותר מאשר שילם עליהם הקונה.

מן התורה דבר זה מותר משתי סיבות: א - מאחר ואין הריבית באה דרך הלואה כי אם דרך מקח, והתורה אסרה רק ריבית דרך הלוואה [כן כתב רש"י]. ב - מאחר ואין כאן ריבית וודאית, כי שמא יוזלו הפירות, או על כל פנים ישארו כמות שהם [כן כתב הריטב"א]. אך אף על פי כן, נראית עסקה זו כהלוואה בריבית, מאחר ומקדים הלוקח למוכר מעותיו כשעת הזול, לפני שיקבל מקחו, ומקבל תמורתן בשכר שהקדים לו מעות - פירות יקרים מהן, על כן אסרוהו חכמים.

אופן נוסף של ריבית בצורת מקח, נידון לקמן [דף סג ב ובמשנה בדף סה], והוא על ידי שהמוכר מייקר או מוזיל לקונה את המחיר.

מייקר לו את המחיר, על זה שהוא נותן לו את הפירות בהקפה. או שמוזיל לו את המחיר, בעד זה שמקדים לו הלוקח מעותיו עוד לפני שיספק לו את הפירות. והכלילו חכמים ריבית מסוג זה בכלל "אגר נטר", ואסרוהו.

ד. יש שני היתירים עיקריים ל"פסיקה" על פירות שבשוק: א - היתר של "יצא השער". ב - היתר של "יש לו". ונבארם בקצרה:

היתר יצא השער: אם בשעת הפסיקה שבין הלוקח למוכר היה כבר השער חזק ויציב, באופן שאין עשוי עוד להתייקר. בכגון זה התירו חכמים לפסוק על הפירות, ולא חששו שמא יתייקרו. כי מאחר וכבר עתה יוכל המוכר במעות שקיבל להשיג בהרבה מקומות את הפירות, הרי זה נחשב כאילו יש לו כבר אותן פירות, וחל המקח עליהם, ומה שיתייקר, אנו דנים כאילו נתייקרו הפירות ברשות הלוקח.

היתר "יש לו": אף אם לא יצא השער [או במקרה אחר, שאין השער מתיר לו], אם בשעת הפסיקה קיימים ברשות המוכר סך הפירות שפסקו עליהם, הרי זה נחשב כאילו חל המקח על אותן פירות, ומותר.

[היתר זה של "יש לו" נאמר גם על ריבית של "סאה בסאה" האמור לעיל, במשנה שסוף הפרק].

חלק מהדברים שלעיל מתבארים מתוך המשנה שלפנינו, ועיקרה של משנתנו, באה לבאר, מהי ריבית דרך הלוואה שאסרה תורה, ומהי אבק ריבית שאסרוהו חכמים.

מצינו בתורה, וכן בדברי חכמים, שני לשונות המגדירים "ריבית".

האחד מגדיר את הריבית כ"נשך", הנושך את הלווה, והשני מגדיר אותה בלשון "ריבוי", שמתרבה ממונו של המלוה על ידי נטילת הריבית מהלוה.

בלשון הכתוב בספר ויקרא [כה, לו לז] נאמר "אל תקח ממנו **נשך ותרבית**".
וכמו כן אמר שם הכתוב "את כספך לא תתן לו **בנשך**, **ובמרבית** לא תתן אכלך".
ושניהם אסורים מן התורה, כאשר הנשך והמרבית איסור אחד הם, אלא שיש בכתוב כפל לשון.
אך בדברי חכמים, מצינו חילוק בין "נשך", שהוא ביטוי של חכמים לגבי איסור ריבית מן התורה, ובין "תרבית", שהוא ביטוי של חכמים לגבי איסור ריבית מדרבנן.
ולכן, דנה המשנה:

מתניתין:

איזהו נשך, שהוא לשון חכמים לגבי ריבית האסורה מן התורה, **ואיזהו תרבית**, שהוא לשון חכמים לגבי ריבית האסורה רק מדרבנן?
ומבארת המשנה: **איזהו נשך**? -
זה **המלוה סלע**, שהיא ארבעה דינרים, **ב**תנאי שיחזיר לו הלווה עבורם, **חמשה דינרין**.
זהו אופן אחד האסור מן התורה, מפני שבא דרך הלוואה, ונקצץ מראש.
האופן השני הוא: כגון שהלווה **סאתיים** חיטין **ב**תנאי שיחזיר לו עבורן **שלש** סאין חיטין.
כל זה **אסור** מן התורה, והשתמשו חכמים לגבי איסור זה בלשון "נשך", **מפני שהוא**, המלווה, **נושך** על ידי קציצה זו את הלווה, בכך שמכריחו לשלם יותר מאשר קיבל ממנו.
איזהו "**תרבית**", שהוא לשון חכמים לגבי ריבית שאינה אסורה אלא מדרבנן? -
זה **המרבה בפירות**.
כלומר, האופן של תרבית הוא, שמרבה הלוקח את ממונו על חשבונו של המוכר, בדרך של פסיקה על הפירות במקח וממכר.
וממשיך התנא ומפרט: **כיצד**? איך ומתי, יש איסור של "פסיקה" על הפירות שהוא דרך ריבית.
ומביא התנא דוגמא של פסיקה, שתחילתה בהיתר וסופה באיסור:
לקח הימנו חיטין, ראובן הלוקח, פסק עם שמעון המוכר, שיספק לו שמעון חיטין למשך ימות השנה, **בדינר זהב הכור**. כלומר, שילם ראובן לשמעון על כור חיטים דינר זהב, ששויו הוא כ"ה דינרי כסף.
וכן השער - כך היו החיטין נמכרים בשוק באותה שעה. ולכן, גם אם אין עתה חיטים לשמעון המוכר, יכול הוא להשיג עתה חיטים בשער הזה, במעות שקיבל מראובן, בכל מקום שירצה. והרי זה כמי שיש לשמעון חיטים בביתו, שפשוט הדבר, שיכול לפסוק עם ראובן שיתן לו אותם חיטים מעט מעט במשך השנה, וליטול עתה את כל הכסף עבורם.

והתועלת בכך היא, כי מאחר ויצא השער, אין המוכר נחשב כאילו לוה מעות מהקונה כדי שיעמיד לו חיטים במשך השנה [אפילו אם יתייקרו אז החיטים, וירויח הקונה על חשבון המוכר], אלא אנו דנים כאילו נגמר המקח מיד על החיטים שבשוק. ומעתה אין מקום לחשוש שמא יתייקרו החיטים, ויהיה בזה ריבית. עד כאן חלק ההיתר.

וממשיך התנא לבאר כיצד יש איסור בדבר, בהמשך:

אך אם כעבור זמן, **עמדו** [נתייקרו] ה**חטין**, ומחירן עתה בשוק הוא **בשלושים דינרים**, ולא בכ"ה, כאשר היו נמכרין עד עתה.

ואז, **אמר לו** ראובן הלוקח לשמעון המוכר: **תן לי חטיי** שפסקתי עמך, משום **שאני רוצה למוכרן** עתה, **וליקח בהן** [בדמי החיטים שהתייקרו, ושוים עתה שלשים] - **יין**.

וכאן מתחלק הדין, באופן זה: אם המוכר אכן יתן ללקוח חיטים בשווי שלושים, כפי שביקש, אין בזה כל איסור, מאחר ויצא השער בשעת הפסיקה, ונחשב המקח כאילו נגמר אז, וממילא נחשבים החיטים כאילו התייקרו ברשות לוקח, וכפי שהתבאר.

אך אם **אמר לו** המוכר לקונה: למה לך לקחת את החיטים, ולטרוח ולמכור אותם, כדי לקבל שלשים דינרים, ולקנות בהם יין בשלשים הדינרים?

במקום זה, **הרי חיטיך**, שפסקת איתי להעמיד לך, ששוים כיום שלושים דינרים, **עשויות עלי**, הנני מתחייב לך עבורן כסף **בערך** של **שלשים** דינרים, כפי ששווים החיטים היום. **והרי לך אצלי בהן**, במקום שלשים הדינרים שיש לך אצלי עבור החיטים, יהיה לך אצלי כנגדם פסיקה על **יין** בשווי שלושים דינרים.

הרי אם אכן היה לו יין, ניתן לו לעשות פסיקה חדשה על יין, בשיווי שלשים דינרים.

ואולם, כיון ש**יין**, **אין לו** למוכר החיטים, כדי שיוכל להעמיד עתה את פסיקת היין במקום החוב של שלשים הדינרים [עבור החיטים], אי אפשר להתייחס אל דבר זה כמו אל מקח, [1610] אלא נראה הדבר כנטילת ריבית, ולא כדרך מקח, וכפי שיבואר בגמרא. זהו האופן של "מרבה בפירות", שאסור.

גמרא:

נאמר באיסור ריבית בספר ויקרא "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך". ומשמעות הכתוב היא, שיש שני סוגים של ריבית, א. "נשך" ב. תרבית". ושניהם הם ריבית מהתורה.

[1610] ועל אף שהפסיקה החדשה של יין, היא לפי שער היין המצוי עתה בשוק, ואם היה בא לפסוק על חיטים בשער החדש היקר, התרנו לו בכהאי גוונא, מכל מקום על פסיקת היין החדשה, לא מועיל היתר זה. ובגמרא מבואר הטעם.

ומדייקת הגמרא את לשון המשנה: **מדשביק** [מכך שהניח] התנא **לריבית דאורייתא**, ולא רצה לפרש איזהו "תרבית" באופן שאין בה "נשך" מן התורה, **וקא מפרש** איזוהי תרבית רק באופן של ריבית **דרבנן**.

מכלל זה אתה למד, כי בריבית **דאורייתא**, לא מצא התנא מציאות של ריבית המוגדרת כנשך בלי תרבית, או ריבית המוגדרת כתרבית בלי נשך. ולדעתו, **נשך ותרבית - חדא מילתא היא**!

ומקשינן: **והא**, הרי, **קראי כתיבי** "**נשך - כסף**", "**ריבית - אוכל**". ממה שהתורה חלקה את נשך ותרבית לשני לאוין, לאיסור נשך בכסף, ולאיסור תרבית באוכל, מבואר כי שני סוגים של ריבית הם מן התורה!

"נשך" - פירושו, ריבית הנושכת ומחסרת את הלווה, אף שהמלוה לא מרוויח מזה. ו"תרבית" - היינו שמתרבה ממון המלוה על ידי הפרעון מבלי שייחסר הלוה. ואם כן, מדוע סבור התנא כי נשך ותרבית מן התורה הם דבר אחד?!

ותמהינן על המקשה: **ותיסברא** [האם כך הנך סבור!] **דאיכא** [שקיימת] אפשרות שתהיה הריבית **נשך** כלפי הלוה, **בלא** שהיא תהיה **תרבית**, בלי רווח למלוה?

וכמו כן, האם הנך סבור, כי קיימת אפשרות של **תרבית**, רווח למלוה, **בלא נשך** אצל הלוה!?

הגע עצמך, **נשך בלא תרבית**, **היכי דמי**? כיצד היא אפשרית?

שמא תאמר, קיימת אפשרות שכזאת עקב השינוי היחסי של המטבעות. לפי שהמטבע ה"חזק" והקבוע הוא מטבע העשוי מהכסף, והמטבע ה"חלש" והנייד הוא מטבע נחושת.

וכיון שהשער של פרוטות הנחושת הוא שער נייד, המשתנה מפעם לפעם באופן יחסי למטבע הכסף, הרי אם היתה ההלואה בפרוטות נחושת, וחל שינוי בשער המטבעות בין שעת ההלואה לשעת הפרעון, תלויה ועומדת הריבית בנוסח של ההלואה, וכפי שדנה הגמרא עתה.

אי דאוזפיה, אם נעמיד, במקרה שהלווה המלוה הלווה **מאה** פרוטות נחושת, **בתנאי** שיחזיר לו **מאה ועשרים** פרוטות,

ומעיקרא, בשעה שהלווהו, **קיימא מאה בדנקא**, היו שווים מאה פרוטות של נחושת כשווי מעה אחת כסף, שהיא שישית הדינר, ונקראת "דנקא".

ולבסוף, בשעת הפרעון, **קיימי**, הוזלו פרוטות הנחושת באופן שכיום שווים **מאה ועשרים** פרוטות **דנקא** [מעה של כסף], ולכאורה, באופן כזה, רק **נשך**, חסרון ללוה,

איכא, משום **דקא נכית ליה**, המלוה נושך ומחסר את הלוה, בכך **דקא שקיל מיניה** [שהוא לוקח מן הלוה] **מידי**, דבר, [עשרים פרוטות נוספות], **דלא יהיב ליה**, שאותו לא נתן לו המלוה.

ואילו תרבית, התרבות ממון, למלוה, **ליכא**. משום **דלית ליה רווחא**, אין לו שום רווח כספי מזה, כי מאחר שהוזלו הפרוטות, נמצא בסך הכל, כי **דנקא אוזפיה**, מעה כסף היתה ההלוואה שהלוהו, וגם בסך הכל, רק **דנקא שקיל מיניה**, ערך של מעה כסף הוא גובה ממנו היום, ולא יותר.

דוחה הגמרא: **סוף סוף**, גם במקרה הזה אין חילוק בין נשך ובין תרבית.

מקדימה כאן הגמרא חקירה יסודית בצורת הגדרת הריבית שאסרה תורה [ובחקירה זו תלויה גם ההלכה של פרוטות שהוזלו בין ההלואה לפרעון]:

כי יש שתי אפשרויות להגדיר את הריבית:

האפשרות האחת היא, להגדיר את הריבית לפי שעת הקציצה. שאם בשעת הקציצה ביניהם היתה הקרן בסך מסויים, הרי כל מה שיתווסף עליה, יקרא עליו שם ריבית לעולם, גם אם בשעת הפרעון נעשית התוספת לחלק מהקרן, משום מה.

[וכמו כן להיפך, אם לפי שעת הקציצה לא היתה כאן ריבית, אלא רק בשעת הפרעון נתהוותה ריבית, אין זו ריבית מן התורה, ומותר].

והאפשרות השניה היא, להגדיר את הריבית לפי "שעת הפרעון". שאם בשעת הפרעון, חלק מהסכום שקצצו ביניהם נעשה משום מה כ"תוספת" על הקרן, הרי גם אם בשעת ההלוואה לא היה בו משום ריבית, מכל מקום, אסור.

[והוא הדין להיפך, אם בשעת הפרעון אין התוספת מוגדרת כריבית, הרי היא מותרת, גם אם לפי שעת ההלואה, היתה כאן התחייבות לתשלום נוסף על הקרן].

ועתה, ממה נפשך, איך שרק תכריע בספק הנזכר, לא תמצא אפשרות של "נשך בלי תרבית".

אי בתר מעיקרא אזלת! אם הנך מתייחס אל שעת הקציצה להגדרת הריבית, הרי במקרה הזה, זו היא ריבית ממש, על אף שלאחר מכן חל שינוי בערך המטבע. מאחר ובשעת הקציצה, כשהיו פרוטות הנחושת שוות מאה בדנקא, והוא התחייב בעשרים פרוטות נוספות, מוגדרת ההתחייבות הזאת כריבית!

ואם כן, בהתייחסות לשעת הקציצה, **הרי נשך**, **והרי תרבית**, גם הלוה נחסר עשרים פרוטות נוספות, וגם המלוה מרוויח אותן עשרים פרוטות?

ואי בתר בסוף אזלת! ואם הנך מתייחס אל שעת הפרעון כשעה המגדירה את הריבית, אם כן, **לא נשך איכא**, **ולא תרבית איכא**!

אין כאן ריבית כלל, לא מצד הלוה ולא מצד המלוה, מאחר והיום ערך המאה ועשרים פרוטות [דנקא], הוא כערך מאה הפרוטות [דנקא] שקיבל בהלוואה.

ואם כן, האיך סבור הנך לומר כי יש מושג של נשך בלא תרבית? **ותו**! גם על כוונתך לומר כי יש **תרבית בלא נשך** קשה - **היכי דמי**? מהו המקרה שבו מתחלק הנשך מהתרבית!?

אי דאוזפיה, אם הלווה המלוה ללוה **מאה** פרוטות נחושת, **בתנאי** שיפרע לו כמו כן **מאה**, **ומעיקרא** בשעת ההלוואה **קיימי** היו שווים פרוטות הנחושת בערך של **מאה בדנקא**, מעה כסף שהיא שישית הדינר, **ולבסוף** בשעת הפרעון, התייקרו הפרוטות, ושווים עתה מאה פרוטות נחושת **בחומשא** [חמישית הדינר], ונמצא שהדנקא שוה עתה, בערך, שמונים ושלש פרוטות נחושת, ויש רווח למלוה כשבע עשרה פרוטות [בערך].

גם בזה יקשה, ממה נפשך: האיך שיטתך בריבית כעיין זו? **אי בתר מעיקרא אזלת**! אם הנך מתייחס אל שעת הקציצה, הרי **לא נשך איכא**, **ולא תרבית איכא**! אין כאן שום קציצה להחסיר ללוה או להרבות למלוה, שהרי בשעת ההלואה היא היתה מאה פרוטות נחושת, על מנת לפרוע מאה פרוטות נחושת, ואין כאן שום צד ריבית.

ואי בתר בסוף אזלת, אם הנך מתייחס אל שעת הפרעון, אם כן, מאחר ובשעת הפרעון נתייקרו הפרוטות, באופן ששמונים ושלשה מהם [בערך] עולים לערך דנקא, נמצא כי אם יחזיר הלוה כל מאת הפרוטות שלוה, הרי הוא מוסיף בזה יותר ממה שקיבל. ובאופן זה, **הרי נשך**, **והרי תרבית**, יש בזה גם נשיכת הלוה, וגם תרבית למלוה! [1611]

[1611] הרי לפנינו ספק יסודי בהלכות ריבית, האם בתר מעיקרא אזלינן או בתר בסוף אזלינן? והובאו כאן בגמרא שני מקרים בהם הספק נוגע. מקרה א': כשההלוואה היתה מאה פרוטות במאה ועשרים, והפרוטות הוזלו באופן וערך מאה ועשרים פרוטות של שעת הפרעון שוין למאה שהיו בשעת ההלוואה. שאם בתר מעיקרא אזלינן יש כאן ריבית, ואם בתר בסוף אין כאן ריבית. מקרה שני: בהלוואת מאה במאה, ונתייקרו המעות ונעשו ריבית לשעת הפרעון. שאם בתר מעיקרא אזלינן אין בזה איסור ריבית כי בשעת ההלוואה לא היה כאן ריבית, ואי בתר בסוף יש כאן ריבית, ואסור. וראשית עלינו לדון על כל הלווה מעות, ובין ההלואה לפרעון נתייקרו המעות או הוזלו, מה החיוב הממוני של הלוה למלוה? האם חיובו הוא לשלם את כמות המטבעות שלוה, ולא משנה לנו משיווי המטבעות כיום. או שחיובו הוא לא לשלם סכום כסף, אלא את שיעור הערך של הכסף שקיבל, לא פחות ולא יותר. ונסתפק בזה המחנה אפרים דיני ריבית סימן כ"ז. והביא בזה מחלוקת הטור ומהרשד"ם. המהרשד"ם סובר שחיוב הלוה הוא לשלם את ערך המטבעות שקיבל, ונתון תמיד למצב השוק. אולם הוכיח המחנה אפרים מסוגייתנו שחיוב הלוה הוא לשלם סכום מטבעות בלבד, גם אם כיום אינם שוים כערך שהיו בשעת ההלוואה. וראייתו היא מהמקרה הראשון בגמרא, שאם הוזלו המעות בין ההלוואה לפרעון, נקטה הגמרא כי לשלם מאה ועשרים הוא ריבית דאורייתא למאן דאזיל בתר מעיקרא. ואם ננקוט כשיטת המהרשד"ם שחיוב הלוה למלוה הוא לשלם את ה"ערך" שקיבל בהלוואה, מדוע יחשב דבר זה לריבית, הלא מאחר שהוזלו המטבעות, חל על הלוה חיוב גמור לשלם מאה ועשרים פרוטות כדי להחזיר את הערך שקיבל, והאם לזאת יקרא ריבית מה שחייב מעצם חוב ההלוואה!? ומזה הוכיח המחנה אפרים, כי עיקר חיוב הלוה הוא לשלם את סכום המטבעות שקיבל גרידא,

אלא, אמר רבא: מסקנת הדברים הם, כי **אין אתה מוצא, לא** אופן של **נשך בלא תרבית, ולא** אופן של **תרבית בלא נשך** [1612] כאשר הוכחנו עתה.

ובהכרח, צריכים אנו לבאר, כי **לא חלקן הכתוב** את נשך ותרבית [באומרו: כספך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך] **אלא** בכדי **לעבור עליו בשני לאוין**.

שבכל גביית ריבית, עוברים על שני לאוין, הן מצד הנשך שבדבר, הן מצד התרבית שבדבר, ולכן כפלה התורה את האיסור בשני לשונות. [1613]

ואם לוה מאה פרוטות עליו להחזיר מאה פרוטות ולא יותר, ולכן כל תוספת על מה שקיבל, נחשבת לריבית למאן דאמר בתר מעיקרא. אולם לפי דבריו קשה מאד להבין, מהו צד ההיתר של "בתר בסוף אזלינן"? הרי סוף סוף, חיוב הלוה הוא לשלם רק שיעור הכסף שקיבל, ואם כן, כל מה שיוסיף על זה לכאורה צריך להחשב ריבית. ב. יש שביארו [ע' חי' הגרנ"ט ובאבי עזרי], שהספק אם בתר מעיקרא או בתר בסוף, הוא הספק שנסתפקו הפוסקים הנ"ל, האם חיוב הלוה לשלם מדת מטבעות שלוה, או ערך הדמים שלוה, כי בתר מעיקרא, היינו "לפי מדה" של מטבעות, ואילו בתר בסוף, היינו "לפי שווי". אך כבר כתבו שמהלך זה דחוק בפשט. גם מן הראשונים המובאים להלן אות ד' מוכח שלא זה הספק. ג. ובשערי דעה [שבספר שער המשפט] סימן קנא סעיף קטן א' ובסימן ק"ס מהלכות רבית סעיף קטן ז', חקר בשתי הלכות מכח הסברא של "בתר מעיקרא": האחת, לפי השיטה שמותר להלוות למומר בריבית, מה הדין אם בשעת הלוואה היה הלוה ישראל כשר ונעשה מומר אחר כך, אם מותר לגבות ממנו את הריבית, וצידד כי מאחר ובתר מעיקרא אזלינן ה"איסור" קיים לעולם. והשניה, עוד נקט מסברא, כי הגם שבתר מעיקרא אזלינן ואם הלוה מאה במאה ועשרים פרוטות והוזלו, אמנם אוסרים עליו לגבות את העשרים הנוספות, משום בתר מעיקרא, אך אם גבה המלוה את הכל, אין ריבית זו יוצאת בדיינים, היות ועל ידי זה הרי הוא מחסיר למלוה מן הקרן שחייב לו. ועיין חידושי רבינו מאיר שמחה, שדחה את דבריו מכל וכל, באומרו כי אין הפשט בבתר מעיקרא כי האיסור הולך לפי שעת ההלוואה, אלא הפירוש הוא שעד כמה שהיה ריבית "מעיקרא", הרי נקבע שיש ריבית גם היום, ואין דמיון כלל למה שצידד השער המשפט עיין שם. ד. ובהכרעת הספק דבתר מעיקרא או בתר בסוף, ראה בהגהות אשר"י כאן שכתב כי בעיא זו לא נפשטה ולחומרא אנו נוקטים כהצד דבתר מעיקרא, ולכן אם לוה מאה במאה ועשרים והולו המטבעות אור לו ליתן מאה ועשרים מספק. [ולענין אם הוקרו המטבעות (הספק השני בגמרא) לא הזכירו חומרא כמאן דאמר בתר בסוף, ועיין מה שכתב בזה האבי עזרי פ"י ממלוה ולוה ה"ד]. אולם הריטב"א ועוד ראשונים הוכיחו מכמה מקומות כי הכרעת הגמרא היא כי "בתר מעיקרא אזלינן": מלשון הכתוב "לא תשימון עליו נשך" מבואר כי האיסור נקבע לפי שעת הקציצה ולא לפי שעת הפרעון. כמו כן, ממה שפשוט בכל מקום שאיסור "סאה בסאה" באופן שנתייקרו הפירות לא הוי מדאורייתא, ולכאורה היינו משום שאין זה ריבית קצוצה מראש, ואם בתר בסוף אזלינן כלומר לפי שעת הפרעון הרי יש כאן ריבית גמורה בשעת פרעון. כמו כן, מדין סאה בסאתיים והוזלו הפירות בזמן הפרעון פשוט בכל מקום שלא הותר האיסור על ידי זה, ומדוע? הרי עתה אין כאן ריבית כלל. מכל זה מוכח, שבתר מעיקרא אזלינן, כלומר איסור ריבית תלוי רק בקציצת שבשעת ההלוואה, אם היה אז ריבית, אסור. ואם לא, מותר.

[1612] והקשה המהר"ם שיף כי מצאנו אופן של תרבית בלא נשך, והוא, הדין של המשנה הבאה "המלוה את חבירו לא ידור בחצירו", ומבואר בגמרא שזה גם באופן שהבית לא קיימא לשכר ואין הפסד ללוה, והמלוה עביד למיגר [דרכו לשכור בדמים], והרי באופן זה חשיב "תרבית בלא נשך" כי המלוה מרוויח בלי שהלוה יחסר! וכמו כן בציור הפוך, שהחצר היתה קיימא לאגרא, והמלוה לא היה עביד למיגר, מצאנו "נשך בלא תרבית"? ובחידושי רעק"א תירץ כי כל האופן של ריבית דאורייתא בדר בחצר חבירו מבואר בפוסקים הוא רק באופן שקבע הלוה עם המלוה מראש ואמר "הלויני ודור בחצירי" ומחדש ר' עקיבא איגר שבאופן זה נחשב החצר כקיימא לאגרא והמלוה כעביד למיגר. הרא"ש לקמן דף סד: [סימן טז יז] נוקט להדיא, כי אם הלוה לו על מנת שידור המלוה בחצרו שלא עומדת להשכרה, אף שקצצו כך במפורש, הרי זה נחשב כ"תרבית בלי נשך", מאחר וזה נהנה וזה לא חסר. וכתב כי מסוגיתנו עולה "כי בתרבית בלי נשך אין איסור מדאורייתא כלל" וכל האיסור שם הוא רק מדרבנן וכל זה שלא כדברי רבינו עקיבא איגר זצ"ל. וישוב נוסף לקושית המהר"ם שיף ראה ב"כללא דריביתא" סימן קסו [לבעל האורים ותומים הנדפס בשולחן ערוך].

[1613] התוספות כתבו בד"ה למה, לפי רבא, מה שלא נכתב "כספך לא תתן לו בנשך, ובנשך לא תתן אכלך", וזה לשונם "כיון שהוצרך שני לאוין, אורחא דקרא לכתוב לשון משונה, שהוא נאה יותר".

תנו רבנן: בספר ויקרא [פרק כה] נאמר, "**את כספך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך**". ומשמע, שהתורה תלתה את הלאו של "נשך" בהלוואת כסף, ואילו את הלאו של "ריבית" בהלוואת אוכל.

ודנה הברייתא: **אין לי** מקור מן הפסוק **אלא** לאסור איסור "**נשך**" **בכסף** [בהלוואת כסף], וכמו כן איסור "**ריבית**" **באוכל** [בהלואת אוכל], כגון סאה חיטין בסאתיים.

איסור "**נשך**" **ב**הלוואת **אוכל**, **מנין**?

תלמוד לומר, לכן נאמר בדברים [פרק כג] "לא תשיך לאחיך **נשך אוכל**". ריבתה התורה בזה איסור "נשך" גם בהלוואת פירות.

ועדיין מקור לאיסור "**ריבית**" בהלוואת **כסף מנין**?

תלמוד לומר, הרי נאמר בדברים [שם] "לא תשיך **נשך כסף**".

דף סא.

אם אינו ענין [מאחר ואינו נצרך] **לאיסור נשך** להלוואת **כסף**, **שהרי** כבר **נאמר** בו איסור בתחילת הפסוק "**לא תשיך לאחיך**", **תנהו ענין** [דרשהו אתה] **לריבית כסף**.

מעתה יש לנו מקור לאיסור נשך וריבית, בין בהלוואת כסף בין בהלוואת אוכל.

ועדיין **אין לי** מקור לאיסור נשך אוכל וריבית כסף **אלא** כלפי האיסור של **הלוה**, שהרי בו נאמר הפסוק של "נשך כסף, נשך אוכל", כפי שדרשנו כעת.

אבל לגבי האיסור האמור על ה**מלוה**, בו מצאנו רק איסור נשך בכסף, וריבית באוכל, **מנין** שיהיה בו גם איסור נשך באוכל, וגם איסור ריבית בכסף?

נאמר נשך בלוה, "לא תשיך לאחיך נשך", **ונאמר נשך במלוה** "את כספך לא תתן לו בנשך".

ולומדים אנו בגזירה שוה: **מה**, כמו "**נשך**" **האמור בלוה**, **לא חלקת** בו **בין בכסף בין באוכל**, **בין בנשך בין ברבית**. לעולם עובר על שני הלאווין, כפי שדרשנו לעיל.

אף "**נשך**" **האמור במלוה**, **לא תחלוק** באיסוריו. אלא לעולם הוא אסור, **בין בכסף בין באוכל**, **בין בנשך בין ברבית**.

וממשיך התנא: עד כאן למדנו מקור לאסור ריבית רק בהלוואת כסף ופירות, **מנין לרבות כל דבר** [כל מינים שבעולם] שהלוואתן בריבית אסורה [1614]?

[1614] והגם כי נתרבה כל דבר באיסור ריבית, שיטת התוספות כאן ועוד ראשונים כי הלוואת קרקע נתמעטה מאיסור ריבית בכלל ופרט וכלל. וכגון המלוה חמש נטיעות עבור שיתן לו עשר נטיעות, מותר מן התורה. ומשמע כי מדרבנן גם הלוואת קרקע אסורה [וכן כתב הר"ן שמדרבנן אסור משום שלא גרע מריבית דברים.] ומבואר בתוספות כאן ובכתובות דף מו עמוד א' כי אם ההלוואה היתה בקרקע והפרעון במטלטלין, או הפוך ההלואה היתה מטלטלין והפרעון קרקע, אזי אסור מן התורה. עוד מיעטו התוס' מכלל ופרט וכלל ריבית שערכה פחות משוה פרוטה. ולענין עבדים ושטרות דנו הפוסקים, ראה בסמ"ע יו"ד סימן קסא סעיף א'.

תלמוד לומר: [שם] "**נשך כל דבר אשר ישך**". מכאן, שכל דבר ודבר הרי הוא בכלל האיסור של ריבית.
שאלנו לעיל, מנין שגם על המלוה נאמר איסור נוסף של נשך באוכל, ואיסור נוסף של תרבית בכסף כאשר מצינו אצל הלווה? והוצרכנו ללמוד אותו מגזירה שוה.
ורבינא אמר: לאיסורי המלוה, **לא נשך באוכל**, **ולא ריבית בכסף צריכי קרא**! אין צורך לו בריבוי מיוחד, היות והכל נשמע מן הפסוק.
כי אמנם **אילו** היתה התורה כותבת את שני חלקי הפסוק בצורה אחת, כך: "**את כספך לא תתן לו בנשך. ואכלך לא תתן במרבית**". היה מדוייק מן הכתוב **כדקאמרת** [כאשר היית סבור], כי "נשך" אמור על כסף דוקא, ואילו "מרבית" אמור על אוכל דוקא. ואם כן, באמת אין לנו מקור לאיסור נשך באוכל ומרבית בכסף.
אך **השתא**, **דכתיב** "**את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך**" - מאחר ושינתה התורה וכתבה את המילים "נשך ומרבית" בין "את כספך לא תתן", לבין "לא תתן אכלך",
קרי ביה הכי, עליך לדרוש את המקרא לשני הצדדים, ובאופן זה: **את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית**. - **בנשך ובמרבית לא תתן אכלך**. והרי זה כאילו כתוב במפורש נשך ומרבית גם כלפי את כספך לא תתן לו [הלוואת כסף], וגם כלפי לא תתן אכלך [הלוואת פירות].
ומקשינן: **והא** לשון **התנא** בברייתא שלעיל הוא כך: "**נאמר** נשך בלוה **ונאמר** נשך במלוה" **קאמר**, מבואר כי הלימוד הוא מגזירה שוה!
ומתרצינן: **הכי קאמר**, כוונת התנא היא לומר, **אילו לא נאמר קרא**, וכפי שדרשה רבינא לעיל, אזי **הייתי אומר גזירה שוה** מלווה למלוה.
אבל **עכשיו**, **שנאמר קרא** של "בנשך ובמרבית לא תתן אכלך", כפי שדרש רבינא, **גזירה שוה לא צריך**.
ומקשינן: **אלא גזירה שוה**, **למה לי**?
ומתרצינן: נצרכה הגזירה שוה לענין התוספת של "**נשך כל דבר אשר ישך**", הנכתב יחד עם איסורי הלוה, שריבינו מזה לעיל, שכל מין ומין הוא בכלל איסור ריבית, **ומדלא נכתב** ריבוי זה **במלוה** אלא בלוה, משום כך נצרכה הגזירה שוה ללמד, שגם המלוה עובר באיסור על כל מין ומין.
אמר רבא: **למה לי דכתב רחמנא**, מדוע צריכה היתה התורה לייחד שלשה לאווין נפרדים על ענין אחד, ואלו הן:

לאו ברבית אל תקח מאתו נשך [ויקרא כה פסוק לו],
לאו בגזל לא תגזול [ויקרא יט פסוק יג],
לאו באונאה לא תונו איש את עמיתו [ויקרא כה]
הלא הכלל העולה מכל האיסורים האלו הוא, כי נאסר לאדם לחסר את ממון חבירו בכל אופן שהוא! ואם כן יכלה התורה לכתוב רק אחד מהם והשאר יהיו למדים ממנו "במה הצד" ומדוע נצרך לאו מיוחד על כל אחד ואחד? [1615]
ומתרץ: **צריכי**, באמת חלוק כל אחד מחבירו באופן שלא יתכן שנלמד זה מזה.
דאי כתב רחמנא לאו ברבית, לא הייתי לומד מזה לאסור בכל מקום שיש בו חסרון ממון [כגון גזל], **משום** שהייתי אומר **דחידוש הוא** מיוחד בפרשת ריבית. והראיה לכך היא, **דאפילו בלוה**, שהוא לא מחסר ממון מחברו על ידי שפורע את הריבית, אלא אדרבה, הוא הנחסר, ובכל את **אסרה רחמנא**. ובהכרח, שאין איסור ריבית משום "חיסור הממון" של חברו, אלא חידוש הוא בריבית דוקא, ואין ללמוד מזה לגזל. לכן ייחדה התורה לאו בגזל.

[1615]א. ומבואר משאלת רבא - כי ניתן ללמוד איסור ריבית מגזל, ובפשטות ניתן להקשות מזה, על שיטת הריטב"א הידועה. שיטת הריטב"א לקמן סה. ובקידושין דף ו. היא; כי כל "ריבית קצוצה" מן התורה חלה ההתחייבות של הריבית, כפי שקצצו ביניהם. רק שאסרה התורה על המלוה לממש את חוב הריבית ולגבות אותו, [וכמו כן אסרה את גוף הקציצה]. אך אם גבה את הריבית באיסור, אין הריבית "גזל" בידו, רק מחוייב בחוב חדש להחזיר כפי שיבואר לקמן. ואילו כאן משמע שכל ריבית ניתן ללמוד מגזל? ועיין מחנה אפרים דיני ריבית סימן א' שבאמת נקט כי הריבית היא כגזילה, ולא קנאה המלוה מצד הדין. ולשיטת הריטב"א צריך לומר כי אמנם הריבית לא גזל אך עצם הקציצה "נושכת וגוזלת" את הלוה וזאת היינו למדים לאסור כאשר בגזל ואונאה. ב. ועל מה שמבואר בשאלת רבא וכן בהמשך הגמרא, כי ניתן ללמוד איסור ריבית מגזל ואונאה, צריך להדגיש שהכוונה היא על האיסור של "אל תקח מאתו נשך ותרבית" הנאמר על המלוה, אך האיסור "לא תשיך" הנאמר על הלווה וכמו כן האיסור "לא תשימון עליו נשך" שנאמר על המלוה העדים והערב. כמבואר בסוף הפרק - ודאי לא היה נלמדים מגזל ואונאה כי איסורים אלו לא מפרשת גזילת ממון הם. ומקשה כאן ה"פליתי" קושיא עצומה, הלא הבאנו לעיל הערה 1 דברי הראשונים שפסקו כי "בתר מעיקרא אזלינן" והמבואר מזה כי איסור ריבית לא תלוי במה שנחסר הלווה בשעת הפרעון או במה שהרוויח המלוה אז, אלא הכל תלוי בשעת הקציצה. ואם אז היתה נחשבת הקציצה כתוספת על ההלוואה, הרי היא אסורה גם אם בסוף לא נחסר הלווה כלום. אם כן איך נוכל ללמוד איסור של "בתר מעיקרא" מגזל ואונאה, שענינם - חסרון ממון חבירו בפועל? ואם כן נצרך האיסור של ריבית לאסור "ריבית דמעיקרא" ומהי קושית הגמרא?! והוכיח מזה "הפליתי" חידוש עצום, כי ריבית שנאסרת מכח הדין של "בתר מעיקרא" אין בה איסור של "לא תקח ממנו נשך ותרבית", כי אם איסור של "לא תשימון עליו נשך". והלא הקדמנו שקושית רבא היתה רק על הפסוק של "לא תקח ממנו נשך", שתהא נלמדת מגזל ואונאה, ולא על הפסוק של "לא תשימון". ואם כן מיושב היטב. ג. ובכוונת השאלה שיהא נלמד איסור אונאה מאיסור גזל וריבית, ביאור הדבר הוא: משום שיסוד איסור אונאה גם הוא - משום שעל ידי האונאה מחסר המוכר את הלוקח בכספו. ולכן ניתן ללמוד איסור אונאה מאיסור גזל "במה הצד" [וכן להיפך: איסור גזל מאיסור אונאה]. וכתב הריטב"א, כי הגם שאיסור אונאה שעל "המוכר" ניתן ללמוד מגזל, אך לא היינו למדים משם את איסור האונאה שעל "הלוקח" כלומר: הרי אסרה התורה גם על הלוקח שלא ירמה את המוכר במחיר נמוך, ואיסור זה נלמד מפסוק מיוחד [כמבואר לעיל דף נא.] והלוקח אינו מחסר ממון למוכר בהונאתו, אלא שמונע ממנו רווח המסחר. אם כן איסור זה לא יכולנו ללמוד מאיסורי גזל או ריבית, וכל קושית הגמרא אם כן - היא על אונאת המוכר.

כמו כן, **אילו כתבה רחמנא לאו** רק **בגזל**, ולא באונאה וריבית. לא הייתי לומד מזה לאסור ריבית ואונאה, כי שמא דוקא גזילה אסרה התורה, **משום דבעל כרחיה**, הרי הוא חוטף הממון על כרחו של הבעלים. **אבל אונאה**, שנעשית דרך מקח וממכר [וכמו כן ריבית שנעשית דרך הלוואה], **אימא לא**. שמא לא יהא בזה לאו. לכן ייחדה התורה גם לאו באונאה.

ואי כתב רחמנא לאו באונאה, לא הייתי לומד מזה לאסור "גזל", כי הייתי אומר, היות ובגזל, הנגזל רואה את הגזילה ומתייאש, הרי הוא מוחל, ואין בזה איסור, ואילו מה שאסרה התורה באונאה, הוא **משום דלא ידע** הלוקח בשעת המקח כי נתאנה על ידי המוכר, **דמחיל** [בכדי שימחל לו].

לכן נכתבו שלשתן.

ומקשינן תו: אכן **חדא** [כל אחד מהם] **מחדא** [מכל לאו מסויים אילו היה נכתב רק הוא] **לא אתיא** [לא היה נלמד] מן הטעמים שנומקו לעיל.

עדיין קשה - **תיתי חדא מתרתי** אחר ששנים מהלאוין נכתבו, הרי השלישי כבר לא נצרך, כי נוכל ללמוד אותו מן שני הלאוין שכבר נכתבו!

ודנה הגמרא: **הי תיתי**, איזה לאו ניתן ללמוד מן השנים האחרים?

אם כוונתך - **דלא לכתוב רחמנא לאו ברבית**, **ותיתי** יהא נלמד **מהנך**, מגזל ואונאה?!

הלא יש לחלק ולומר: **מה להנך**, גזל ואונאה, מה שאסרתם התורה, **שכן** חסרון הממון שבגזל ואונאה נעשה **שלא מדעת** [שלא מרצון] הנחסר ! **תאמר ברבית**, **דמדעתיה**. מרצונו של הלוה הוא נותן את הריבית למלוה, ואם כן הוכרחה התורה לייחד לאו על ריבית.

ואם כוונתך לומר, **דלא לכתוב רחמנא לאו באונאה**, **ותיתי** [יהא נלמד איסורו] **מהנך**, מריבית וגזל?!

הלא יש לפרוך ולומר: **מה להנך**, ריבית וגזל, מה שאסרתם התורה, **שכן אין דרך מקח וממכר בכך**. מה שאין כן באונאה, מאחר ויש בני אדם המוכנים לשלם על חפץ אפילו יותר משוויו, נחשבת האונאה כחלק מדרכי המסחר. ושמא דבר כזה לא נאסר מן התורה.

אלא, וודאי כוונת המקשה בשאלתו "תיתי חדא מתרתי", היתה, **דלא לכתוב רחמנא לאו בגזל**, **ותיתי מהנך**, מאיסור ריבית ואונאה, בקל וחומר: אם חסרון ממון הנעשה מדעת אסור, חסרון הנעשה על ידי גזל, לא כל שכן!

ועל לימוד זה אין תשובה!

כי **במאי פרכת**? אם תפרוך, **מה** לאיסור **רבית**, **שכן** יש בו **חידוש** בזה שגם הלוה, שאינו מחסר ממון, אסור, ולכן אין מקור מכאן לאיסור גזל!

אומר לך, **אונאה**, שלא נאמר בה חידוש זה ואסורה - **תוכיח** לך, שאין האיסור בריבית דוקא, וממילא נלמד גם לגזל.

ואם תדחה את הלימוד מאונאה, משום "**מה לאונאה שכן לא ידע** המתאנה **ומחיל**", מה שאין כן בגזל, שיודע הנגזל מן הגזילה ומתייאש ממנה, ושמא היא מותרת?

על זה **רבית תוכיח** לך, שאסורה, למרות שיודע הלוה מההפסד שלו.

וחזר הדין [כך הוא הכלל בילפותא של "במה הצד", כשיש שני "מלמדים", שבכל מלמד יש חומרא מסויימת, אין אנו דוחין את הנלמד [השלישי] משום שאין לו את החומרא המסויימת שבכל מלמד. מאחר והמלמדים עצמם] **לא ראי זה כראי זה** [אינם דומים זה לזה], והרי זו הוכחה כי לא החומרא המסויימת שבהן גורמת הדין. אלא, **הצד השוה שבהן** גורם את הדין, והרי הצד השווה באיסור ריבית ואונאה **שכן גוזלו** [המלוה מחסר ממונו של הלוה, והמוכר מחסר ממונו של הלוקח].

אף אני אביא גזל, שאין לך מחסר ממון גדול ממנו, וודאי יהא אסור!

ומשנינן: **אמרי**, **הכי נמי**, אכן ניתן ללמוד איסור גזל מאיסור אונאה וריבית בלימוד של במה הצד [1616].

אלא אם כן, תחזור הקושיה, **לאו בגזל**, **למה לי**!?

נתרץ: הלאו של לא תגזול בא לרבות לאו **לכובש שכר שכיר**, למי שכופר ונמנע מלשלם שכר שכיר. ואיסור זה לא היה נלמד מריבית ומאונאה, כי כובש שכר שכיר איננו מפסיד ממון לחבירו, אלא שמונע ממנו את שכרו המגיע לו.

ותמהינן: האם לכובש שכר שכיר צריך ריבוי? והרי "**כובש שכר שכיר**" **בהדיא כתיב ביה** איסור, שנאמר [בדברים כד] "**לא תעשוק שכיר עני ואביון**"!?

ומשנינן: מה שכתבה התורה פסוק נוסף, היינו **לעבור עליו** [הכובש שכר שכיר] **בשני לאווין**.

ומקשינן תו: אם כדבריך, שהפסוק לא נצרך לגופו אלא לרבות במקום אחר שני לאוין, מנין לך להעמיד את הפסוק על כובש שכר שכיר דוקא!

[1616] והקשו התוספות וכי כל גזילה ניתנת להלמד מאונאה, והלא עבדים נתמעטו מאונאה בפרק הזהב ואם כן לא נוכל ללמוד איסור גזילתם מאונאה, ואם כן שפיר נצרך איסור גזל על גזילת עבדים ונשארו התוספות בקושיא? ותירץ הגר"ח: אמנם נתמעטו עבדים מאיסור אונאה, אך אין הפירוש בזה שהותר "גזילתם" על ידי אונאה, כי הלא אדרבה, כשהמוכר מוכר עבדיו במחיר יקר אין הוא גוזל את העבדים כלל, כי אם את כספו של הלוקח. ואם כן, מה שמיעטה התורה עבדים מאונאה, בהכרח שהוא לא משום שלא הקפידה התורה על "גזילת עבדים" אלא משום שלא נכללה מכירת עבדים בכלל הפרשה של אונאה כלל. אם כן, ניחא מדוע לא העמידה הגמרא את איסור גזילה על עבדים, כי גם בהם יש לימוד מרווח מאונאה ומריבית.

ולוקמה ברבית ואונאה, לעבור עליו בשני לאוין? ומשנינן: "**דבר הלמד מעניינו**". עדיף לרבות מיתור הפסוק ענין הדומה לענין שעליו מדבר הפסוק.

דף סא:

ואיסור לא תגזול בעניינא ד"שכיר" כתיב. שנאמר [ויקרא יט] "לא תעשוק, ולא תגזול". וכבישת שכר שכיר היא הנקראת בתורה "עושק", לכן יש לרבות מן היתור לאו נוסף לכובש שכר שכיר, ולא לריבית ואונאה.

עד עתה דיברנו למה נצרך הלאו של "גזל", שהוא חטיפת הממון בפני הבעלים, ונאמר בו [ויקרא יט יג] לא תעשוק ולא תגזול. הרי ניתן ללמוד את האיסור מריבית ואונאה.

עתה תשאל הגמרא על הלאו של "גניבה", הנאמר קודם לכן [פסוק יא]. וגניבה פירושה, לקיחת הממון שלא בפני הבעלים - כגון בלילה.

והכי מקשינן: "**לא תגנובו**" **דכתב רחמנא** [ויקרא יט פסוק יא] לאסור גניבת ממון, **למה לי**? הלא נוכל ללמוד איסור לחסר ממון חברו מריבית ומאונאה!

ומתרצינן: הפסוק של לא תגנובו נכתב כדי לרבות עוד אופנים של גזילה שגם הם אסורים.

וכדתניא: ממה שכתבה התורה "**לא תגנובו**" בלשון רבים, אנו למדים כי איסור גניבה הוא בכל אופן, גם כשכוונת הגניבה לא היתה להנאת הגנב עצמו, כי אם **על מנת למיקט**, בכדי לצער את הנגזל.

וכמו כן, איסור "**לא תגנובו**" קיים, גם אם כוונת הגנב היתה לטובתו של הנגזל. כגון **על מנת לשלם** לו **תשלומי כפל**. - כלומר באופן שידע הגנב כי לא ירצה חבירו לקבל ממנו מתנות. לכן הלך וגנב לו ממון, על מנת שיתחייב לשלם לו "תשלומי כפל" ויהנה אותו בכך, אף גניבה זו אסרה התורה.

נאמר בתורה [ויקרא יט פסוק לה] "לא תעשו עול במשפט במדה ובמשורה". כלומר, התורה אסרה למוכר או לקונה לשקר במשקולות באופן שיגרם הפסד לקונה או למוכר על ידי זה.

אמר ליה הקשה **רב יימר לרב אשי**: איסור **לאו**, **דכתב רחמנא במשקולות, למה לי**? הרי מוכר או קונה המשקר במשקולותיו, מחסר הוא ממון מחברו שלא כדין, וכבר נאמר בתורה איסור על גזל ואונאה?

אמר ליה: לא נצרך הלאו, אלא לרבות איסור **לטומן משקלותיו במלח**. קונה שמטמין את המשקולת במלח, שעל ידי הטמנתם במלח נוסף כובד למשקל, ומפסיד הלוקח את

המוכר שלא כדין.[1617] ומקשה ליה: טומן משקלותיו! הלזה צריך ריבוי, **היינו גזל מעליא הוא**! ומה חידוש יש באיסורו, הרי בזה גוזל הקונה את המוכר בידיים?

ומתרץ ליה: **לעבור עליו**, חידוש התורה בלאו זה, הוא לומר כי עובר המטמין את משקולותיו במלח מיד **משעת עשייה**. ואף אם בסוף לא שקל במשקל זה, ולא חיסר את חברו, או שתיקן אותו, אף על פי כן עובר הוא ב"לאו" על עצם "ההטמנה".

תנו רבנן: כתוב בתורה "**לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה**".

וכך פירשוהו חכמים:

"**במדה**" - **זו מדת קרקע**. הזהירה התורה על מודד הקרקעות **שלא ימדוד** לשני אחים הבאים לחלוק את השדה [או לשני לקוחות הבאים לחלוק שדה[1618]], לכל אחד במצב שונה. כגון **לאחד** האחים ימדוד **בימות החמה**, כשהחבל יבש וקצר יותר, **ולאחד** - [לאח השני] ימדוד **בימות הגשמים** כשהחבל מתפשט בסיבת הרטיבות ונעשה ארוך יותר. כי על ידי זה אין החלוקה נכונה, כי זה שמדדו לו בקיץ יקבל שדה גדולה יותר מזה שמדדו לו בחורף.[1619]

"במשקל" - פירושו **שלא יטמין משקלותיו במלח** וכאשר למדנו לעיל שעובר המטמין ב"לאו" על עצם ההטמנה.

"**ובמשורה**" - פירושו **שלא ירתיח** שלא ימהר המוכר במזיגת היין לתוך "המשורה" - הכלי שמודדים בו יין - באופן שמעלה היין קצף, ונראה כאילו הכלי כבר מלא.[1620]

והלא דברים קל וחומר, יש ללמוד מזה בקל וחומר. **ומה משורה**, הכלי הקטן שמדתה **היא אחד משלושים** [**ושתה**] **בלוג**. **הקפידה עליו תורה** שלא ירתיח בה יין, למרות שמדת הקצף קטן כל כך [פחות ממאית הלוג]. **קל וחומר** לכלי מדות גדולים יותר, כגון, **הין**, או אפילו **חצי הין**, **ושלישית ההין**, **ורביעית ההין**.

[1617] כך פירש רש"י פירש כי הטמנת המשקולות במלח מכבידה על המשקל, ומדובר במשקלות הקונה. והתוספות הקשו עליו בבבא בתרא [דף פט:] שלפי זה לא מדובר כאן על המוכר כי אם על הלוקח, וזהו דוחק כי אינו מתפרש כאשר ב"לא ירתיח".

[1618] הוספת הרשב"ם בב"ב שם.

[1619] ופירוש אחר הביאו מרבינו חננאל, כי החילוק בין ימות החמה לימות הגשמים הוא לא ב"חבל המדידה" אלא בקרקע עצמה, כי בימות החמה הקרקע מתבקעת מיובש, וארוכה יותר מאשר בימות הגשמים, שאז היא מתכווצת. [רשב"ם ב"ב שם]

[1620] וחדשו התוספות בבבא בתרא, כי יש איסור "בעצם ההרתחה", גם אם בסוף לא מדד במצב של רתיחה, וכעיין מה שאמרה הגמרא בענין "לא יטמין משקלותיו". שאם לא כן, תקשה קושית הגמרא [הנ"ל] גם על "לא ירתיח", מדוע צריך פסוק, הלא "היינו גזל מעלייא"! אמנם ברמב"ם פרק ח' מהלכות גניבה הלכה ז' כתב וזה לשונו: "אין טומנין את המשקולות במלח כדי שיפחתו, ולא ירתיח במדת הלח בעת שמודד". מבואר במרב"ם כי איסור הרתחה חלה רק בשעת המדידה. ולהרמב"ם צריך למצוא יישוב אחר על קושית התוספות.

וקל וחומר בן בנו של קל וחומר, למדות גדולות ממש, כמו **לוג וחצי לוג ורביעית הלוג**, שודאי ההרתחה בהן אסורה.

אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא, מדוע ראתה התורה להזכיר "**יציאת מצרים**" בסוף פרשת **ריבית** [בויקרא פרק כה פסוק - לח]?

כמו כן, מדוע כתבה התורה ענין "**יציאת מצרים**" **בפרשת ציצית** [במדבר בפרק טו פסוק מא]?

וכמו כן מדוע כתבה התורה ענין "**יציאת מצרים**" בפרשת איסור **משקלות** [בויקרא פרק יט פסוק לה]?

ומפרש רבא: טעם הזכרת יציאת מצרים בשלשת המקומות האלו באה להעיד ולומר, שכך **אמר הקדוש ברוך הוא**:

אני הוא שהבחנתי במצריים בשעת מכת בכורות **בין טפה של בכור, לטפה שאינה של בכור**. בכל משפחה במצריים, מלבד הבן הגדול לאביו, הבחין הקב"ה מי עוד מהבנים היה "בכור" דרך זנות, דבר שעיני אדם לא יבחינו, והרגו.

כמו כן, **אני הוא שעתיד ליפרע** [לתבוע עונש] **ממי שתולה מעותיו בנכר**. אדם מישראל המשקר על מעות שלו, ואומר עליהם שהם של נכרי, ועל ידי שקר זה, **מלוה אותם לישראל בריבית** [1621], והקב"ה, המבחין ויודע כי הם שלו, עתיד לתבוע ממנו עונש על שהלווה את כספו בריבית, ועל שהכשיל והטעה את חבירו באיסור ריבית.

וזוהי גם הסיבה שנזכרה "יציאת מצרים" בפרשת משקולות, ללמדנו כי עתיד ה' להפרע **ממי שטומן** בסתר **משקלותיו במלח** בכדי להכביד על המשקל, ובכך לרמות את המוכר. אף שעיני בני אדם לא מבחינים ברמאותו, הקב"ה יודע ויעניש.

ולכן גם נזכרה יציאת מצרים ב"ציצית" ללמד: כי עתיד ה' להפרע **ממי שתולה** [קושר] חוט של ציצית בצבע הדומה לתכלת הנקרא "**קלא אילן**" **בבגדו**, ומשקר **ואומר** בלבבו

[1621] משמע מכאן, כי אילו היה האמת כדבריו שמעות אלו של הנכרי הם, מותר היה להלוות אותם בריבית, והוכיח מכאן התוספות כי מעות של נכרי שתחת ידיו של ישראל אם הם באחריות הנכרי [כלומר שאם יאנסו יפסיד הנכרי ולא הישראל] מותר לו להלוות אותם בריבית. כי נחשב שהגוי הוא המלוה ולא הישראל. ויש מי שגורס בגמרא אחרת, "תולה מעותיו ביד כותי" כלומר אדם מישראל שמפקיד מעותיו לגוי, והגוי לא מקבל עליו "אחריות" אלא הם באחריות הישראל המפקיד, שמדין תורה אסור ללוות מעות אלו מן הגוי בריבית, היות והמעות הם של הישראל עצמו, נחשב הוא המלוה את המעות על ידי שליחו הגוי. ועל זה אמר הקב"ה כי עתיד להפרע ממי שמפקיד מעותיו אצל גוי, ונראה לאחרים כאילו הם של הגוי, והאמת היא כי הגוי מלוה אותם עבור המפקיד בריבית. ויש ראשונים שפירשו "תולה מעותיו ביד נכרי" במקרה והלוה ביקש מהישראל שישיג לו הלואה מן הגוי בריבית, ואמר לו אותו ישראל כי אכן השיג לו מהגוי, וכלפי שמיא גליא כי שקר הוא אלא הלוה לו משלו ועבר על איסור ריבית. ולפירושים אלו אין כל ראיה מן הסוגיא מה הדין בכסף של עכו"ם הנמצא אצל ישראל באחריותו הגוי.

כי **תכלת הוא** - כביכול לקיים מה שאמרה התורה "על פתיל תכלת". והקב"ה הבוחן לבבות עתיד להפרע ממנו על הקשירה עצמה, גם אם בסוף לא לבש את הבגד [1622].

רבינא איקלע [נזדמן לו לבוא] **לסורא דפרת** לעיר "סורא" הסמוכה לנהר פרת, ופגש שם את רב חנינא,

אמר ליה רב חנינא מסורא דפרת לרבינא, כך שאל אותו:

יציאת מצרים, **דכתב רחמנא גבי שרצים**, לאחר דיני השרצים הטמאים שבסוף פרשת שמיני נאמר, "כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים" - **למה לי** מה ענין יציאת מצרים לשם?

אמר ליה רבינא לרב חנינא מסורא: הזכרת יציאת מצרים שם באה לומר לך,

אמר הקדוש ברוך הוא: **אני הוא** זה **שהבחנתי** בשעת מכת בכורות **בין טפה של בכור** להורגו, **לבין טפה שאינה של בכור** שלא להורגו, ולא רק הגדול שבבית מת, אלא המית הקב"ה גם את הבכורים דרך זנות, דבר שעיין אדם לא יודעת להבחין.

כמו כן **אני עתיד ליפרע**, לתבוע עונש, **ממי שמערב קרבי** [מעיים של] **דגים טמאין** שהם זולים, **ביחד** עם **קרבי** [מעיים של] **דגים טהורין** היקרים, ובתערובת שקר זו הוא **מוכרן לישראל**. נמצא שמכשילן על ידי זה באיסור, עתיד הקב"ה היודע מחשבות להפרע ממנו.

אמר ליה רב חנינא דפרת לרבינא, **אנא**, לא התכוונתי בשאלתי מדוע נזכרה יציאת מצרים באיסור שרצים כלל. אלא על מה ששינתה התורה בלשון "**המעלה**" [אני ה' "המעלה אתכם"] - **קא קשיא לי!**

ותוכן הקושיא היא: **מאי שנא הכא**, "**המעלה**", **דכתב רחמנא**? במה נתייחדה פרשת שרצים שנקטה בה התורה בלשון "המעלה" אתכם, ולא "המוציא" אתכם כמו שנאמר בשאר מקומות.

אמר ליה רבינא: מה שנאמר שם לשון "המעלה" הוא **לכדתניא דבי רבי ישמעאל**.

[1622] כך הכריחו התוספות, כי נענש כבר משעת תלייה, דאם לא כן, לא מובן מה צריך "הבחנה" מיוחדת כלפי רמאות שעושה אדם עם עצמו. הלא כשתולה "קלא אילן" הרי עובר על מצוות ציצית, והלא בכל המצוות יכול אדם לרמות את עצמו שקיים אותם, ובודאי שיענש? לכן פירשו התוספות כי נענש על עצם המחשבה הפסולה שחשב בשעת התליה, להחליף תכלת בקלא אילן. וברא"ש כאן פירש פירוש אחר [וכך משמע קצת מרש"י] - כי התורה מדברת על אדם המוכר טליטות וקושר בהם "קלא אילן" במקום תכלת, ומוכר הטלית עם "קלא אילן" במחיר של תכלת שהיא יקרה יותר, נמצא איפוא, כי לא רק שאונה את הקונה במכירה, הרי שגם הכשיל אותו בביטול מצות ציצית. [ועיין עוד בפלפולא חריפתא].

דתנא דבי רבי ישמעאל: אמר הקדוש ברוך, הוא אילמלא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל דבר זה, שאין מטמאין עצמם באכילת שרצים, דיי. שוה היה להעלותן בשביל מעלה זו בלבד. וזהו לשון המעלה אתכם מלשון "עילוי" וגדולה.

אמר ליה [רב חנינא]: **ומי נפיש אגרייהו**? האם כל כך גדול שכרו של הפורש מאכילת שרצים **טפי** [יותר] משכרו של הפורש מאיסורי **רבית, ומשכר** הלובש **ציצית** והנזהר **ממשקלות**, עד שתאמר כי רק למעלת הפורש משרצים בלבד היתה שוה יציאת מצרים, ואילו למצוות ריבית ומשקולות לא היו שוה להוציא את ישראל ממצרים !?

אמר ליה [רבינא]: **אף על גב דלא נפיש אגרייהו**, אמנם לא מצינו כי גדול יותר השכר של הנמנע מאכילת שרצים, מכל מקום, **טפי מאיסי למכלינהו**. אכילתם של שרצים מאוסה היא בעיני ה' יותר מאשר ריבית ומשקולות,

ולכן, בני ישראל, הנטהרים מאכילת השרצים, גדולה היא מעלתן, ולמעלה זו בלבד כדאית היתה יציאתם ממצרים:

שנינו במשנה: **ואיזהו "תרבית"? המרבה בפירות, כיצד, לקח הימנו חיטין בדינר זהב וכו**'

ומשמע מלשון המשנה כי רק "המרבה בפירות" מוגדר כ"תרבית", ואילו מה ששנינו קודם - לא.

ותמהינן: **אטו כל הני דאמרינן עד השתא**, וכי מה ששנינו ברישא של המשנה, איזהו נשך המלוה סלע בחמשה דינרים, וכן סאתיים בשלש סאין - **לאו ריבית הוא**?

אמר רבי אבהו: וודאי, כי גם דין הרישא בכלל ריבית הוא, אלא שחלוקת המשנה כך היא:

עד כאן דיבר התנא על ריבית **של תורה, מכאן ואילך** מפיסקת "איזהו תרבית" ואילך, מדבר התנא רק על ריבית **של דבריהם** [האסורה רק מדרבנן].

וכן אמר רבא בפירוש דברי המשנה:

עד כאן - כלומר ברישא "איזהו נשך" מדבר התנא על ריבית **של תורה**,

מכאן ואילך - "איזהו תרבית" מדבר התנא על ריבית **של דבריהם**.

מוסיף רבא לחדד את חלוקת המשנה על פי הפסוק באיוב [פרק כז פסוק יז].

הפסוק שם מדבר שם על דרכי הרשע. ואומר - "יכין [הרשע], וצדיק ילבש וכסף נקי יחלוק".

ופירשו חכמים בתוספתא כי זה המקרא מדבר על "מלוה בריבית",

וזהו פירוש הכתוב, הרשע שלקח ריבית, הרי הוא חייב להשיב את הריבית ללוה. אך בנו היורש אותו "ילבש צדיק" כלומר לו מותר ליהנות מן הריבית ואיננו חייב להחזיר ללוה.

ועל דרך זה מתפרש החילוק שבין הרישא לסיפא:
עד כאן כלומר עד "איזהו תרבית" - דיבר התנא על ריבית דאורייתא - ומתקיים בו "**יכין רשע וילבש צדיק**" כלומר, אין בניו חייבים להחזיר את הריבית!
ומיד תמהה הגמרא: **עד כאן, ותו לא**? וכי הפטור של היורשים להחזיר את הריבית נאמר רק על ריבית דאורייתא, ולא על ריבית דרבנן?
אדרבה הלא איסור דרבנן קל יותר, וכל שכן שבו לא יהיו הבנים חייבים להחזיר את הריבית?!
אלא בהכרח כוונת רבא היא: "**אפילו**" **עד כאן** - כלומר אפילו בריבית של תורה החמורה, גם בה - חלוק דין המלוה מבניו בכך, שהמלוה עצמו חייב בהשבת הריבית, ואילו היורשים פטורים מלהשיב את הריבית. וכדברי הפסוק "**יכין רשע וילבש צדיק**".
אך כל זה "עד כאן", כלומר בריבית מן התורה.
אך מכאן ואילך - כלומר באבק ריבית - אפילו הרשע עצמו "ילבש" את הריבית ואינו חייב בהשבה כלל, כמו שיבואר בהמשך הסוגיא [1623].
מביאה הגמרא ביאור נוסף על לשון התנא "ואיזהו תרבית" ותמהנו הרי עד עכשיו גם דיברנו על ריבית.
ומתרצינן: **עד כאן** - דיברנו על **ריבית** "**קצוצה**" כגון המלוה סלע בחמשה דינרין, שקצץ המלוה עם הלוה משעת ההלוואה. אך **מכאן ואילך** - מדבר התנא על "**אבק ריבית**" כלומר ריבית שאינה קצוצה מראש, אלא נעשית ממילא דרך היוקר והזול, ולכל אבק ריבית קרא התנא ואיזהו "תרבית".
אמר רבי אלעזר: **ריבית קצוצה** האסורה מן התורה, אם גבאה המלוה באיסור, הרי היא **יוצאה בדיינים**. בית דין כופים את המלוה [בגופו] להשיב ללוה את תוספת הריבית שלקח ממנו.
אבל "**אבק ריבית**" האסורה רק מדרבנן, **אינה יוצאה בדיינין**.
זוהי דעת רבי אלעזר: **רבי יוחנן אמר**: **אפילו ריבית קצוצה** האסורה מן התורה, **נמי** [גם היא] **אינה יוצאה בדיינין** [1624].

[1623] כך הוסיפו הראב"ד והר"ן בשיטה מקובצת כאן.

[1624] נחלקו רבי אלעזר ורבי יוחנן אם ריבית דאורייתא יוצאת בדיינם או אינה יוצאה בדיינים. ויש להוסיף כמה נקודות. א. בגמרא תמורה דף ד: נחלקו רבא ואביי בענין כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד [כלומר כל איסור של פעולה - מן התורה] אביי אמר אי עביד מהני, ורבא אמר אי עביד לא מהני. היינו, לרבא, פעולה שאסרה התורה לא חלה, ולאביי היא חלה, אלא שעבר איסור בזה שפעל כך. ומצדדת הגמרא שם [בדף ו.] כי זהו ביאור מחלוקתם של רבי אלעזר ורבי יוחנן, שרבי אלעזר סובר אי עביד לא מהני, ועל כן מלוה שגובה ריבית, מאחר ואמרה התורה "אל תקח", אם לקח לא חל קנין הפרעון, ונמצא שהכסף שבידו עדיין של הלוה, ועל כן יוצאה בדיינים. ואילו רבי יוחנן סובר, אי עביד מהני, וקנה המלוה את הפרעון של הריבית, ולכן אין הוא חייב בהשבה. ואמנם דחתה הגמרא

ומחלוקת רבי אלעזר ורבי יוחנן מקורה בפסוקים כדלהלן:
אמר רבי יצחק, מאי טעמא דרבי יוחנן מנין לו כי ריבית קצוצה יוצאה בדיינים?
ומבאר: **דאמר קרא** ביחזקאל יח נאמר, "**בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה את כל התועבות האלה עשה**", שמענו מזה כי עונש הלוקח ריבית - **למיתה ניתן, ולא להשבון.**
רב אדא בר אהבה אמר, לרבי יוחנן יש מקור אף מן התורה:
אמר קרא בויקרא כה נאמר "**אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלוהיך**". ומדוייק מדברי הכתוב כי העובר על איסור ריבית, רק **למורא** [לפחד] מעונש הקב"ה בלבד הוא **ניתן, ולא להשבון**. מזה למד רבי יוחנן כי אין עונש ממון לעובר על איסור ריבית, כאשר לעובר על איסור גזל.

שם כי לא בזה נחלקו אלא בדרשת הפסוקים כאשר שיטת הסוגיא באיזהו נשך. אך מכל מקום עולה מהסוגיא שם, כי לרבא הסובר אי עביד לא מהני, קיימת סיבה נוספת להחזרת הריבית מאחר ולא קנה את הריבית הרי היא של הלוה עדיין, וגזל הוא ביד המלוה. ב. אך בפשטות מבואר לא כך, ממה שהביאה הגמרא לקמן כי מהפסוק של "וחי אחיך עמך" אנו פוטרים יורשי המלוה להחזיר את הריבית שלקח אביהם, הרי בהכרח שהריבית קנויה לגמרי לאביהן, שאם לא כן, איך יחזיקו ממון שאינו שלהם בידיהם. ואמנם הגמרא בתחילת פרק הגוזל ומאכיל בבא קמא, סברה כי הפטור של היורשים הוא משום שקנו את הריבית ביאוש ושינוי רשות. הרי שהריבית מוגדרת כגזל ממש, ושייך לקנות אותה ולהפטר מהשבתה, כל זה נכון לפי ההוה אמינא שם בגמרא, אך רבא עצמו דחה ודרש מ"וחי אחיך עמך" כי מעיקר הדין פטורים היתומים להחזיר ולא מצד דין יאוש ושינוי רשות. ויעוין במחנה אפרים ריבית סימן ב' ובאור שמח הלכות מלוה ולוה שהאריכו בזה: ג. להלכה קיימא לן כי ריבית קצוצה יוצאת בדיינים: והיינו שמוטל על המלוה להחזיר ריבית, והוסיף רש"י כי בית דין אף כופים את המלוה להחזיר. ואם בית דין יורדים לנכסי המלוה לגבות הריבית - נחלקו בו הראשונים: דעת הרשב"א הר"ן והנמוקי יוסף בסוגיא, כי אין שיעבוד נכסים על חיוב החזרת ריבית, ואין בית דין נזקקים לנכסיו כלל, היות ואין החיוב של ריבית כחוב ממוני כדוגמת הלואה גזילה או נזיקין, אלא בגדר מצוה בעלמא. ועל מצוה אין שיעבוד נכסים, והוכיחו דינם מהדין הנזכר [באות שקדמה] כי היתומים פטורים להחזיר את הריבית ללוה, ואילו היה שיעבוד נכסים, היה עליהם להחזיר את ריבית כדין כל מלוה הכתובה בתורה שגבייתו ממשועבדים. מזה הכריחו כי אין שיעבוד על הנכסים, כי אם חובת הגוף. אולם דעת החינוך מצוה שמג הביא דעת יש אומרים כי גבי ריבית קצוצה בית דין יורדים לנכסיו ומוציאים ממנו כדין הגזילות וחבלות. ולשיטה זו כתב המשנה למלך (פרק ד' ממלוה ולוה הלכה ג') כי פטור היתומים להחזיר את הריבית גזירת הכתוב היא! כלומר, אמנם חל שיעבוד בחיי האב לענין שבית דין ירדו לנכסיו אך הוא נפקע מיד עם מיתתו, מגזירת הכתוב. הקצות החושן סימן ר"צ נחלק על המשנה למלך, וביאר כי אף לדעת החינוך, לא נאמר שיעבוד נכסים בריבית, ומה שבית דין יורדים לנכסי האב בחייו, ומוציאים ממנו את הריבית, הוא מן הדין הידוע של "כופין על המצוות" וכבר יסדו הראשונים כי "עד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו" כלומר במצוה ממונית, ישנו אופן נוסף של כפיה לקיום המצוה, והוא על ידי כפית הממון וגבייתו עבור התובע! עיין באריכות בשיעורי רבי שמואל רוזובסקי על בבא בתרא סימן יא' שהאריך הרבה בענין שיעבוד נכסים עבור ריבית ושאר מצוות. ד. רש"י כתב בסוגיתנו כי ריבית שיוצאת בדיינים - היינו שבית דין כופים את המלוה לשלם אם יתבע אותו הלוה בחייו, דייק מזה הט"ז הלכות ריבית סימן קסא ס"ק ג כי בלי שיתבענו הלוה לא חל חיוב החזרת ריבית, ובהלכות שוחד סימן ע' כתב השולחן ערוך כי חיוב החזרת שוחד היא דוקא אם תבע הבעל דין. ועיין בט"ז שם שדימה הדבר למה שכתב רש"י אצלנו בריבית ובטעם הדבר כתב הט"ז כי מאחר וריבית [וכן שוחד] ניתנים ברצון, אין החיוב מוחלט אלא אם כן יתבע הלוה או הבעל דין והדברים טעונים ביאור. ויש שפירשו אחרת, שכל זמן שאינו תובע הרי זה כמחילה על הריבית. ועיין עוד בביאור הגר"א סימן ע' שדייק דברי רש"י כי הלשון "יוצאת" בדיינים משמעו על ידי תביעה ולא חיוב מצד עצמו. ד. נחלקו הראשונים בדעת רבי יוחנן אם יש חיוב על כל פנים לצאת ידי שמים ולהחזיר, דעת התוספות בסוגיתנו כי אין חיוב אף לצאת ידי שמים, אך דעת כמה ראשונים שאם בא לצאת ידי שמים חייב להחזיר, אותה מחלוקת קיימת גם לגבי אבק ריבית שגם לדידן אינה יוצאת בדיינים אם בא לצרת ידי שמים חייב או לא, ולהלכה נפסק כי חייב לצאת ידי שמים.

רבי יצחק דייק לעיל את הפסוק ביחזקאל [פרק יח] כדעת רבי יוחנן שריבית קצוצה יוצאה בדיינים.

רבא אמר: כי גם בלי הדיוק של "וחי לא יחיה" **מגופיה דקרא** מהמשך הפסוק עצמו **שמיע ליה**, למד רבי יוחנן דינו, שנאמר בהמשך הפסוק "**מות יומת דמיו בו יהיה**". והנה לשון "דמיו בו" אמור על "שופך דם" שהזכיר הנביא יחזקאל קודם לכן בפסוק י' הרי ש**הוקשו מלוי ריבית** שגורמים בידם עניות לחבריהם ולמותם ברעב - **לשופכי דמים** [לרוצחים ממש],

מה שופכי דמים לא נתנו להשבון, אין להם אפשרות תקנה בהשבת המצב לקדמותו.

אף מלוי בריבית לא ניתנו להשבון, ולא נאמר להם חיוב השבה כאשר בגזל.

אמר רב נחמן בר יצחק: **מאי טעמא דרבי אלעזר** הסובר "ריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים?

ומפרש מקורו ממה **דאמר קרא** [ויקרא כה]: את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית וכו',

דף סב.

"**וחי אחיך עמך**",

ופירש רבי אלעזר: **אהדר ליה**, אם לקחת ממנו ריבית, החזר לאחיך הלוה את הריבית, **כי היכי דניחי בהדך**. בכדי שיוכל לחיות עמך.

ומקשה הגמרא: **ורבי יוחנן**, הסובר ש"ריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים", **האי** "**וחי אחיך עמך**", **מאי עביד ליה**? - למה נדרש הפסוק?

ומתרצת הגמרא: **מבעי ליה** הפסוק נצרך, **לכדתניא** - למה ששנינו:

שנים שהיו מהלכין בדרך במדבר, או בכל מקום אחר שאין בו מים,

וביד אחד מהן היה **קיתון** [כד] **של מים**. והמים שבכד היו שייכים לו. ובכד לא היה מספיק מים להחיות את שניהם עד שיגיעו למקום שיש שם מים.

באופן, ש**אם שותין שניהם** כל אחד מחצית הכד, הרי הם **מתים** לאחר זמן, כי לא יספיק להם המים עד שיגיעו לישוב.

ואם שותה אחד מהן את הכד כולו, **מגיע** הוא לבדו **לישוב**, אך חבירו בוודאי ימות. מה יעשו?

דרש בן פטורא: **מוטב שישתו שניהם**, יתחלקו במים בשווה לצורך חיי שעה, **וימותו** לאחר זמן. **ואל יראה אחד במיתתו של חבירו**, על ידי שישתה רק הוא והשני ימות בצמא [1625].

[1625] בסברתו של בן פטורא, כתב מרן החזון איש [ליקוטים סימן כ] "דכיון דיש חיי שעה לשניהם דאם ישתו שניהם יחיו לפי שעה: אם כן אין חיי עולם שלו דוחה חיי שעה של חבירו". והוסיף שם להקשות על סברת בן

עד שבא רבי עקיבא ולימד דין חדש, הכתוב אומר "**וחי אחיך עמך**", הוי אומר, **חייך קודמים לחיי חבריך**, ללמדינו כי כל החיוב להחיות את אחיך היינו דוקא "עמך", כשגם אתה תוכל לחיות איתו, אבל במקום שחיי אחיך הוא במקום חייך, חייך קודמים.

ועל כן, בשנים שהולכים בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים, פוסק רבי עקיבא, שישתה בעל הקיתון את המים, ואינו חייב להחיות את חבירו, במקום שהוא עצמו ימות על ידי כך[1626].

חוזרת הגמרא למחלוקת רבי אלעזר ורבי יוחנן, אם ריבית קצוצה יוצאה בדיינים או אינה יוצאה בדיינים.

ומקשינן על רבי יוחנן הסובר כי אין חיוב להחזיר ריבית

מיתיבי: שנינו בברייתא בבא קמא, יורשים **שהניח להם אביהם** בירושה **מעות של ריבית** שגבה באיסור מן הלוה. **אף על פי שיודעים שהם של ריבית, אינם חייבים להחזירן** ללוה,

---

פטורא, ממה ששנינו במסכת עבודה זרה [כז ב], שעדיף לסכן את מי שיכול לחיות רק "חיי שעה" עבור מי שיכול לחיות חיי עולם, ואם כן מדוע לא נאמר כמו כן כאן, כי עדיף שישתה בעל המים את מימיו לצורך חיי עולם, מאשר שישתו שניהם לצורך חיי שעה? ומתרץ החזו"א כי אין מקרה זה דומה לשם, כי שם מדובר כשאחד מהם יכול לחיות רק חיי שעה, והשני באפשרותו לחיות חיי עולם, לכן ישנה עדיפות לחייו על חיי חבירו, אך "בקיתון של מים" אין לאחד מהם עדיפות על השני, היות ולכל אחד מהם אפשרות לחיות חיי עולם על ידי שישתה את המים, ועל אף שהקיתון שייך לאחד מהם, אין זו סיבה להעדיף את חייו מחיי חבירו.

[1626] סברת רבי עקיבא היא דמשום הכלל של חייך קודמים, הרי הוא נפטר מהצלת חיי שעה של חבירו. לשון החזון איש שם. ומוסיף החזון איש נקודה מחודשת כי לאחר שנפסק הדין של "חייך קודמים", אין השני רשאי לגזול את המים ולהציל את עצמו בהם, כאשר למדנו בבא קמא כי מותר לאדם להציל את עצמו בממון חבירו, כי היות והוכרע הדין שהמים עומדים לבעליהם מדין חייך קודמים, נחשבת גזילת המים לא רק גזילת ממון אלא כגזילת הנפש של חבירו. ובפשטות חידוש יש כאן, כי הלא מה שמותר להציל עצמו בממון חבירו מבואר הוא כי אין דבר העומד בפני פקוח נפש, והלא גזילת המים גם אם נחשבת "גזילת נפש" מכל מקום אין היא נחשבת עבירת רציחה [ודאי לא רציחה בידיים] ומדוע יהיה אסור לו לגזול ממונו. ויש להרהר בדבר. ב. ויש לדון אם יש לאדם מים ולפניו עומדים שני צמאים מה יעשה האם יתן לאחד הכל ויחיה חיי עולם או יחלק לשניהם ויחיו חיי שעה? וחידש בזה החזון איש שם כי גם נידון זה תלוי במחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא. ולרבי עקיבא מוטל על בעל המים לתת לאחד משניהם הכל כדי להחיות אותו "חיי עולם". אף על פי שאין כאן נדון של "חייך קודמים" [ועיין בגליונות החזו"א על רבנו חיים הלוי בהלכות יסודי התורה שסתר משנתו בדין זה]. ג. ובחידושי רבינו חיים הלוי בהלכות יסודי התורה הוכיח מכאן למה שנסתפק שם אם הדין של יהרג ואל יעבור שנאמר ברציחה נאמר גם על רציחה ב"שב ואל תעשה" או רק על רציחה בידיים, ובסוגיתנו מבואר כי אלמלא הפסוק של וחי אחיך עמך היה חיוב על בעל הקיתון למות למען הצלת חבירו, אף שגם אילו לא יציל הרי איננו רוצח אותו בידיים כי אם על ידי "שב ואל תעשה". וראה בחידושי החתם סופר כאן שתמה מאד בתמיהה זו, איך יש חיוב הצלה ממיתה שבשב ואל תעשה? עיין מה שכתב. אולם דחה החזון איש קושיא זו בגליונות על חי' רבינו חיים כי לא עלה על דעת בן פטורא כי יצטרך בעל המים לתת את המים כולם עבור חבירו, כדי להציל חייו. אלא אמר כי אם יכולים שניהם לחיות חיי שעה, אין זה נחשב שמוסר חייו עבור חבירו. ולא נאמר כאן כלל של חייך קודמים [אבל רבי עקיבא סבר, שכלפי מחר יש כאן חייך קודמים], אך לא היה צד לחייב את האחד למות עבור הצלת חבירו.

סבורה היתה הגמרא, כי הסיבה שפטורים היורשים להחזיר הוא משום שכל המקור לחייב את המלוה להחזיר ללוה את הריבית הוא מ"וחי אחיך עמך", ומלשון הכתוב משמע שדוקא למלוה הזהירה התורה ולא ליורשיו.

ודייקינן מהברייתא: דוקא את היורשים פטר התנא להחזיר את הריבית, **הא אביהן, חייב להחזיר**, כי אם גם אביהם לא חייב להחזיר את הריבית, כדעת רבי יוחנן, היה לו לתנא לכתוב שהאב עצמו פטור, וכל שכן היורשים?

ומתרצינן: **בדין הוא דאבוהון נמי לא מחייב להחזיר**, כדעת רבי יוחנן, ומה ששאלת אם כן מדוע כתב התנא את הפטור רק על היתומים?

אתרץ לך: **איידי דקא בעי למתני בסיפא** "**הניח להם אביהם** המלוה בירושה לבניו **פרה וטלית** שלקח מן הלוה עבור הריבית שנתחייב לו,

או **כל דבר המסויים** שניכר ממנו שעל ידי ריבית הגיע לאביהם,

חייבין היורשים **להחזיר** את החפצים הללו ללוה, **מפני כבוד אביהן**", שלא יוציאו עליו לעז שהלוה בריבית, והלא חייבים הבנים לכבד את אביהם בחייו ובמותו.

ומאחר ודין הסיפא נאמר רק על היורשים מהלכות כבוד אב ואם, משום כך, **תני**, העמיד התנא דברייתא **נמי** [גם] את **הרישא** "הניח להם אביהן מעות של ריבית אין חייבים להחזיר", **בדידהו**, ביורשים.

ובעיקר הדין של פרה וטלית מקשינן:

והני - כלומר, בניו של המלוה בריבית, **מפני** "**כבוד אביהן**" **מי מיחייבי**? וכי יש מקום לחייבם במצוות כיבוד אב?

קרי כאן, הלא מן הראוי לדרוש עליו מה שדרשנו במקום אחר על הפסוק **ונשיא ב**"**עמך**" **לא תאור**, שמדובר דוקא **בנשיא** שהוא בכלל "**עושה מעשה עמך**". כי דוקא אותו אסרה התורה לקלל, יצא מי שאינו מקיים תורה ומצוות שאינו בכלל עושה מעשה עמך - ומותר לקללו. וכמו כן נדרוש כך לענין כבוד אב ואם!?

ומתרצינן: **כדאמר** כאשר העמיד **רב פנחס משמיה דרבא** במסכת חגיגה על ברייתא אחרת, שמדובר **בשעשה תשובה**, **הכא נמי** נתרץ גם אנחנו את הברייתא לענין ריבית, כי מדובר **בשעשה** אביהן **תשובה**, וחזר להיות בכלל "עושה מעשה עמך". ושוב מוטל על היתומים לכבדו ולהחזיר את הריבית.

והדרינן ומקשינן: **אי בשעשה תשובה**, **מאי בעי גביה**!? הרי חלק ממעשה התשובה הוא לתקן את אשר עיוות, ואם כן ודאי שהחזיר את הריבית, ומדוע הוא מוטל על היורשים.

ומוקמינן לה: כגון **שלא הספיק להחזיר** את הריבית ולהשלים את התשובה **עד שמת**.

מביאה הגמרא קושיא נוספת על רבי יוחנן מברייתא:
מיתיבי: נאמר בברייתא "**הגזלנין ומלוי ריבית אף על פי שגבו מחזירין**":
ואם נפרש "**גזלנים**" שנאמר בברייתא, גזלנים ממש כפשוטו, **יש** לתמוה, **מאי "אף על פי שגבו" איכא**? מה שייך כלפי גזלנים ענין של "גביה", וכי יש חוץ מהגזילה עצמה, שלב נוסף של גבית הגזילה שתפטור אותו מלהחזיר?
והרי ממה נפשך, **אי גזול**, **גזול!** אם כבר גזלו את החפץ, הרי החפץ גזול מן הבעלים - ונתחייב ב"והשיב את הגזילה אשר גזל".
ואי לא גזול, אם עדין לא גזלו, מדוע אם כן "**גזלנין**" **קרית להו**?! הרי עדיין לא גזלו כלום, ואת מה יחזירו?
אלא אימא, מוכרחים אנו לפרש את הברייתא בהמשך אחד, ודיבר התנא רק על מלווי בריבית המכונים "גזלנים".
וכך מתפרשים דבריו: ה"**גזלנין - מאי נינהו** [הלא הם] **המלוים בריבית**" - **אף על פי שגבו מחזירין!**
על כל פנים מבואר בברייתא, כי המלווים בריבית שגבו את החוב, חייבים להחזיר ללוה. וקושיא היא על רבי יוחנן, הסובר שריבית קצוצה אינה יוצאת בדיינים?
ומפרקינן: מחלוקתם של רבי יוחנן ורבי אלעזר, מחלוקת **תנאים היא**, ורבי יוחנן יסבור כמו התנא הפוטר מהשבת הריבית, ואילו הברייתא לעיל הולכת בשיטת רבי נחמיה המחייב להחזיר את הריבית.
דת ניא:
מבואר בסוף הפרק. כי באיסור ריבית עוברים - המלוה, הלוה, הערב, והעדים שבשטר. המלוה עובר [בין השאר] גם על איסור לא תשימון עליו נשך - על "הקציצה", וגם על אל תיקח ממנו נשך - על "הלקיחה". ואילו הלוה עובר רק על איסור לא תשיך לאחיך [ועל לפני עור לא תתן מכשול].
הערב והעדים עוברים רק על איסור של לא תשימון עליו נשך. ולענין אם יש על המלוה והערב עונש מלקות, נחלקו בו לפנינו תנא קמא ורבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב:
תנא קמא, מחייב את המלוה והערב בעונש מלקות.
ורבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב בין מהלאו עצמו, בין מעונש מלקות. **מפני שיש בהן קום עשה** משום שמוטל עליהם עשיית דבר מה לתיקון העוול שפעלו. והכלל הלא ידוע, כי לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו, לכן המלוה והערב פטורין ממלקות.

ודייקינן: מהו ה"קום עשה" המוטל על המלוה והערב לאחר שגבו את הריבית שמטעם זה פטרו אותם רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב ממלקות?

לאו - לכאורה, אין זה אלא **משום דאמרינן להו**, "**קומו אהדורו**" - החזירו את הריבית שלקחתם כמצות התורה "וחי אחיך עמך", וסברו רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב דריבית קצוצה יוצאת בדיינים, ולכן החשיבוה כ"לאו הניתק לעשה" שאין לוקין עליו.

מכלל, יוצא איפוא לפי הנחה זו, **דתנא קמא** החולק על רבי נחמיה, ומחייב גם את המלוה והערב במלקות, **סבר** כי המלוה והערב, **לאו בני אהדורי נינהו**. אינם חייבים להחזיר ריבית וכדעת רבי יוחנן, וממילא אין האיסור של ריבית ניתק לעשה ועל כן לוקים עליו.

הרי לנו הכרח כי נחלקו התנאים במחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יוחנן?

ודחינן: **לא**, לעולם ניתן לומר כי אם כבר גבה המלוה את הריבית, הרי הוא לוקה על הלאו של "אל תקח ממנו נשך" לכולי עלמא, משום שאין לו חיוב בקום ועשה להחזיר את הריבית, וממילא גם אין זה "לאו הניתק לעשה",

ומה ששאלת **מאי** [מה] כוונת רבי נחמיה ורבי אליעזר לפטור משום שישנו ב"**קום ועשה**"?! אפרש לך באופן אחר,

רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב דיברו כשעדיין לא גבה המלוה את הריבית, ולא דנו על הלאו של "לא תקח", כי אם על הלאו של "לא תשימון", האוסר את עצם הקציצה של הריבית, אולם איסור זה תלוי ועומד אם יגבו בסוף את הריבית או לא.

ועל כן במלוה בשטר, כל זמן שלא גבו עם השטר, מוטל על המלוה "בקום עשה" לתקן את האיסור, **ולקרוע שטרא** [לקרוע את השטר] כדי למנוע אפשרות של גביה.

ומסיבה זו החשיבוהו רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב כלאו הניתק לעשה, ופטרום ממלקות.

ומקשינן על אוקימתא זו: **מאי קסבר** רבי נחמיה?

אי קסבר אם הוא סובר, כי "**שטר העומד ליגבות כגבוי דמי**", פירוש: מלוה שיש בידו שטר חוב, נחשבים קרקעותיו של הלוה המשועבדים על ידי השטר, כאילו הם כבר גבויים ומוחזקים בידו של המלוה, עוד לפני שיגבה אותם בפועל.

אם כן בשטר שיש בו ריבית כמו כן, נחשבת הריבית גם היא כאילו כבר גבויה, אם כן מה תועיל קריעת השטר לתיקון האיסור,

והא כבר **עבדו** המלוה והערב **איסורייהו** מיד עם קבלת השטר מן הלוה. ומדוע איסור

הריבית נחשב כ"לאו הניתק לעשה" [1627]?

ואי סובר רבי נחמיה כי שטר העשוי להגבות - **לאו כגבוי דמי**, אם כן פשוט וברור הוא שאין ללקות על לאו של לא תשימון כלל, מאחר וכל זמן שלא גבו את הריבית לא נעשה איסור כלל, ואם כן במה נחלק עליהם תנא קמא ומחייב את המלוה מלקות? **הא לא עביד** המלוה **ולא כלום**?

ומתרצינן: **לעולם קסבר שטר העומד ליגבות לאו כגבוי דמי**. ועל מה ששאלת אם כן מה טעם תנא קמא המחייב את המלוה מלקות, על איזה איסור עבר קודם הגבייה?

הא קא משמע לן תנא קמא, **דשומא מילתא היא**. כלומר, איסור לא תשימון עוברים כבר משעת כתיבת הריבית בשטר, על עצם ה"שימה" של הריבית. ואיסור זה לא ניתן לתיקון בקריעת השטר, על כן לוקים עליו.

הכי נמי מסתברא: מביאה הגמרא ראיה לסברת תנא קמא, כי איסור לא תשימון היא על עצם "יצירת הריבית" [כלומר משעת הלוואה וכתיבת השטר] ואיננה תלויה בגביית הריבית.

דתנן - במשנה שבסוף הפרק, "**ואלו עוברין בלא תעשה**: **המלוה והלוה**, **הערב והע ד ים**" וצריך להבין: **בשלמא כולהו**, המלוה, הלוה והערב, **עבוד מעשה** - יש להם שייכות למעשה גביית הריבית. ולכן הם עוברים באיסורי ריבית.

- המלוה גובה מן הלוה, עובר ב"אל תקח" וב"לא תתן".

- הלוה נותן ביד המלוה, עובר ב"לא תשיך"

- הערב פורע למלוה את הריבית, וגובה שוב מן הלוה ריבית גם הוא שייך למעשה הגבייה. ואיסורו כאיסור המלוה והלוה [1628].

[1627] ואמנם אילו היה רבי נחמיה סובר כי ריבית קצוצה יוצאת בדיינים, וחייבים להחזיר את הריבית, נכון היה לומר כי חייב המלוה לקרוע את השטר, מאחר ועל ידי זה מפקיע את ה"כגבוי דמי" של השטר ונחשב כאילו מחזיר את הריבית. אך מאחר ונוקטים אנו עתה בשיטת רבי נחמיה כי סובר הוא "ריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים", אילו היה סובר כי שטר העומד לגבות כגבוי דמי, אין זה לאו הניתק לעשה, כי אין קריעת השטר מבטלת את האיסור מעיקרו, מאחר וכבר גבוי הוא. תוספת זו עולה מפירוש רש"י [ד"ה עבדו איסורייהו] בקיצור נמרץ. ויוצא מזה חידוש לדינא, למאן דאמר ריבית קצוצה יוצאה בדיינים אם ננקוט "שטר העשוי ליגבות כגבוי דמי" הרי מוטל על המלוה לקרוע את השטר ועל ידי זה כביכול ל"החזיר" את הריבית. אולם מדברי התוספות בסוגיתנו נראה להדיא כי חולקים על חידוש זה של רש"י, ולדעתם אין קריעת השטר נחשבת - תיקון או השבת הריבית.

[1628] בגדר איסורי "ערב" בריבית: בסוף הפרק מבואר כי עובר הערב באיסור של לא תשימון עליו נשך, מאחר והוא גורם להלוואה בריבית, אך כאן בסוגיא מבואר פן נוסף באיסור ריבית של הערב, היינו שישנה אפשרות שיעבור הערב איסור על עצם הגביה של הריבית, ומבואר ששייך אצלו הדין של רבי נחמיה "שכן ישנו בקום עשה" על ידי החזרת הריבית [או קריעת השטר] ויהיה פטור ממלקות. הרי ששייך אצלו איסור לקיחה של ריבית. ומפרשים רש"י ותוספות כי מדובר כאן בערב שפרע את החוב עם הריבית עבור הלוה, שבזה נהפך הערב להיות כאילו הוא הלוה מן הראשון, וממילא כשפורע ריבית עובר על איסור כמו לוה הפורע. והוא הדין כשחוזר וגובה מן הלוה את מה שפרע עבורו. גביתו היא משום שנעשה הערב למפרע כאילו הוא המלוה שלו, [שהרי בגלל התערבותו הלוו לו] וממילא אם גובה מן הלוה ריבית עובר באיסור של אל תקח ממנו וכו' כמו המלוה עצמו

אלא עדים, מאי עבוד? במה הם שייכים ללקיחת הריבית ומדוע אסורים באיסור "לא תשימון"? והרי לרבי נחמיה גם איסור לא תשימון עליו נשך מותנה בגביית החוב, ומה לעדים ולגביית החוב!? **אלא לאו שמע מינה, דשומא מילתא היא**, מוכח מכאן כי איסור לא תשימון עוברים העדים כבר משעת עשיית השטר! אם כן הוא הדין יש לנו לומר כלפי המלוה והערב כי עוברים על לא תשימון מיד עם קציצת הריבית כדעת תנא קמא.

ומסקינן: **שמע מינה**. אכן ראיה נכונה היא [1629].

אמר רב ספרא, אם תרצה לדעת איזו ריבית יוצאת בדיינים ואיזו ריבית אינה יוצאת בדיינים, נקוט האי כללא בידך:

כל ריבית **שאילו בדיניהם** של אומות העולם היא חלה מבחינה חוקית, והם **מוציאים מן הלוה למלוה** את הריבית. והיינו ריבית קצוצה ביניהם.

ריבית זו **בדיננו**, אם כבר גבאה המלוה באיסור, **מחזירין ממלוה ללוה**. כלומר, היא יוצאה בדיינים.

וכל "ריבית" **שאילו בדיניהם אין מוציאין מלוה למלוה, בדיננו אין מחזירין ממלוה ללוה**.

אמר ליה אביי לרב יוסף, וכללא הוא?

והרי הלוואת **סאה** פירות **בסאה, דבדיניהם** של אומות העולם חלה ההתחייבות להחזיר סאה פירות, **ומוציאין מן הלוה למלוה** אף אם נתייקרו בין ההלואה לפרעון.

ובכל זאת **בדיננו** ריבית סאה בסאה מאחר והיא אסורה רק מדרבנן הדין הוא **שאין מחזירין ממלוה ללוה** כדין אבק ריבית שאינה יוצאת בדיינים?

אמר ליה רב יוסף לאביי: אין דוגמת סאה בסאה מהוה סתירה להכלל של רב ספרא, כי מה שהעכו"ם גובים ריבית סאה בסאה אין זה בתורת "ריבית". אלא **אינהו** העכו"ם מחשיבים את הלוואת סאה כאילו **בתורת פקדון אתא לידיה** של הלוה, וצריך להחזיר את הסאה כמות שהיא בין הוקרה בין הוזלה.

להלן מקשה רבינא על הכלל של רב ספרא מדין "משכנתא בלא נכייתא":

וחידוש גדול למדנו כאן. ואולם כתב בחידושי הריטב"א [וכן כתב הרמב"ן בתשובה הביאו הרעק"א כאן בחידושיו] כי כל זה דוקא ב"ערב קבלן" כי על ידי התערבותו לשלם את החוב, נחשב הוא כלוה ממש, שהרי דין ערב קבלן הוא שהמלוה יכול לגבות ממנו ישירות, עוד קודם שיתבע מן הלוה. אבל בערב סתם אין הדבר כן, ולכן מה שגובה אחר כך מן הלוה הוא כדין כל אדם זר שפורע חובו של חבירו שחייב הלוה לשלם לו במקרים מסויימים, [כמבואר בהכונס דף נח] ולכן לענין ריבית, עובר הוא רק על איסור של לא תשימון בלבד, כדין העדים, שעוברים רק באיסור לא תשימון.

[1629] ויעוין בחידושי הריטב"א החדשים, שכתב לחלק בין העדים - לבין המלוה והערב, כדי ליישב את שיטת רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב מקושית הגמרא.

דין משכנתא בלא נכייתא, כך הוא: המלוה מעות ללוה בתנאי שיעמיד לו הלוה לתקופת ההלוואה כרם לאכילת פירות, ובאופן שאין אכילת הפירות פורעת חלק מסכום ההלוואה, אלא ניתנת חוץ מסכום ההלוואה. מדאורייתא דבר זה מותר, מאחר ואין זכות אכילת הפירות בטוחה, כי שמא תלקה הכרם ולא תצמיח בתקופה זו פירות כלל. אך חכמים אסרוהו משום "אבק ריבית". והרי למדנו כי אבק ריבית אינה יוצאה בדיינים.

אמר ליה רבינא לרב אשי: **והרי** "**משכנתא בלא נכייתא**", **דבדיניהם** של אומות העולם - אם אכל הלוה פירות כרמו במקום לתיתם למלוה, כמו הנוהג של "משכנתא בלא נכייתא", **מוציאין מלוה למלוה** את דמי הפירות שאכל.

אם כן לפי הכלל של רב ספרא מן הדין היה שבדיננו אם אכל המלוה באיסור, נוציא ריבית זו בדיינים,

דף סב:

והאמת היא לא כך, אלא **בדינינו**, מאחר ומשכנתא בלא נכייתא הוא רק בגדר "אבק ריבית", **אין מחזירין ממלוה ללוה**!? והרי זו סתירה לכללו של רב ספרא?

אמר ליה רב אשי לרבינא: אין ראיה מכאן לסתור את הכלל של רב ספרא, כי מה שמוציאים העכו"ם פירות מיד הלוה ליד המלוה, לא בתורת ריבית של החוב הם מגבים לו אותן, אלא **אינהו**, הבחנת אומות העולם על משכנתא בלא נכייתא היא, כאילו **בתורת זביני** [מכירה ממש] **אתא לידייהו**, של המלווים. היינו, שכל זמן שהלוה לא פורע את חובו, הרי הכרם קנוי ממש למלוה עד זמן הפרעון, וממילא גם הפירות שייכים למלוה, ולכן מוציאים בדיניהם מלוה למלוה.

ומקשה הגמרא: **ואלא**, מאחר ובין בהלוואת סאה בסאה ובין במשכנתא בלא נכייתא, שאין יוצאים בדיינים, לא מתקיים הכלל של רב ספרא, מאחר וגם בדיניהם מוציאים מלוה למלוה מהטעמים שנימקה הגמרא לעיל.

אם כן, "**כל שבדיניהן**" **דקאמר רב ספרא**, **מאי אתא לאשמועינן**? מתי כן בא לידי ביטוי הכלל של רב ספרא, מהי הריבית שבדיניהם אין היא נתפסת מבחינה חוקית, ובדיננו נחשב הדבר "ריבית" של איסור ולא יוצאת בדיינים?

ומשנינן: **הכי אתא** רב ספרא **לאשמועינן**, "**כל שאילו בדיניהן אין מוציאין**, **בדינינו אין מחזירין**".

ומאי ניהו? מתי בא הדבר לידי ביטוי? - **בריבית מוקדמת** - ריבית הניתנת קודם ההלוואה בכדי שילווה לו,

וב**ריבית מאוחרת** - ריבית הניתנת מדעת הלוה בין ההלוואה לפרעון בלי שקצץ לו המלוה על כך,
באלו, מתקיים הכלל של רב ספרא, שהרי בדיניהם של אומות העולם אין תביעה משפטית על ריבית מוקדמת או מאוחרת כי היא ניתנת מדעת הלוה בלבד, מאותה סיבה בדיננו גם כן, ריבית מוקדמת ומאוחרת היא רק "אבק ריבית", דרבנן, ולכן הדין הוא שאינה יוצאת בדייניים:

הקדמה לדין פסיקה:

שנינו במשנה להלן [בדף עב ב]: אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער. יצא השער, פוסקין. ואף על פי שאין לזה יש לזה.
ביאור המושג "פסיקה" הוא: כשבא אדם למוכר ונותן לו מעות, כדי שיספק לו כל סחורה שהיא. ואין רצונו לקבל את הסחורה כעת. אלא הם "פוסקים" ביניהם שתהא הקניה למשך זמן מסוים, שבשמך הזמן הזה תסופק הסחורה. אבל לא בשעת מתן מעות.
ועל אופן זה אומרת המשנה "אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער", שאם הם באו לעשות מכר, באופן של פסיקה, שהמוכר לא נותן את הסחורה בשעה שקיבל את המעות, אלא לזמן שקבעו ביניהם, ואין למוכר עכשיו את הסחורה בידו, **אסור** לעשות כן. דרבנן]. והטעם לכך, [ואיסור זה משום שאם אין עדיין שער קבוע בשוק לסחורה, אנו חוששים שמא תתייקר הסחורה, וסחורה שהיתה שווה בזמן הפסיקה מאה, תהיה שווה בזמן הפרעון מאה ועשרים. ונמצא שהלוקח, בשכר זה שנתן למוכר מעות בהקדמה, קיבל יותר סחורה מהשווי של המעות שנתן. ולפיכך נחשבות מעותיו כהלואה, אף על פי שנתנו בתורת מקח ביניהם. [וזה ברור שסתם להוזיל מותר, אלא שכאן מיירי בפסיקה]. ואסרו זאת חכמים משום שהרי זה "אבק ריבית".
אמנם עוד מבואר במשנה להלן, כי איסור זה של פסיקה נאמר רק באופן ש"לא יצא השער".
אבל יצא השער, מותרת הפסיקה.
והסיבה לחילוק זה: כי חכמים חששו שמא תתייקר הסחורה, וחשש זה קיים רק כאשר אין מחיר קבוע לסחורה. אבל [1630] כשיש מחיר קבוע לסחורה, יכול המוכר להשיג מיד

[1630] לקמן בדף עב: מבואר ש"יצא השער" לא מועיל אם הוא שער של עיירות, שהוא שער לא קבוע ועומד להשתנות. אלא בעינן שער של "דורמוס". שהוא שער שעומד יותר זמן. ובגמרא סג: אמר רבא וכו' מה לי דמיהן ומה לי הן נמי אמרינן עיי"ש. והקשו הראשונים שזהו ההיתר במשנה לקמן עב: של יצא השער. ותירצו תוס' שרבא מחדש שאפילו שער של עיירות גם כן ראוי לפסוק עליו. וכן דעת עוד ראשונים. ולהלכה. הרי"ף והרמב"ם [פ"ט ממלוה ה"ד] פסקו שלא מועיל שער של עיירות. והרא"ש [סי' ז'] והטור והרמ"א [קע"ה א'] פסקו להקל שמועיל שער של עיירות. והרמ"א כתב טעם לדבר משום שיש להקל באיסור דרבנן.

את הסחורה בכסף שקיבל. בגלל שזהו המחיר בשוק, ולכן, אנו מחשיבים זאת כאילו קנה כבר המוכר את הסחורה, וכאילו הסחורה כבר ברשותו של המוכר, והרי זה כמו שיש למוכר את הסחורה. ומותר לפסוק כשיש למוכר את הסחורה כמבואר במשנה בדף עב ב. [1631] ובמשנתנו שנינו, שאם נעשתה פסיקה באופן המותר: "לקח הימנו חטין בדינר זהב הכור, וכן השער". והגיע זמן הפרעון, וביקש הלוקח את חיטיו משום שרוצה ליקח בהם יין. ואמר לו המוכר: "הרי חטיך עשויות עלי בשלושים דינרין".

כלומר בוא ונעשה פסיקה חדשה מהחוב של החטין כמו שהם שווים היום. [דהיינו שלשים דינרין] על יין, ואני אספק את היין לזמן פלוני, ואפילו יתייקר.

באופן זה הדין הוא, שאם "יש לו יין, מותר. אין לו, אסור".

ובמשנתנו, בתחילת הפרק, שנינו: **כיצד** היא תרבית, האסורה מדרבנן?

לקח הימנו חטים בדינר זהב, הכור. וכן השער. עמדו חטין בשלשים דינרים. אמר לו תן לי חטיי, שאני רוצה למוכרן וליקח בהן יין. אמר לו, חטיך עשויות עלי בשלשים, והרי לך אצלי בהן יין. ויין אין לו. כיון שאין לו יין, אסור לו לעשות כן.

ודנה הגמרא: **וכי אין לו** למוכר כעת **יין, מאי הוי** - מה בכך.

והתנן [במשנה לקמן, עב ב]: **אין פוסקין על הפירות** לקבלם לזמן מאוחר, עד שיצא השער הקבוע בשוק.

אבל כאשר כבר **יצא השער** הקבוע בשוק, **פוסקין**.

כי, **אף על פי שאין לזה**, למוכר אין את הסחורה. הרי **יש לזה**, [1632] לאיש אחר בשוק. ויכול המוכר לקנות כעת את הסחורה במעות שקיבל.

[1631] טעם זה, הוא לכאורה המבואר ברש"י כאן, וכן מורה פשטות לשון המשנה בדף עב: אע"פ שאין לזה יש לזה. דמשמע שסיבת ההיתר היא האפשרות להשיג את הסחורה. אמנם בתוס' כאן ד"ה אע"פ כתבו טעם של קנין למי שפרע. עיי"ש. ובגמרא סג: מבואר טעם שנראה כטעם נוסף. דאמר ליה שקילא טיבותיך ושדייא אחיזרי מאי אהנית לי, אי הוו זוזי בידי הוה מזבנינא בהיני ובטילי. ויבואר שם החילוק בין הטעמים.

[1632] יעויין בתוס' ד"ה אע"פ דכתבו, שאע"פ שלא היתה כאן משיכה כיון שאם הוא בא לחזור הוה קאי במי שפרע לכך חשיב שנתייקר ברשות לוקח. ולכאורה קשה איך חל פה קנין על דבר שאינו ברשותו לענין מי שפרע. ויעויין בכסף משנה בפ' כ"ב מהלכות מכירה ה"ג. שהקשה כן על הרמב"ם שכתב שהפוסק על שער שבשוק ולא היה אותו המין ברשות המוכר, הרי זה קנין למי שפרע. ותירץ שם ב' תירוצים. א. שכיון שהוא דבר הנמכר ומצוי בשוק, חשיב כאילו הוא ברשותו ולכן מהני קנין למ"ש. ב. מחדש הכס"מ שלענין קנין מי שפרע, אע"פ שאינו ברשותו, כל שהחפץ מצוי בעולם מועיל לענין מי שפרע. וזהו דין מיוחד בקנין כסף. דלתירוץ קמא של הכס"מ, יסודו קיים בכל הקנינים. שאם החפץ מצוי בשוק הרי הוא קנוי. ואם היתה נתינת מעות מהני למ"ש, ובשאר קנינים כגון אגב (עיי"ש שמביא זאת) מועיל לגמרי. ואילו לתירוץ השני בקנין אחר חוץ מכסף לא מהני כלל. ויש חידוש בכסף שמועיל למי שפרע. [ועיין שם במגיד משנה] ויעויין בשו"ע חו"מ סי' ר"ט סעיף ו' שכתוב שם שהפוסק על שער וכו' יש קנין למי שפרע. דהסמ"ע כתב דזהו דווקא אם הפירו מצויין בשוק. והש"ך פליג עליו וסבר שאפילו אין מצויין הפירות בשוק מהני למ"ש. ופלוגתא זו היא בעצם ב' התירוצים של הכס"מ. וכ"כ שם הנתיבות. ועיי"ש שרוצה להוכיח כהש"ך. ובעצם דברי התוס' מבואר שלא סגי בהא שהמוכר יכול להשיג את הסחורה. אלא בעינן נמי קנין למי שפרע. ואולי אפ"ל דמה שהוכרחו לנקוט את האי קנין של מי שפרע, משום שהבינו בלשון: אע"פ "שאין לזה יש לזה" לא כרש"י. שאע"פ שאין לזה - קאי אמוכר. ויש לזה. קאי על הסחורה המצויה אצל סוחרים

ואם כן, הרי כאן, במשנתנו, יש פסיקה חדשה ביניהם על היין, ומדובר [1633] שיצא השער, ומותר לפסוק גם אם אין למוכר את הסחורה. ומדוע אומר התנא במשנתנו, שאם אין לו יין, אסור לפסוק כך!? [1634]

ומתרצינן: **אמר רבה: מתניתין**, משנתנו אינה מדברת באופן שהמוכר נתן ללוקח את דמי החטין, וחזר הלוקח ונתנם למוכר, ופסק עמו על יין.

אלא **בבא לחוב בדמיהן, עסקינן**. שהמוכר, במקום לשלם לו את דמי החטין, הוא "פוסק" על עצמו חוב [1635]. כלומר, הוא זוקף את חיוב הספקת החטין ל"חוב". והרי הוא מחוייב ללוקח את סכום שיווי החטים, ובמקום לשלם לו חוב זה, הוא מקבל על עצמו את חיוב הספקת היין.

ומחדש רבה, שבאופן כזה אסור לעשות את הפסיקה, ואע"פ שיצא השער, משום שכל ההיתר הוא, כשהלוקח נותן בפועל מעות למוכר. אבל כאן, כיון שאין נתינת מעות, אלא רק פסיקה בחוב - אסור לפסוק באופן כזה.

וכדתניא, יש לנו הוכחה ליסוד זה מהברייתא. האומרת: **הרי** פלוני **שהיה נושה בחבירו מנה, והלך** המלוה **ועמד על גורנו** של הלוה, ותבע ממנו את חובו. **ואומר, תן לי מעותי** שאתה חייב לי, **שאני רוצה ליקח בהם** במעותי, **חטים. אמר לו** הלוה: **חטים יש לי, שאני נותן לך** - לספק לך.

צא ועשאם עלי, תפסוק עמי עכשיו את כמות החטים השווה את גודל החוב, **כשער של עכשיו**, כפי שוויה כעת. **ואני אעלה לך** אספק לך אותם **כל י"ב חודש**, במשך י"ב חודש. וגם אם תוך כדי תקופה זו יעלה מחיר החטים, ומחירם יהיה גבוה מהמחיר שסיכמנו עליו עתה, בכל אופן אספק לך את כל כמות הסחורה ששוה כעת את מחיר החוב.

בשוק, אלא: אע"פ שאין לזה - המוכר, יש לזה - הקונה. וזה בכה"ג שאיכא קנין למי שפרע. [אמנם גם בשיטת רש"י יש שלומדים שבעינן להיתר פסיקה קנין למי שפרע. אך אין זה ביאור בטעם ההיתר].

[1633] משמע שבמשנה ודאי מדובר ביצא השער וכן לשון רש"י בד"ה אין לו: אחר שיצא השער ליין. ויעויין ברמב"ן וברשב"א שכתבו, שאם מדובר בלא יצא השער גם בחטין יהיה אסור. ולא רק ביין. אלא ודאי מדובר במשנתנו ביצא השער. אמנם לפי מה שיבואר בהערה 5 הבאה, שלשיטת תוס' הקושיה היא גם על חטין, צ"ב מהיכי תיתי דמשנתנו מדובר ביצא שער (לגבי יין).

[1634] יעויין בתוס' ד"ה לקח. דלא ניחא להו בדברי רש"י והסבירו שקושיית הגמרא היא, גם על חטין, דהבינה הגמרא שאין לו, קאי גם על חטין, ויהיה אסור. וע"ז קשה הרי הוא נותן מעות ושרי בכה"ג בכל פסיקה. והתירוץ בגמרא לשיטתם הוא, שגם בחטין לא היה כאן מכר. אלא פסיקה ע"י חוב של המוכר ללוקח. ובחוב זה באו לפסוק. ועיי"ש. ועוד יש לעיין בתוס', שהקשו לדבריהם, שלפי זה גם ביש לו יין יהיה אסור כיון שהפסיקה הראשונה היתה באיסור, ויעויין בזה ברע"א שם.

[1635] יעויין בריטב"א שהקשה על רש"י, וכי לא ידענו עד עכשיו שמדובר בחוב? הרי מדובר שבמקום לתת חטים הוא מתחייב לתת יין, ומה חידש רבה באוקימתא של מתניתין בבא לחוב בדמיהן. ועיי"ש שתירץ, שההוה אמינא היתה, שהמוכר נתן לקונה את החטים או את דמיהן. והלוקח החזירם למוכר, ופסק עמו. וחידש רבה שמדובר בחב בדמיהן.

אסור לעשות כן. משום שהוא [1636] **לאו כ"איסרו הבא לידו"**, **דמי**. שאין זה דומה למי שבא לפסוק עם המוכר כשיש לו מטבע ["איסר"] בידו, ונותנו למוכר עבור הפסיקה, אלא כאן היא פסיקה תמורת חוב.

והרי זו הוכחה לתירוצו של רבה, שאם בא לחוב בדמיהן, ואינו נותן מעות, אסור לעשות כזאת פסיקה.

אמר ליה אביי לרבה: **אי**, אם אנחנו מסתמכים על הברייתא הזאת, וההסרון הוא משום **דלאו כאיסרו הבא לידו**, שהלוה לא נתן למלוה כסף ביד, יש להקשות, **מאי איריא "אין לו"**, מדוע האיסור במשנה הוא רק ב"אין לו למוכר יין". והרי **אפילו יש לו** יין, **נמי** צריך להיות אסור, שהרי במשנה מדובר באופן שהמוכר לא קיבל מהלוקח מעות תמורת היין.

אלא, **אמר אביי**, יש להעמיד את המשנה שאוסרת באין לו למוכר יין, באופן אחר.

מתניתין, **כדתני רב ספרא**. כמו ששנה רב ספרא, **ב"רבית דבי רבי חייא"**. בדין רבית שהתחדש במדרשו של רבי חייא.

דתני רב ספרא, **ברבית דבי רבי חייא**: **יש דברים שהם מותרין** מעיקר הדין של רבית. **ואסורין** לעשותם **מפני הערמת ריבית**. למרות שבאמת אין כאן ריבית. אבל כביכול יש כאן ריבית מוסתרת.

כיצד איסור זה?

אמר ליה לחבירו, **הלויני מנה**, מאה דינרים, השוים כ"ה סלעים.

אמר ליה המלוה: **מנה אין לי** במזומן לתת לך. אבל **חטין במנה**, ששוים מנה, **יש לי**, **שאני נותן לך** אותם בהלואה, ותמכור אותם, ויהיה לך מנה. וכן היה.

נתן לו חטין במנה, **וחזר ולקחן הימנו**, המלוה מהלוה, את החיטים שהלוה לו, **בעשרים וארבע סלע** [בהוזלה של סלע אחד מהמחיר של הלואת החיטים]. כי אומר המלוה

[1636] יעויין בתוס' ד"ה הרי, שהקשו, מדוע יש פה חסרון שלא נתן לו מעות. ולהכי לא יכול לקנות. והרי כל מה שמעות אינן קונות, זוהי גזירה דרבנן שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעליה. ולעיל בגמרא מו: מבואר שכל מכירה שהיא מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן. והגמרא מביאה מקרה כמו הברייתא כאן, שחייב לחבירו מעות (שם זה תמורת מקח) ובמקום המעות רוצה ליתן לו חפץ. ואמרינן שבכה"ג המעות שחייב לו קונות את החפץ הנקנה. משום שהוא מילתא דלא שכיחא. ואם כן, גם אצלינו. שיקנו ע"י המעות שחייב לו. והנה שם כתבו התוס', שלא מועילה המחילה לבד לקנות, אלא הקנין הוא ע"י הנאת מחילת הדמים. (הוכיחו כן מקידושין ו:) והקשו הפנ"י דנימא שהכא מדובר שלא אמרו לקנות בהנאה, אלא במחילה עצמה. וזה לא מהני לתוס'. ועיין בדבריו עוד שהקשה דגם אם נימא שתוס' הכא לא נחתו לחילוקם שם, אלא סברו כדעת הראונים שמחלקים שבקידושין זהו מלוה גמורה ולכך לא מהני מחילה, מה שאין כן במלוה הבא מחמת מכר, גם זה קשה. דהרי אצלינו זה מלוה גמורה. ועיי"ש שמוקי לתוס' אדברי רבי אושעיא בהמשך. ויעויין בחידושי רע"א שהביא הפנ"י. ונדחק בדבריו. ופירש ביאור אחר בדברי התוס'. ובעצם הענין אי מחילת חוב מועלת לקנות בה, שיטת הרמב"ם בפ"ז ממכירה ה"ד שמחילת חוב מועילה לענין מי שפרע ובראב"ד שם פליג עליו שלא מהניא כלל. ועיי"ש.

ללוה, הרי אתה צריך עכשיו לחפש קונה. הנה אני הקונה, ותמכור לי אותם ביותר זול, ולא תצטרך לחפש קונה, ויהיו לך המעות שאתה צריך.

מותר מעיקר הדין לעשות כן, אע"פ שהמלוה נתן עתה ללוה, כשעשה עמו את המקח, רק כ"ד סלעים, והלוה חייב להחזיר לו אח"כ כ"ה סלעים, שזהו השווי האמיתי של החטים שלוה ממנו.

אך [1637] **אסור לעשות כן**, **מפני** "**הערמת ריבית**". שזה נראה שהלוה קיבל כ"ד, ומחזיר כ"ה.

ולפי זה **הכא נמי** אצלנו במשנה, נעמיד כגון **דאמר** לחביריו: **הלויני שלשים דינר** [ולא מדובר כלל במכר אלא בהלואה], **ואמר ליה** המלוה, **שלשים דינרים אין לי** במזומן לתת לך, אבל **חטין** בשווי **שלשים דינרים יש לי**, **שאני נותן לך** כדי שתמכרם ויהיה לך מהם שלשים דינר, **ונתן** לו המלוה **חטין בשווי שלשים דינרים**, **וחזר** המלוה **ולקחם הימנו בדינר זהב**. שהם כ"ה דינרי כסף בלבד. דהיינו, שהמלוה קנאם עתה מן הלוה במחיר מוזל יותר, בגלל שהלוה זקוק לכסף, וכעת בא המלוה לבקש את חובו בסך שלשים דינרים, מן הלוה.

ואז, **אי איתי ליה חמרא ללוה**, שיש ללוה יין, **דיהיב ליה בשלשים דינר**, שנותן למלוה בשווי שלשים דינר.

הרי זה מותר, בגלל **שפירא הוא דקא שקיל מיניה**, המלוה לא נוטל כסף אלא פירות, **ולית לן בה** - אין כאן איסור הערמת ריבית. משום שהאיסור הוא מה שהמלוה מקבל יותר כסף ממה שנתן [על המכירה].

אבל כאן, שההחזר של ההלואה הוא פירות, גם אם הם שווים שלשים דינר לא נראה פה שום ריבית ועל כן ביש לו יין ומחזיר אותו מותר.

[1637] באיסורא דהערמת ריבית אי מפקינן מיניה. דעת הרמב"ם בפ"ה הלכה ט"ו (מלוה ולוה) הביאו הרא"ש כאן, שאפילו אבק ריבית אין כאן. ומוציאין ממלוה ללוה. וכתב הרא"ש שמלישנא דגמרא נמי הכי מוכח (עיי"ש) אבל הרמב"ן סובר שזה חשיב אבק ריבית ולא מפקינן. והוכיח דבריו. שהרי אביי העמיד את המשנה בהערמת ריבית, והמשנה עצמה אומרת: "תרבית" שהיא ודאי ריבית מדבריהם. והוסיף הרא"ש שאע"פ שהגמרא דחתה את אביי, זהו רק באוקימתא במשנה. אבל בעיקר דינו, נשאר שהערמת ריבית לא יוצאת בדיינים. עוד כתב הרא"ש שכל האיסור הוא דווקא באמר הלויני מנה. אבל באמר הלויני חטין ולקחן הימנו בפחות יהיה מותר. ובביאור החילוק נראה, שבאמר הלויני מנה, שמטרתו היא הכסף אם כן, כשמקבל כסף מיד המלוה, הרי זה כהלואה. וכשמחזיר יותר נראה כריבית. אבל באומר הלויני חטין ברגע שקיבל את חיטיו נגמרה ההלואה. ואח"כ ה"ז כמו מכר חדש כבר. והטור סימן קס"ג פסק כהרמב"ן והרא, ש דהוי אבק ריבית. ובשו"ע פסק כהרמב"ם דמוציאין ממנו, וכתב הרמ"א שם, שאם מתחילה סיכמו המלוה והלוה לעשות את ההלואה בצורה כזו הוי ריבית גמור. ובט"ז שם סק"ז כתב שכל האיסור הנ"ל הוא אם בשעה אחת נעשה כן, אבל לאחר שעה שלקח ממנו את החטין במנה מכרן לו בתשעים היתר גמור הוא.

ואי לא, שאין ללוה יין, **כיון דלית ליה חמרא**, ובגלל שאין לו יין צריך הוא לשלם כסף, אם כן, **ודאי משקל זוזי מיניה**, לקיחת כסף ממש, **מיחזי** נראית **כריבית** - ואסור. שהרי המלוה נתן כ"ה דינר. וקיבל שלשים.

אמר ליה רבא לאביי: **אי הכי**, לפי תירוצך, מה ביאור המילים "**תן לי חטי**"? האם המלוה תובע חטים!? הרי לדבריך, הוא תובע מעות. ואם כן, "תן לי **דמי חטי**", **מיבעי** לו לתנא לומר!

ומיישב אביי: **תני** - תתקן במשנה, ותשנה בה: תן לי **דמי חטי**.

ועוד מקשינן, לפי תירוץ זה, מהו לשון המשנה "**שאני מוכרן**"? הרי "**שמכרתים לך**", **מיבעי ליה** לומר, שהרי הוא דורש מעות של דמי החטים שמכר לו.

ומיישב אביי: **תני** "**שמכרתים לך**".

עוד מקשינן: מהו הלשון "**הרי חטיך עשויות עלי בשלשים דינרים**" שאומר הלוה למלוה? והרי **מעיקרא**, מתחילת ההלואה, **נמי**, **הכי אוקמינהו עילויה**. כך העמידו ביניהם את החוב, שתמורת החטים יחזיר הלוה שלשים דינרים.

ומתרצינן: **הכי קאמר ליה** הלוה למלוה: **בדמי חטיך**, בשווי החטין **שעשית עלי** בתחילה, בשווי **שלשים דינר**, **הרי לך אצלי בהן יין בשווי שלשים דינר**. **ויין אין לו**.

ומקשינן: **והא** במשנה "**בדינר זהב הכור**, **וכן השער**" קתני! ומבואר ששווי החטין שפסקו איתם את החוב שווים דינר זהב שהוא כ"ה דינרי כסף. ואילו לדבריך, כבר מתחילה הם שווים שלשים דינרין, אלא שהמלוה קנה אותם בכ"ה דינרים.

אלא, **אמר רבא**, תירוץ אחר על הקושיה "וכי אין לו יין, מאי הוי":

דף סג.

וכך אמר: **כי שכיבנא**, לכשאמות, **רבי אושעיא נפק לוותי**, ייצא לקראתי. מפני (תחילת העמוד) **דמתרצנא**, שאני רגיל תמיד ליישב את **מתניתא כוותיה**. שלא יהיה קשה על הברייתות שלו מהמשניות.

דתני, ששנה רבי אושעיא בברייתא: **הרי** פלוני **שהיה נושה בחבירו**, שחבירו היה חייב לו מנה, **והלך ועמד על גורנו**, בא לתבוע חובו, **ואמר**: **תן לי מעותי**, תן לי את חובי, **שאני רוצה ליקח בהם חטים**, בדמי החוב אני חפץ לקנות חטים.

ואמר לו הלוה: **חטין יש לי**, **שאני נותן לך**, אני יכול לספק לך חטים בשווי החוב.

צא ועשאן עלי כשער של עכשיו, ואני אספק לך אותם לזמן מאוחר, והריוח שלך יהיה היוקר של החטין, לפי מה שיהיו שווים יותר בזמן שאפרע לך אותם. **הגיע זמן חטים למכור**, מחיר החטים התייקר. **ואמר לו** המלוה ללוה: **תן לי חטי**, **שאני רוצה ליקח בהן**

יין, כיון שהמחיר עלה אני רוצה את הריוח ולקנות בהם יין. **אמר לו** הלוה: **יש לי יין**, **שאני נותן לך**. **צא ועשאן עלי כשער של עכשיו**. **הגיע זמן יין למכור**, שמחירם התייקר. **ואמר לו** המלוה ללוה: **תן לי ייני**, **שאני רוצה למוכרו**, **וליקח בו שמן**. **אמר לו**: **שמן יש לי**, **שאני נותן לך**. **צא ועשאן עלי כשער של עכשיו**. ומסיקה הברייתא: **כולם** הפסיקות הנזכרות, [1639] **אם יש לו** את הסחורה שפוסקים עליה, **מותר**, אבל אם אין לו, אסור [1638]. והטעם, משום [1640] שביש לו חשיב כשלו, וכאילו נתייקרה הסחורה ברשותו של המלוה. אבל באין לו ללוה, ומקבל המלוה יותר, הרי זה דמי לריבית.

והיישוב על המשנה הוא: **ומאי "לקח"**? זה שכתוב במשנה "לקח הימנו דינר זהב", **לקח בהלואתו**, [1641] מדובר שחבירו היה חייב לו דינר זהב, ופסקו עליו חטים, ואח"כ

[1638] דעת הרמב"ן שמדובר הכא בברייתא אפילו בלא יצא השער. וכל שיש לו מותר. ומ"ש בברייתא כשער של עכשיו, זה בא ללמד שאע"פ שהיתה יציאת שער אם אין לו אסור. דלא שייכא הכא הסברא של כל פסיקה אע"פ שאין לזה יש לזה. דכיון דאין לו מעות במה הוא יקנה וע"כ בעינן יש לו. ועיין ברשב"א. וברש"י בד"ה ע"ג פירות, מבואר שמדובר ביצא השער ועיין פנ"י כאן ברש"י ד"ה יש לו.

[1639] רש"י בד"ה יש לו מותר כתב שלא אמרינן שזה לאו כאיסרו הבא לידו היכא דיש לו, דזכי בהו האי מהשתא. ואע"ג שלא היתה משיכה, היוקר נעשה ברשותו של המלוה. בגלל שאם היה בא לחזור בו, היה מקבל מי שפרע. ובהגר"א ציין שרש"י סובר כמו הרמב"ם (הוזכר לעיל הערה 5) בפ"ז ה"ד ממכירה שמחילת חוב הרי היא קנין לענין מי שפרע. והראב"ד שם פליג וסובר שא"א לקנות כלל במחילת הדמים. [והוא כשיטת התוס' לעיל מו: (הוזכר הערה 5) שלא מהני מחילת הדמים.] וצריך להבין מה צורת הקנין כאן. לשיטת הראב"ד. ובתוספות יו"ט על משנה א' כתב בשיטת הראב"ד וז"ל: ואע"פ שלא קנה מדין קנייה, כיון שאין כאן אלא איסור דרבנן, יכלו רבנן למימר דקנה ושוינהו את שאינו זוכה כזוכה. עכ"ל. ובדעת רש"י שכתב הגאון שהוא סובר כהרמב"ם. כ"כ גם בתויו"ט הנ"ל. ועיי"ש בתוס' רעק"א שדחה שיכול להיות שרש"י סובר כמו תוס' שבעינן הנאת מחילת מלוה. ואעפ"כ בעינן היתר של מי שפרע בשביל היתר של ריבית, דהרי תוס' עצמם כתבו שיש קנין למ"ש. והם עצמם סברי שקונים בהנאת מחילת מלוה ולא במלוה עצמה. אלא שלהיתר בריבית בעינן למ"ש. ובדברי רש"י עצמם, מדוע צריך להגיע להך טעם של מ"ש. הרי לעיל רש"י לא הזכיר זאת בהיתר של יציאת שער. והכא שיצא השער כמבואר מדברי רש"י בהמשך ד"ה על גבי פירו, מדוע בעי להוסיף האי היתר דמ"ש. ובפנ"י הקשה בדומה לזה. דהכא מדובר ביש לו. ואם כן, יכול לפסוק מטעם דיש לו. ואפילו להוזיל מותר, כ"ש כשמוכר שוה בשוה, ועיי"ש שתירץ דכיון דהכא הוא פסיקה הבאה מחמת חוב ואינו נותן לו את הפירות יש מקום להחמיר ולחוש ליוקר, ולהכי בעינן לטעמא דמ"ש. ואתי שפיר אמאי כתב לה רש"י. והחילוק הזה בין חוב להלואה יהיה שייך גם ביצא השער ואין לו שאם זו הלואה יש מקום להחמיר ולהצריך קנין למ"ש. ועיין בפנ"י לעיל סב: בד"ה אע"פ (תוס'). ולפי"ז יתכן דרש"י מודה תמיד שיש במעות של פסיקה קנין למ"ש. כמש"כ התוס' לעיל ד"ה אע"פ. אלא שבפסיקה רגילה לא צריך לומר שהיא גופא סיבת ההיתר, אבל בהלואה, בעינן להאי היתר. ובאמת יש לדייק כן. מדברי השיטמ"ק לקמן סג: ד"ה רבה ורב יוסף. וז"ל: נראה מכאן דלגבי פוסקים פוסקין על הפירות בשיצא השער אי נמי בשיש לו המ' כי קני להו מיהא לענין מי שפרע וכו' ולפיכך פירש"י לעיל ברבי אושעיא וכו' משום דקני להו לענין מ"ש וכו' עיי"ש. מבואר בדבריו שלמד ברש"י הנ"ל שתמיד צריך שיהיה קנין למ"ש. - אבל לא תמיד צריך להגיע שזו סיבת ההיתר ע"כ.

[1640] דעת הרמב"ם פ"י ממלוה ה"ו שיש לו דהכא, היינו שיש לו כדי כל שיעור הפסיקה. ולא אמרינן הכא כמו בכל סאה בסאה יש לו טיפה אחת ליה עליה כמה טיפין (הובא ברשב"א) וכן פסק בשו"ע. קס"ג א' ובחוו"ד שם הסביר החילוק בין כל הלואת סב"ס שי שלו טיפה אחת לוה עליה כמה סאין. לבין פסיקה דילן ועיי"ש.

[1641] יעויין ברש"י בד"ה ומאי לקח. שכתב שלהגורסים כן בגמרא זה בגלל שנפלה טעות. ולא צריך לגרוס כן במשנה. אלא במשנה מדובר שבתחילה נתן לו מעות עבור חטים. ואח"כ כשפוסק על יין הוא פוסק חוב מהחטין ובחוב הוא פוסק יין. ומכח ברייתא דרבי אושעיא יהיה אסור לעשות כן בגלל שזוהי פסיקה בחוב ואין לו. ואסור. [ובעצם יוצא שהתירוץ של רבה "בבא לחוב בדמיהן" נשאר, אלא שההוכחה לכך היא מרבי אושעיא]. ועיין

באו מהחטין לפסוק על יין, אז, אם אין לו יין, יהיה אסור לפסוק, כי זה דומה לריבית אם יתייקר.

אמר רבא, **שמע מינה מדרבי אושעיא** - מתוך דבריו יוצא **תלת**, שלשה חידושים.

שמע מינה, [1642] **דמעמידין מלוה**, דהיינו, מחליפהים את חוב מעות המלוה **על גבי פירות**, להתחייב הלוה במקום המעות פירות.

ולא אמרינן שיש פה חסרון מצד "**דלא כאיסרו הבא לידו**", שלא קיבל כסף מהמלוה. אלא, כל שיש ללוה פירות, יכול הוא להתחייב בהם תחת חובו [ולא כברייתא דלעיל סב ב, שתמיד צריך לתת מעות].

ועוד **שמע מינה** חידוש שני: **והוא**, **דיש לו**. שכל מה שאפשר לפסוק גם בלי נתינת מעות, זה דווקא כשיש ללווה פירות, אבל באין לו, אפשר רק על ידי נתינת מעות.

ועוד **שמע מינה** חידוש שלישי: **איתא לדרבי ינאי**, שאנו מקיימים דבריו של רבי ינאי.

דאמר רבי ינאי: **מה לי הן מה לי דמיהן**, רבי ינאי חידש בכל פסיקה, שאם הגיע זמן הפרעון, ולמוכר אין את הסחורה לתת ללוקח, יכול הוא לתת לו את שווי הסחורה במעות, ואע"פ שזה יותר מעות ממה שקיבל מהלוקח.

דסבר רבי ינאי, מאחר שהתירו לתת את הפירות, התירו לתת גם את דמיהן. ובברייתא של רבי אושעיא, רואים גם כן את אותו החידוש, שהרי כשהגיע זמן פריעת החטים, אומר הלוה אין לי חטים, ובמקום נתינת החטים, הוא מעריך את שווי החטים כיום, ותמורת שווי זה, הוא פוסק יין, והערכה הזאת של שווי החטים, היא הרי "דמיהן" של רבי ינאי, שבמקום נתינת הסחורה, שמים את ערכה. ובסכום זה של השווי העכשווי פוסקים הלאה.

ומביאה הגמרא את מקור דבריו של רבי ינאי:

בנמוק"י שכתב שודאי גורסים לקח בהלואתו, והוא מעמיד כמו רש"י אלא שלפסיקת חוב מהחטין הוא קורא לקח בהלואתו. ומחדש שאם היו פוסקים סתם שבמקום החטין יתן לו יין היה מותר דחשיב שבא איסרו על היין ובכל מקח וממכר הקילו. רק הבעיה היא שהיתה פסיקת חוב. וזוהי נקודת האיסור. שאיפסיק ליה איסר קמייתא בגלל העמדת החוב. ומביא שם עוד יפרוש בשם הרשב"א והר"ן, שלקח בהלואתו, הכוונה שמעיקרא פסיקת החטין היתה ע"י חוב (כמ"ש תוס' לעיל) והמשנה היא כמו ברייתא דרבי אושעיא ממש ולכן באין לו יין אסור. ועיין ברשב"א שכתב שלפי"ז אם היה בתחילה נתינת מעות איפלו לא משך את החטים. ובא לחוב בהם ביין מותר. כיון שבא איסרו לידו. ועכ"פ יוצא שהאוקימתא של רבה "בבא לחוב" נשארת אלא שאייתינן לה מרבי אושעיא. ולהלכה, בשו"ע קע"ה ס"ו ברמ"א, פסק כרש"י שאם עשו שומא בפירות ראשונים על החוב, אסור לפסוק באין לו. וזה דלא כהרשב"א וכן ציין שם בבהגר"א או"י עי"ש.

[1642] דעת הרמב"ן הובאה לעיל הע' 8 דלא בעינן יציאת שער. ובנמוק"י הביאו. וכתב שלפי זה מש"כ רש"י ד"ה על הפירות כשער של עכשיו זהו לאו דווקא.

דאתמר, רב אמר עושין "אמנה" בפירות. כלומר פסיקה רגילה על פירות, **ואין עושין אמנה בדמים.** אבל לא נותנים מעות על פירות, באופן שהמוכר מתחייב לפרוע [1643] מעות, כפי ערכם של הפירות בזמן הפרעון.

ורבי ינאי אמר, מה לי הן הפירות עצמם, **מה לי דמיהן** שווים של הפירות.

וכל שהיתה פסיקה מותרת על הפירות, אפשר לקבל גם את דמיהם, ולא חוששים שזה נראה כריבית.

מיתיבי מקשינן על רב, מהאמור בברייתא של רבי אושעיא: **כולם, אם יש לו, מותר.** אם יש ללוה את הפירות שעליהם רוצים להעמיד את החוב, **מותר** לעשות כן.

ואע"פ שכאשר מחליפים מחטים ליין, עושים הערכת שווי החטין, ולפי שווים מתחייב הלוה יין. ושומא זו היא בעצם "דמיהן", שרב אמר שאין עושים אמנה בדמים. ואם כן, רואים כרבי ינאי ולא כרב.

ומתרצינן: **אמר רב הונא אמר רב, בשמשך.** [1644] מתחילה, כשעשו פסיקה על החטים, המלוה משך את החטין, וקנה אותם, והרי הם שלו. והיוקר ברשותו הוא, וההלואה נגמרה. וכשבאים לעשות פסיקה מהחטים על היין, זוהי שומא בממונו של המלוה [ולא בממונו של הלוה] - וכן עשו בכל פעם שהיתה פסיקה, שמשך המלוה וקנה.

[1643] ברש"י ד"ה ואין עושין מבואר, שלרב שאוסר דמיהן, זה במחזיר מעות ממש. דרש"י כתב זוזי יהיב וזוזי שקיל ומיחזי כריבית. ומבואר שלרבי ינאי המתיר, זה גם בהחזיר מעות, ויעויין בתוס' ד"ה דאמר, שהביאו דעת רשב"ם שסובר שכל ההיתר של רבי ינאי זה דווקא בנותן פירות אחרים משהתחייב. אבל מעות ודאי שאסור להחזיר. ויעויין שם שתוס' דחה את דבריו. ומשמע שגם הוא סבר כרש"י. ולשיטתם שמתירה חזרת מעות ברבי ינאי, צ"ל מאי סברי לגבי פירות, האם גם בזה יש מחלוקת או שכולם מודים ששרי. ויעויין בריטב"א שכתב שודאי לרש"י גם החזרת פירות קשורה למחלוקת של רבי ינאי ורב. דהרי רבי אושעיא דיבר רק בפירות וע"ז אמרינן ש"מ איתא לדרבי ינאי. אם כן, ודאי שגם בפירות יש פלוגתא, והוסיף הריטב"א שבחזרת מעות יותר פשוט שמותר בגלל שזה נראה כביטול המקח, משאם כן, בפירות. ויתכן לומר בשיטת רש"י, שסתם החזרת פירות אין בה שום בעיה לפי כולם. והבעיה תמיד היא בנטילת מעות. ובקבלת פירות שמבואר שיש מחלוקת. מדויק מלשון רש"י, שלמי שאוסר, זה לא בגלל החזרת פירות אלא בגלל הדמים שבזה. דרש"י בד"ה אם יש, כתב בסה"ד והרי הוא כמקבל מעות דמי החטים. מבואר שהבעיה היא השומא לפירות והיא חשיבא כנתינת מעות. והאיסור לרב הוא תמיד מצד קבלת המעות שבדבר:

[1644] ברש"י בד"ה בשמשך כתב: דמשעה שמשך, כלתה לה תורת הלואה - אבל בתוס' ד"ה בשמשך נראה שחולק על רש"י, דכתב: ומשיכה דהכא לא הויא אלא לענין היתר פיסוק ולא לקנות ממש, ויש גירסאות של גורסות את זה בתוס'. ברש"י ד"ה בשמשך כתב שמשיכת החטין היתה בתחילה כשפסקו. ויעויין בריטב"א שהקשה, אמאי כתב רש"י שמשיכת החטין היתה בשעת הפסיקה, הרי גם אח"כ שהתייקרו יכול למשוך שהרי הם חטים המגיעים לו גם בהתייקרות. ואח"כ יכול להחליפם על היין כמו כל חליפין. ותירץ, שאהני אלא שבגלל שבתירוץ הבא של "ייחד לו מקום" מדובר בשעת הפסיקה. לכן כתב רש"י שהמשיכה היתה בשעת הפסיקה. עכ"ד. ואולי אפשר ליישב. שמצד גופא דברייתא מוכח שלא היו לו חטים בזמן הפרעון, ואז אין מה למשוך, ועל כן כתב רש"י שהמשיכה היתה בעת הפסיקה. ברמב"ן הקשה, אי מדובר בשמשך, למה צריך להיות כתוב בברייתא "כולם אם יש לו", הרי בשמשך חשיב אישרו בידו, ושרי לפסוק גם באין לו. ותירץ דכיון דאיירינן לפי רב והוא מחלק בין "הן" ל"דמיהן", אולי הוא גם סובר שיש להחמיר את הפסוק הוא בפירות.

ומקשינן, **אי** מדובר **בשמשך**, **צריכא למימר**!? הרי זה פשוט, ולא צריך לחדש זאת בברייתא.

ומתרצינן: **אלא**, נעמיד את הברייתא באופן אחר, **כגון שיחד לו קרן זוית**, לא היתה כאן משיכה ממש, אלא ייחוד מקום, שהלוה ייחד למלוה את מקום החטים.

ואשמעינן, והחידוש הוא, **שיחוד**, **מלתא היא**. להחשיב את הסחורה כאילו התייקרה ברשות המלוה, כדי שלא תהיה כאן בעיה של ריבית.

ושמואל אמר לתרץ תירוץ אחר על הקושייה על רב.

הא, הברייתא דרבי אושעיא, **מני**? היא לשיטתו של **רבי יהודה**, **דאמר**, **צד אחד בריבית מותר**. [1645] כשיש ספק אם תהיה בסוף ריבית או לא, כגון בדרבי אושעיא. שאם החטין שנתחייב המוכר ינתנו בזמנם הרי אין כאן שום צד של ריבית, והבעיה מתחילה רק לצד האחר, במקרה שאין לו את החטין, הרי זה "צד אחד בריבית", וסובר בזה רבי יהודה, שמותר לפסוק במקרה זה.

ומביאה הגמרא את מקור דבריו של רבי יהודה:

דתניא בברייתא, **הרי שהיה** פלוני המלוה **נושה בחבירו**, בא לגבות חובו מחבירו **מנה** שחייב לו. **ועשה לו** הלוה את **שדהו מכר**. וכך אמר לו: אם אני לא אפרע לך את חובי עד זמן פלוני, השדה שיש לי מכורה לך, ועוברת לרשותך. והמעות שנתת לי בהלואה, יהיו מעות מכר.

הדין הוא: **בזמן שהמוכר**, שהוא הלוה, **אוכל** את **הפירות** הגדלים בשדה [מדובר על אכילת פירות, קודם שהגיע הזמן שקבעו ביניהם שהשדה תעבור למלוה], הרי זה **מותר** לעשות כן, כי אין כאן שום חשש ריבית.

אבל בזמן **שהלוקח**, שהוא המלוה, **אוכל פירות**, **אסור** לעשות כן, משום שאולי הלוה יחזיר את הכסף למלוה, ואז יתברר שלא היה כאן כלל מכר אלא מעות הלואה. והמלוה אוכל פירות מהקרקע של לוה בשכר המתנת המעות. והרי זה ריבית.

רבי יהודה אומר: **אף בזמן שהלוקח אוכל פירות**, **מותר**.

[1645] רש"י בד"ה רבי יהודה היא, כתב שצד אחד שהתיר רבי יהודה הוא רק במכר, אבל בהלואה לא התיר רבי יהודה. והכא זה ספק מכר, ועיין בדבריו. ויש לתמוה. אמאי ברייתא דרבי אושעיא חשיבא ריבית דרך מכר. הרי רש"י עצמו בד"ה בשמשך, כתב שאם היתה משיכה כלתה לה תורת הלואה. ואם כן, לתירוץ זה שלא מדובר במשך, ולא כלתה לה תורת הלואה, ואמאי חשיבא דרך מכר. וצ"ע. בספר אילת השחר הקשה, מה הדמיון בין צד אחד דברייתא, לברייתא דרבי אושעיא? דבשלמא שם, המעות עומדות בספק, אם יהיו מכר אין ריבית, ואם ישארו מלוה יש ריבית. אבל הכא, הרי המוכר התחייב יין או שמן, והוא צריך לתת אותם. אלא שאם יחליט לתת את דמיהן, זה ריבית, ואין הנידון דומה לראיה, ועיין בדבריו שתירץ, דהכא חשיב כהתנו מתחילה.

ומביא רבי יהודה ראיה לדבריו: **אמר רבי יהודה, מעשה בביתוס בן זונין שעשה שדהו מכר על פי רבי אלעזר בן עזריה. ולוקח אוכל פירות היה. אמרו לו: משם ראיה!? מוכר אוכל פירות היה. ולא לוקח.**

מאי בינייהו? במה נחלקו רבנן ורבי יהודה.

אמר אביי, צד אחד בריבית איכא בינייהו. [1646] חכמים סוברים שצד אחד בריבית אסור. ולכן אע"פ שיש צד שההלואה תשתנה למכר, אסור. אבל [1647] רבי יהודה סובר שכאשר יש צד שיהיה ריבית וצד שלא יהיה ריבית מותר.

אבל **רבא אמר**, שבצד אחד מודה רבי יהודה שאסור, והמחלוקת בין חכמים לרבי יהודה היא [1648] **בריבית על מנת להחזיר איכא בינייהו**. כלומר כשהלוקח אכל פירות הם סיכמו ביניהם שאם זה לא יהיה בסוף מכר, יחזיר הלוקח את מה שאכל. ואעפ"כ אוסרים חכמים, בגלל שבשעת האכילה זה ריבית. ומה יעזור מה שיחזיר אח"כ את הריבית שלקח. אבל רבי יהודה סובר שתנאי כזה מועיל, אע"פ שצד אחד יהיה אסור.

אמר רבא, השתא לאחר חידושו של רבי **ינאי, דאמר רבי ינאי**,

דף סג:

מה לי הן - הפירות, **מה לי דמיהן** - הממון שאפשר להחזיר דמים כנגד שווי הפירות, ואע"פ שמחזיר יותר משקיבל.

מה לי דמיהן - הפירות, **ומה לי הן** - הדמים, **נמי אמרינן**, כלומר רבא בא לחדש פה את דין פסיקה. כמו שאם היו דמיהן [שהם הפירות] [1649] ביד המוכר ודאי שהיה אפשר לפסוק עליהם, כך אם אין את הפירות אצל המוכר, אלא יש אצל המוכר כסף שקיבל מן הלוקח ["הן"] מותר לפסוק עם מעות אלו כיון שהמוכר יכול ללכת ולקנות עם דמים

[1646] עיין בריטב"א שהקשה לחכמים דאסרי צד אחד בריבית, איך שרי לפסוק על הפירות אפילו באופן המותר. נחשוש שמא תתייקר הסחורה. ותירץ, שרבנן אסרו רק במקום שאין דרך הלוקחין בכך ומיחזי כהלואה. אבל דרך מו"מ גמור התירו. ויתכן עוד ליישב, לתוס' לעיל סב: ד"ה אע"פ, שהלוקח קנה למי שפרע, וחשיב כנתייקר ברשותו. אין כאן שום צד ריבית דהסחורה נתייקרה ברשות הלוקח.

[1647] עיין תוס' ד"ה צד אחד. שהקשו שלרבי יהודה שמתיר צד אחד, כל שאה בשאה יהיה מותר להלוות כיון שהוא צד אחד שמא יתייקר שמא לא. והוכיחו שרבי יהודה דיבר גם בהלואה. (לא כרש"י ד"ה רבי יהודה שכתב שרבי יהודה דיבר במכר, ועיין הערה 14) ותירצו, שצד אחד זהו עד כמה שתלוי בידיהם של המלוה והלוה לעשות. אבל סאה בסאה, היוקר אינו תלוי בידיהם.

[1648] עיין תוס' ד"ה רבית ע"מ להחזיר, שהסיקו להעמיד את דברי רבא בדין דרבנן כיון שבדאו' מודה רבא שהם חולקים בצד אחד בריבית וכמו שהוכיחו שם, אלא שבדרבנן אוסר רבי יהודה, ועל כן מוקי לפלוגתייהו בע"מ להחזיר (ועיין בגליון הש"ס).

[1649] עיין ברש"י ד"ה מה לי. שכתב בסוף דבריו, ש"הן" ו"דמיהן" משתנה לפי המקרה. דלעיל ברבי ינאי, "הן" - היו הפירות, ו"דמיהם" הם הדמים. והכא "דמיהם" הם הפירות ו"הן" אלו הדמים. עיי"ש בהסבר הדבר.

אלו את הפירות, וחשיב יש לו [1650]. ועל כן, **ופוסקין על שער שבשוק ואע"פ שאין לו**.
איתיביה, שאלו **רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע לרבא**, מהברייתא של רבי אושעיא:
כולם, אם יש לו מותר, אין לו אסור.
מבואר בברייתא זו, שבשביל היתר פסיקה צריך שלמוכר תהיה את הסחורה, ואם כן, איך רבא בא ומחדש שמותר לפסוק על ידי נתינת מעות אפילו אם אין לו.
ומתרצינן: **אמר להו רבא, התם**, ברייתא של רבי אושעיא, **הלואה** היא, ועל כן דווקא ביש לו התירו, אבל באין לו, כיון שהפסיקה היא ע"י חוב, ולא ע"י נתינה ממשית של מעות, לא התירו.
אבל **הכא**, במה שאני חידשתי, **זביני**, זהו מכר. ובמכר אמרינן, כל שנותן מעות, גם אם אין פירות, הרי זה מותר.
רבה רב יוסף, דאמרי תרוייהו, אמרו שניהם, **מאי טעמא אמרו רבנן פוסקין על שער שבשוק ואע"פ שאין לו**, מה הטעם בהיתר פסיקה של יצא השער?
משום **דאמר ליה** הלוקח למוכר, **שקילא טיבותיך**, תיטול את "טובתך" שעשית לי, **ושדייא אחיזרי**, הנח אותה על הקוצים, כי **מאי אהנית לי**!? לא הועלת לי כלום בזה שקנית לי סחורה בזול, והיום היא ביוקר, כי **אי הוו לי זוזי בידי, הוה מזבנינא בהיני ובשילי**. כלומר אם הכסף היה בידי הייתי אני קונה בו את הסחורה שביקשתי ממך לספק לי. שהרי גם לך אין את הסחורה, והיית צריך לקנותה. ואם כן, גם אני יכלתי לבד לקנותה. ולא הרווחת לי כלום [1651].

[1650] עיין ברש"י שהקשה שחידוש זה כתוב במשנה לקמן עב: שפוסקין על פירות שבשוק ביצא השער, ותירץ ששם יש מ"ד שמעמיד את המשנה. ביצא השער, שהשער הוא ב"אכלבאי וארבי", שהוא שער קבוע לזמן ארוך מאוד. ולמ"ד הזה בא רבא וחידש שלא בעינן כזה שער ארוך. ויהיה מספיק שער של "דורמוס" שהוא שער בינוני. ויעוין בתוס' כאן ד"ה ופוסקין שחלקו על רש"י וכתבו שרבי יהודה חידש אפילו שער של עיירות שהוא שער הכי פחות קבוע (ולעיל בהערה 1 נתבאר הדין להלכה) ויעויין ברשב"א שהביא בשם יש מי שפירש שדברי רבא לא שייכים כלל במשנה של פסיקה. והחידוש הוא שכמו שאפשר לפסוק עם נתינת מעות, כך אפשר לפסוק עם נתינת חטים ועיי"ש.

[1651] בעיקר הטעם הזה, נתקשו האחרונים. דבגמרא לעיל מבואר טעם אחר. סב: רש"י ד"ה יש לזה, ובד"ה דלאו כאיסרו. ובתוס' ד"ה אע"פ הן לרש"י ועוד ראשונים. שמבואר שהטעם הוא בגלל האפשרות של המוכר לקנות את הסחורה. ואין כאן סברא בלוקח. וגם לתוס' שהטעם הוא בגלל שהלוקח קונה לענין מי שפרע. והכא אתו רבה ורב יוסף למימר טעם אחר. ויעויין בריטב"א ישנים לקמן עב: בסה"ד אמר ר"נ. שהביא שהקשה הראב"ד שכאן (בסוגיא עב:) מבואר שטעם היתר הפסיקה הוא בגלל שהמוכר יכול להשיג את הסחורה. ולעיל סג: מבארים רבה ורב יוסף שהטעם הוא מצד שהלוקח יכול להשיג את הסחורה. ויישב שאה"נ צריך טעם בלוקח וטעם במוכר. ומוכיח זאת מטרשא דרב פפא לעיל סה. שהגמרא שואלת חזי מר דאזלת בתר דידך זיל בתר לוקח, מבואר שצריך סיבה להתיר גם מצד המוכר וגם מצד הלוקח. ובב"י (בתחילת סימן קע"ה) כתב לחבר את ב' הטעמים ביחד דהוא כתב שההיתר לפסוק ביצא השער הוא: דאמר ליה שקילא טיבותיך וכו' והלכך חשבינן כאילו המוכר קנה התבואה בדמי הלוקח וזכה בה הלוקח. וכשנתייקרה ברשותו נתייקרה. וכו' עי"ש. ובספר נתיבות שלום כתב להסביר את דבריו. שהטעם שאע"פ שאין לזה, עדיין לא מספיק לבד כיון שהמוכר, הרי לא הולך לקנות מיד הסחורה כי הוא צריך לספקם רק לאחר זמן. והוא מעדיף לעשות את שימושו במעות, וע"כ הוצרכו להוסיף את הסברא של מאי

אמר ליה אביי לרב יוסף: לפי הטעם שנתת בהיתר פסיקה, **אלא מעתה**, **מותר** יהיה **ללות סאה בסאה**, ואע"פ שתמיד אנו חוששים שמא תתייקר הסאה ויחזיר יותר ממה שלוה, אבל לדבריך יהיה מותר. **משום דמצי אמר ליה** המלוה ללוה, **שקילא טיבותיך ושדיא אחיזרי**, לא הוספת לי בהחזרת ההלואה, **משום דאמר ליה**, **חטי דקדחי באכלבאי**. וכי אם לא הייתי מלוה לך, וחטי היו נשארות בביתי, כלום הם היו מתקלקלות, הרי הם היו נשארות אותו דבר, והיו מתייקרות גם בלא ההלואה.

ומתרצינן: **אמר ליה**: **התם** בסאה בסאה, **הלואה** היא, ולא התירו מהטעם הנזכר, אבל **הכא**, בפסיקה, שזה **זביני**, מכירה, בזה התירו, מהטעם הנזכר.

ומקשינן: איך אתה אומר שבפסיקה מותר כי הלוקח אומר שהמוכר לא הרויח לו כלום? **והא בעי**, צריך הלוקח שקונה בעצמו, **למיתב** לתת **זוזי לספסירא**, למתווך, שהיה מארגן לו את קניית החטים. לפי שכך היה דרכם, שהרוצה לקנות חטים, הולך למתווך. והוא היה משיג לו מוכר חטין, והיה צריך לשלם לו את שכר התיווך. ובפסיקה שנותן כספו למוכר, חוסך את דמי התיווך. ואם כן, יש לו ריווח מהקדמת המעות.

ומתרצינן: **אמר ליה**: **דקא יהיב ליה**, שבאמת גם בהקדמת המעות נותן הלוקח למוכר, חוץ מדמי הפירות גם את דמי הספסירות.

רב אשי אמר לתרץ על הקושיה "בעי למיתב זוזי לספסירות": **זוזי דאינש**, **אינהו עבדי ליה ספסירותיה**. אין כלל דמי ספסירות, כיון שבעלי החטים מחפשים בעצמם את הקונים, ומוליכים את הסחורה [1652] לביתם.

הגמרא שלפנינו עוסקת באדם שפסק עם חבירו בדמים על פירות, ועדיין לא יצא המחיר הקבוע בשוק, אלא רק שער חלש, שהוא קודם לכן, באיזה אופן צריכים לסמוך האחד על השני שהעסקה ביניהם קיימת.

אהנית לי, שהלוקח אומר שאין לראות את נתינת המעות שלו כהלואה, כיון שהוא גם יכול להשיג לבדו במחיר זה את הסחורה. והרי זו עוד סיבה להחשיב שהפירות כבר ברשותו של מוכר והוי כיש לו. ועיי"ש. ובחוות דעת סימן קס"ג סק"ב כתב לחלק, שהסברא האמורה לעיל מועילה לענין פסיקה בשער גדול ויציב כדורמוס. אבל בשער שבשוק שהוא לא שער חשוב כ"כ והחטים אינם מצויות כ"כ, ואין קנין למי שפרע, בזה בעינן לטעם של מאי אהנית לי. ועיין בדבריו שהאריך שם.

[1652] כן פירש רש"י. ובשיטמ"ק בשם הראב"ד כתב שהתירוץ הוא: שהרבה אנשים קונים בלי ספסר. ומי שיש לו מעות ימצא פירות בלא ספסר. והראב"ד עצמו למד שהקושיה "והא בעי למיתב זוזי" היא לא על רבה ורב יוסף כמו שמבואר ברש"י אלא על עצם הדין של פסיקה. איך שרי לפסוק והרי בעי למיתב זוזי וכו'. יעויין בריטב"א שכתב, חזינן מהכא, שכל שמשתכר המלוה בסיבתו של הלוה, אע"פ שאין הלוה נחסר כלום, כיון שעל ידו הוא בא לו, אסור. ולפיכך האומר לחבירו הריני מלוה לך מנה ודבר עלי לשלטון, והמלוה מרויח מדיבור זה, אם ההנאה היא דבר שנוטלים עליה שכר, הרי"ז ריבית קצוצה.

רבה ורב יוסף, **דאמרי תרוייהו**: **האי מאן דיהיב זוזי אתרעא חריפא**, שפסק הלוקח עם המוכר סמוך לקציר, ועדיין לא יצא השער הברור, מכל מקום, מותר להם לפסוק על הפירות, כיון שיש למוכר גורן, והרי מותר לפסוק ביש לו, אף שלא יצא השער כלל [1653].
אולם הסמיכות דעת ביניהם היא בתנאי, **שצריך לאיתחזויי**, על הלוקח להופיע **לבי דרי**, למקום גורנו של המוכר, בשעה שדש וזורה את התבואה.
ומקשינן: **למאי** צריך הלוקח לבוא לגורן של המוכר?
אי למקנא מהמוכר, שלא יוכל לחזור בו יותר מן המקח. **הא לא קני!** שהרי נתן לו מעות, ומעות אינן קונות עד שימשוך את הסחורה שבא לקנות.
אי לקבולי עליה מוכר [1654] "**מי שפרע**" אם יחזור בו מהמקח, ולכן צריך להופיע בגורנו. הרי אין צורך שיבוא לגורן לשם כך, **כי לא מתחזי נמי** אצל גורן המוכר, **מקבל עליה** המוכר **מי שפרע**.
שהרי כל נתינת מעות, הגם שאינה קונה, אבל לענין קללת מי שפרע למי שיחזור בו, מועילה נתינת המעות.
ומתרצינן: **לעולם לקבולי עליה מי שפרע**. ולא די בנתינת כסף, אלא צריך לבוא לגורן, מפני שהדרך היא, **ומאן דיהיב זוזי אתרעא חריפא**, **לבי תרי תלתא יהיב**, כיון שאין הלוקח יודע למי מהמוכרים אכן תהיה תבואה, דרך הלוקח על שער חריף, היא לפסוק עם כמה בעלי גרנות. וכדי לדעת על איזה בעל גורן מתוך השלושה שפסק עמהם, הוא יכול לסמוך שיתן לו סחורה, **אי מתחזי ליה** הלוקח בגורן, **סמכא דעתיה** של המוכר, ויודע שהלוקח מצפה שהוא יספק לו את התבואה, ולכן יש עליו מי שפרע אם יחזור **בו** [1655].

[1653] ובאופן זה שעדיין לא יצא השער הברור נחלקו רש"י ותוס' האם מותר אף לפסוק בזול שברש"י לקמן (ע"ב ע"ב ד"ה פוסק) כתב שביש לו גורן פוסק באיזה שער שירצה, ובתוס' (ס"ג ע"ב ד"ה מהו) כתבו שמותר דווקא כאותו השער החלש הנמצא באותו זמן וטעמם כיון שעדיין הגורן חסר תיקון קצת, אין להחשיב כיש לו גמור, ואם יוזיל לו מהשער הקיים נראה כדמי המתנת המעות עד הזמן שיהיה מוכן. שדווקא במקום שאינו חסר שום תיקון התירו להוזיל את המחיר. ואם יצא כבר השער הברור, כתב רש"י שמותר לכל אדם לפסוק אף למי שאין לו גורן, שהרי הדין שיצא השער פוסקין אפי' שאין למוכר פירות.

[1654] ברש"י (ד"ה אי לקבולי) נראה שגרס מוכר, וכן ברמב"ם ועוד ראשונים נקטו מוכר. ובגירסה שלפנינו אין את הגירסה מוכר, ולפי גירסת מוכר משמע שדווקא המוכר מקבל עליו באופן כזה מי שפרע. ויתכן שהלוקח מקבל עליו גם קודם מי שפרע, שלגביו אין את הטענה שלא ידע ממי יקנה, שהרי הוא הקונה. אולם המאירי נקט בפירוש שגם ללוקח יש מי שפרע דווקא כאשר בא לגורן.

[1655] בפשטות היה אפשר לומר שהסוגיה דנה בדיני מי שפרע מתי יש לקבל את הקללה ומתי לא, והכל בדיני חושן משפט ולא בדיני ריבית, אולם השיטה מקובצת הביא על פי רש"י לעיל (ס"ג ע"א ד"ה יש לו) שהיתר פסיקה הוא דווקא במקום שקנה הלוקח לענין מי שפרע. ולמד השטמ"ק שבכל פסיקה בין בא בחובו ויש לו או שנתן המעות ויצא השער, מותר דווקא אם קנה לענין מי שפרע. וא"כ מה שדנה הגמרא כאן אם יש מי שפרע הוא לענין היתר פסיקה, שהגם שיש למוכר תבואה מותר לפסוק עמו רק אם בא לגורן, שאז יקבל עליו מי שפרע ויהיה היתר

ואי לא הופיע הלוקח בגורן, **אמר ליה** המוכר, כשהוא חוזר בו בלי לקבל על עצמו מי שפרע, **אמינא**, **דאשכחת פירי דשפירי מדידי**, **ושקלת**. כיון שלא הופעת אצלי בגורן, שיערתי שמצאת פירות טובים יותר אצל אדם אחר, שפסקת עמו גם כן. ולכן חזרתי בי.

אמר רב אשי: **השתא דאמרת** שצריך לבוא הלוקח לגורן **משום** שהמוכר יהיה **מסמך דעתיה**, שהלוקח מתכוין לקנות, הרי **אפילו אשכחיה** הלוקח למוכר **בשוקא**, **ואמר ליה** הלוקח, תראה שעליך אני סומך, **סמכא דעתיה** של המוכר, ויש כבר מי שפרע אם יחזור בו. אף שלא ביקר הלוקח בגורנו.

אמר רב נחמן: **כללא דרביתא** כך הוא: **כל** [1656] **אגר נטר ליה**, שנותן הלווה למלווה יותר משלווה בשכר מה שהמתין לו את זמן החוב. או שהקדים הלוקח מעות קודם שמקבל את הסחורה, ובשכר מה שמשהה את המעות אצל המוכר עד שיהיה לו סחורה [1657], מוזיל לו המוכר את המקח, **אסור** משום ריבית.

אולם יש אופנים שמותר להוזיל את המחיר, אם יש למוכר את הסחורה אצלו. אלא שאינה לפניו ממש למוכרה. וטעם ההיתר, לפי שאנו רואים את הסחורה הנקנית בפסיקה, כאילו היא קנויה ללקוח מעכשיו, במחיר זול. ואין בזה משום ריבית, שהרי אין כאן הקדמת מעות, אלא בזמן המכירה של התבואה קיבל המוכר מהקונה מעות. וכדלהלן.

ואמר רב נחמן: **האי מאן דיהיב זוזי לקיראה**, הקדים הלוקח ליתן מעות למוכר השעווה. **וקא אזלי**, חלות השעווה היו נמכרות אז **ד' ד'** בזוז.

ואמר ליה המוכר: **יהיבנא לך** בעוד זמן מסויים חלות שעוה, **ה' ה'** עבור כל זוז, ומה שנותן המוכר ללוקח חלת דבש נוספת על המחיר הרגיל, הוא בגלל שהלוקח מקדים לו את המעות, בזמן שדברו.

פסיקה. ויש לדייק את לשון רש"י (ד"ה צריך) שדן לענין דין פסיקה ולא רק לדין מי שפרע לחוד. אולם להלכה לא הובא דין זה של אתחזויי אבי דרי בהל' ריבית. והט"ז תמה על השו"ע שהשמיטו גם בחושן משפט.

[1656] בריטב"א כתב שמהמילה כל מדייקים שגם במקח כשהוזיל לו מחמת הקדמת המעות אסור, וא"כ הגמרא באה להשמיע שלא רק בהלואה הדין כן אלא גם במקח. אולם בשטמ"ק בשם הראב"ד כתב שהמימרא קשורה לדין פסיקה שנאמר קודם לכן. שגם באופנים המותרים לפסוק כגון שיש לו או יצא השער, אם הזכיר המלוה את שכר השימוש במעות אסור, וביאור הדבר שכל ההיתר באופנים אלו של פסיקה, שנראה כמוכר לו מיד ולא מיחזי כריבית. וא"כ אם אמר לו בפרוש ודאי מיחזי כריבית.

[1657] שאם יש למוכר סחורה מותר להוזיל כאילו מכר לו בזול את מה שיש לו בביתו וכדלקמן.

[1658] לשון רש"י אפילו אינם בעיר, ולענין הלואת סאה סאה שגם הותרה בעד שיבוא בני כתב הרמ"א בשם המרדכי (סי' קס"ב) שמותר בעיר אחרת דווקא אם יש למלוה דרך לשם. וכתב בכנסת הגדולה שלפ"ז גם אצלנו בפסיקה בהוזלה מותר דווקא אם יש למוכר דרך לשם. ובמחנ"א (סי' כ"ט) רצה לומר שפירות הנמצאים מחוץ לעיר ואין לו דרך לשם הרי הם כמחוסרים מלאכה ורש"י לשיטתו שכתב לקמן (ע"ב ע"ב ד"ה פוסק עמו) שבמחוסר מלאכה מותר לפסוק אפי' בזול מהמחיר. א"כ ה"ה פה שאינם בעיר מותר לפסוק אפי' בזול. אבל התוס' שסברו

הרי, אם **איתנהו גביה**, נמצאות החלות אצל המוכר, אפילו אינן בעיר, [1658] או שאבד המפתח של מקום הדבש, ומחמת שהיה המוכר דחוק למעות עד שיגיע לשם, או ימצא את המפתח, הוסיף ללוקח את החלה הנוספת.

שרי, מותר לעשות כן, לפי שאנו רואים את החלות שיש למוכר בעיר האחרת, או בבית הנעול, כמכורות מיד ללוקח, ואין כאן הקדמת מעות אלא תשלום בשעת המכר, ולתת חמש במחיר ארבע, הוא הוזלת מחיר המקח, ולכן מותר.

אבל אם **ליתנהו גביה**, שאין למוכר כלל חלות דבש, לא כאן ולא במקום אחר, **אסור**. [1659] מאחר ואין כאן מקח עכשיו, אלא רק התחייבות לספק אחר כך, והרי יש כאן הקדמת מעות. ובשכר ההקדמה מוזיל לו את מחיר החלות ונותן לו ה' בזוז [1660].

(ס"ג ע"ב ד"ה מהו) שבמחוסר מלאכה יש לפסוק דוקא במחיר של אותו הזמן ולא בזול, יסברו כהמרדכי שדווקא ביש לו דרך לשם מותר לפסוק בזול. דבלא"ה חסר ביש לו כמו במחוסר מלאכה. ובשו"ע הרב רצה לומר שאין מח' בין המרדכי לרש"י שכל חומרת המרדכי היא דווקא בהלואת סאה בסאה, אבל בפסיקה שיש מעשה מקח יש להקל ביש לו, ולהחשיב את הפירות כקנויים ללוקח כשהם בעיר אחרת אף שאין לו דרך לשם.

[1659] הטעם מה שלא מועיל לפסוק בזול באין לו אפי' שיצא השער, ואע"פ שבעלמא כשנותן לו מעות מותר לפסוק ביצא השער כיון שיכול לקנות במעות שקיבל, כאן יש לאסור, ונראה מלשון הב"י והט"ז בשם ריב"ש לבאר שכל פסיקה ביצא השער נחשב קנוי לו על ידי שיכול לקנות. אבל כאן שהמוכר אינו יכול לקנות בכסף שקיבל רק ארבע ולא חמש חלות דבש לכן דווקא ביש לו יש להתיר. מחמת שמה שיש לו יכול עכשיו כבר למכור בזול.

[1660] בתוס' הקשו מהגמרא לקמן (ס"ה ע"א) שרב נחמן בעצמו אמר טרשא שרי, ופירושו שמותר למכור דבר ביוקר ולהמתין ללוקח שיתן את דמי המקח מאוחר יותר, ומה שמייקר לו הוא מחמת מה שממתין לו המוכר עד שיקבל ממנו את הדמים, מכל מקום מותר כל שלא פירש ללוקח אם תשלם לי מיד תקבל בזול ואם תשלם אח"כ תשלם ביוקר. וטעם ההיתר שנראה כאילו מוכר לו סתם ביוקר, לא בגלל המתנת המעות. ואם כן למה פה לא הותר למכור חמש חלות במחיר ארבע כשלוקח מקדים למוכר את המעות, ונאמר שמוזיל לו סתם, כיון שלא מפרש לו שבגלל שמשלם עכשיו ומספק לו הסחורה רק אח"כ מקבל חמש במקום ארבע. ותירצו שכיון שמחיר השעווה ידוע לכל שהוא ארבע בזוז, הרי זה כאילו פירש שאם יספק לו עכשיו יקבל הלוקח רק ארבע, ואם ימתין הלוקח יקבל לאחר זמן חמש. ובמפרש הלא רב נחמן אסר כמו שנאמר שם ואם קץ ליה אסור. וכתבו לפי זה שגם רב נחמן לא התיר לקמן בטרשא אלא בדבר שאין שומתו ידועה כגון פרה או טלית, וגם לא פירש שמוכר ביוקר משום המתנת המעות, ומזה הוציא הרמ"א דין להלכה שמקום שאין שומתו ידועה, אם לא פירש מותר לפסוק שיתן לו שוה חמש בארבע אפי' שאין למוכר. ותמה ע"ז הט"ז איך יתכן להתיר לפסוק על שום דבר בעולם כשלא יצא השער. שהרי משנה מפורשת היא שאין פוסקין עד שיצא השער, שמא יתייקר ויבוא לידי ריבית. וכך גם פה הבין שאם אין שומתו ידועה אם כן אין לו שער ויש לחוש שיתייקר. וייסד הט"ז שיש ריבית הנראה לעינים והוא מחמת החשש יוקר, והעמיד אוקימתא פה שמדובר בדבר שאין לחוש שיתייקר, ויש גם ריבית דמוכח שהעסקה מוכיחה ריבית כגון כשמוזיל מחמת ההקדמה או מייקר מחמת ההמתנה של המעות, ולזה יש את ההיתר הנלמד מטרשא שכשלא פירש נראה כמוכר לו ביוקר, וכן פה נראה כאילו מוכר לו בזול. והיה אפשר ליישב קושית הט"ז שבדבר שאין שומתו ידועה, אין כלל בעיה במה שלא יצא השער, כיון שתמיד החשש שיתייקר וירא שמקבל יותר, אבל דבר שאין שומתו ידועה לא מוכח היוקר שלו, כיון שהדבר בעצמו אין לו קביעות במחיר לא ניכר גם כשמתייקר. ובבאר הגולה לא הסתפק בזה והוסיף שכיון שאין שומתו ידועה וסכמו שיספק לו סתם פרה, כיון שיתכן שיספק לו פרה ששוויה פחות מחמת גודלה, אם כן אף אם יתייקר באמת לא יתן לו יותר שהרי הבהמה שמחזיר פחותה בכמות ואין כאן יותר שווי, לכן אף במקום שהתייקר ונותן לו גודל רגיל שנמצא שיש כאן יותר שוב לא גזרו. ובש"ך נראה שלא הוקשה לו כלל קושית הט"ז, שאמנם ההיתר הוא באין שומתו ידועה כמו שכתבו התוס', אבל בתנאי שיצא השער וממילא אין חשש יוקר. ובחוות דעת ביאר את דברי הש"ך שחיטין וכדומה ששומתן ידועה מחמת שהכל יודעים להגיד כמה עולים חיטין אפילו בלי לראותם, מה שאין כן בהמה שבלי לראותה אין יודעים את מחירה, ולכן לא מוכח הריבית במה שמייקר מחמת המתנת המעות, אבל לעולם מדובר שיצא השער של סתם

ומקשינן: **פשיטא** שבמקום שאין למוכר את החפץ הנמכר, [1661] אסור להקדים לו את המעות, ולהוזיל את המכר. [1662] ומתרצינן: **לא צריכא** להשמיענו, אלא במקום **דאית ליה אשראי במתא**, שהמוכר הזה גם הוא פסק אצל אחרים בעירו, ועתיד לקבל מהם שעווה. **מהו דתימא**, **כיון דאית ליה אשראי במתא**, הרי זה נחשב כאילו יש למוכר כבר את השעווה שעתיד לקבל, ומותר לפסוק ביש לו, שדינו **כ**מו המלוה סאה בסאה, שמותר לו ללוות כשההלוואה היא "**עד שיבוא בני**" **או** "**עד שאמצא מפתח**", **דמי**, ששם הותר להלוות סאה בסאה במקום שיש לו, [1663] כיון שעל ידי מה שמצוי לו בביתו הנעול, או במקום אחר נחשב יש לו.

בהמה ואין כבר חשש יוקר, אלא שאנשים אינם יודעים אם לדמות בהמה זו לסתם בהמה, או להוקיר או להוזיל ממנה. ועוד אפשר לומר בדברי הש"ך שלעולם לכל בהמה יש את המחיר שלה ואין אפילו מחיר לסתם בהמה, אלא שיש שער כללי שכשיש מחסור בבהמות מתייקרים כל הבהמות כל אחת לפי היחס שלה. וכגון בשולחן שיש לכל שולחן מחיר בפני עצמו, אבל כולם תלויים במחיר העץ. ומחיר העץ כבר יצא ואין לחוש שיתייקר, אבל אם לא יצא שער העץ א"כ כשיתייקר העץ יתייקרו כל השולחנות ויראה ריבית, לכן יש להתיר דווקא אם יצא השער.

[1661] במקום שיש לו מבואר שמותר ואפי' להוזיל, הביא הטור (סי' קע"ג) מח' האם מותר אפי' פירש לו אם מעכשיו בפחות ואם לאחר זמן אתן לך יותר, לי"א מותר ולדעת הר' ישעיה יש לאסור. וכתב דהכי מסתברא. ומדברי הבית יוסף נראה שמחלוקתם תלויה במה שכתבו התוס' לענין אין לו, שאם המחיר ברור שהוא ד' הרי הוא כמפרש שאם מעכשיו בד' ואם לאחר זמן יתן לו ה', וזה אסור, ועל זה נאמר בגמרא שאם יש לו מותר אף שהמחיר ברור שהוא ד'. וא"כ משמע שגם במפרש ממש שאם מעכשיו בד' ולאחר זמן בה' ביש לו יהיה מותר, וכך סברת הי"א. אבל הר' ישעיה סבר שבמחיר ד' הוא רק הוה כמפרש לענין לאסור באין לו, וביש לו מותר, אבל מפרש ממש גרוע יותר ובו לא יועיל מה שיש לו. דהיינו הוה כמפרש ולא כמפרש ממש. אולם בגר"א ציין מקור למחלוקת מספר התרומות שהקשה את קושיית התוס' מטרשא, ותי' שמדובר פה בפירש אם מעכשיו בכך וכך (ולא רק שהמחיר כך) ולכן אין את ההיתר של טרשא ששם מדובר בלא קץ, וע"ז כתבה הגמרא שביש לו מותר, נמצא שאפי' בפירש יש להתיר ביש לו, וזה כסברת הי"א, והר' ישעיה למד כתירוץ התוס' שמדובר שהמחיר הוא ד' שהוא כמפרש אבל מפרש ממש לא יועיל ההיתר של יש לו, ונמצא לכאורה נפקא מינה גדולה שלפי' הגר"א ששיטת הי"א מקורה בתירוץ של ספר התרומות א"כ הגמרא לא הוזקקה ליש לו אלא בפירש ממש, אבל כשהמחיר הוא ד' אפי' באין לו מותר, משא"כ לפי התוס' שכשהמחיר ד' צריך להגיע ליש לו כדי להתיר. אבל לפי הב"י הי"א רק חדשו שגם בפירש מועיל יש לו. אבל אם המחיר ד' לא עלה על דעתם להתיר באין לו, וכמ"ש התוס' שבאזלי ד' צריך להגיע ליש לו.

[1662] אבל אם סכמו שלאותו זמן יתן לו ד' כמו שהמחיר הוא עכשיו אין בזה איסור. ואע"פ שיתכן שלכשיספק לו את ארבע החלות יהיה שווים יותר מזוז, ויראה שנותן לו חלות יקרות מזוז בשכר שהקדים לו את המעות, הרי מבואר בגמרא שבמקום שיצא השער ונקבע כבר המחיר של חלות בשוק, מותר כיון שאפשר להשיג חלות וה"ז כאילו מכר לו עכשיו והתייקרו אצל הלוקח.

[1663] בתוס' הקשו שהרי לקמן נפסק כהלל שאוסר להלוות סאה בסאה אפי' עד שיבוא בני. ועוד שהרי גם לרבנן שהתירו שם, דווקא סאה בסאה מותר אבל לא סאה בסאתיים שנותן לו יותר אפי' בלי שיתייקר, ופה הרי דומה לסאתיים שנותן לו יותר שעווה. ותירצו שמקח וממכר קל יותר מהלוואה, ולכן מתירים רבנן וגם הלל אפי' כשנותן לו יותר במקום שיש לו אלא שמחוסר ביאת בנו או מפתח. עוד הקשו שיכלו להביא בגמרא מקרה הדומה יותר מהמשנה לקמן (ע"ב ע"ב) בפוסק עמו על הגדיש, דהיינו שמותר לפסוק אפי' קודם שיצא השער כיון שיש למוכר, אפי' שמחוסר מלאכה קצת. ותירצו ששם לא הותר לפסוק אלא באותו מחיר של הזמן שפוסק אבל להוזיל אסור, שכיון שצריך עדיין תיקון נראה כמוזיל בגלל הקדמת המעות, אבל פה שהשעווה שיש לו מוכנה למכירה ואינה מחוסרת שום תיקון מותר אפי' להוזיל, כיון שבדבר המוכן אף שמחוסר ביאת בנו, נראה יותר כמוכר מיד. אבל רש"י לקמן (ע"ב ע"ב ד"ה פוסק) חולק על דברי התוס' וכתב שמותר אפי' בדבר המחוסר תיקון לפסוק בזול כיון שנחשב יש לו גמור וכמוכר עכשיו בזול.

קא משמע לן, כיון דמחסרי גוביינא,[1664] אפילו שיש לו אשראי בעיר, כיון שעדיין לא גבאו, אין להחשיב כאילו יש לו עכשיו.

משום שנחשב **כמאן דליתנהו דמי**, וכיון שאין לו, הרי זה הקדמת המעות קודם המכר, ואסור משום ריבית.

הגמרא עוסקת עתה באדם הלווה כסף מחבירו, ואמר לו המלוה: יש כאן כך וכך מעות, ונמצא שיש שם יותר. האם יש לתלות את היתרה בטעות של הנותן. או יש לומר שנתן את היתרה במתנה.

ואמר רב נחמן: האי מאן דאוזיף פשיטי מחבריה, ואמר לו המלוה:[1665] יש כאן כך וכך מעות, **ואשכח ביה** הלוה **טופיינא**, יותר ממה שאמר לו. יש לדון, האם המעות היתרות שקיבל הלוה, נתנו לו המלוה בטעות, או בתורת מתנה.

אי בכדי שהדעת טועה, וכמו שיבואר להלן באיזה אופנים יש לתלות בטעות, **מיחייב** הלווה **לאהדוריה ליה** למלוה את המעות היתרות שנתנו בטעות.

ואי לאו, שאין לתלות בטעות, **מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה** המלוה ללוה, והבליע לו את המתנה יחד עם מעות ההלואה.

ודנה הגמרא: **היכי דמי "בכדי שהדעת טועה"**, שיש לחוש שהיתרה ניתנה בטעות.

אמר רב אחא בריה דרב יוסף:

דף סד.

בעשורייתא וחומשייתא, היינו שתולים טעות בעודף של חמישיות או עשיריות, אבל לא בפחות מחמש, כגון אחת שתיים שלוש או ארבע. לפי שהיה דרכם[1666] למנות חמש

[1664] בריטב"א דייק מלשון שמחוסר גובייגא שאפי' אם נשבעו הספקים שיספקו למוכר את הסחורה עדיין נחשב אין לו, כיון שהחסרון במה שלא גבה עדיין.

[1665] מלשון הגמרא אוזיף נראה שמדובר בנתינת הלואה, והטעות היא של המלוה שהוסיף יותר בשעת ההלואה, שאם היה מדובר בלווה שהחזיר היה צריך לכתוב יזיף, אולם מלשון מחבריה משמע שהוא טעות של הלווה בשעה שהחזיר את ההלוואה, שאם היה מדובר בנתינת המלוה היה צריך לכתוב לחבריה. וברש"י אע"פ שבתחילה כתב זה שקיבל המעות שיכול להשתמע על שתיהם בין בהלואה ובין בחזרה. מכל מקום דייק הפני יהושע שרש"י כתב איכא למימר טעה המלוה, שמדובר בטעות בשעת ההלואה. אבל אם מצא המלוה יותר אחר שהחזיר לו הלווה, בכל אופן תולים בריבית ויש להחזיר ללווה. ואף על פי שבמשנה לקמן (ע"ה ע"ב) מבואר שריבית מאוחרת אינה אסורה אלא באופן שמפרש שנותן עבור ההלואה, אבל בסתם אין לאסור כתב הפנ"י כיון שנותן בשעת פרעון ה"ז כאילו פירש בהדיא שבשכר ההלוואה הוא. אולם הטור למד ברש"י וכן ברמב"ם שאף בשעת פרעון בסתם מותר, ומקורם מרבינא לקמן (ע"ג ע"ב) שהיה פוסק על יין וכשהיו מספרים לו היו מוסיפים לו עוד קצת. והבין הטור ברש"י ורמב"ם שכיון שלא פירש מותר להוסיף אפי' בשעת פרעון. וניתן לדחות את הראיה משם שכיון שאין שם הלואה אלא פסיקה, מה שמוסיף לו יותר הרי זה הוזלה במכר ומותר. (ב"ח סי' ק"ס ס"ו).

[1666] בתוס' מבואר שכיון שבזמנינו הדרך לספור גם אחד אחד, ולא רק חמש או עשר, בכל אופן יש לתלות בטעות ולהחזיר לנותן.

חמש, ועשר עשר. ולכן, כשהיה המלוה צריך לתת ארבעים, ונמצא שנתן חמישים, יש להניח שטעה ונתן עשיריה נוספת.

וכן כאשר המעות שעודפות היו חמישים וחמש, תולים טעות של חמישים, וטעות של חמש, ואף אם נתן עשרים וחמש יותר ממה שהיה לו לתת, יש לתלות שטעה חמש פעמים של חמש [1667]. אבל במה שאינו מגיע לחמש, אין לתלות בטעות, כיון שלא היו סופרים בקבוצות של שתים וארבע, ולכן תולים שהוסיף לו מתנה של שתים או ארבע.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: ואי איניש תקיפא הוא, שאינו רגיל לגמול חסדים ולתת מתנות חינם, **מאי**? איך יתלה הלווה שהמעות היתרות מתנה הם, באדם כזה.

אמר ליה רב אשי: **דלמא מגזל גזליה** המלוה מן הלוה לפני ימים רבים. ועכשיו רוצה להשיב. **ואבלע ליה** המלוה את הסכום שגזלו **בחשבון** ההלואה.

ואם מחזיר גזילה בהבלעה יצא, **דתניא, הגוזל את חבירו, והבליע לו בחשבון, יצא.**

ומקשינן: **ואי המלוה איניש דאתי מעלמא, דלא שקיל וטרי בהדיה, מאי**? כיון שלא היה לו עסק עמו עד היום, במה יש לתלות, לא במתנה ולא בגזילה.

ומתרצינן: **אמר ליה** רב אשי: **דלמא איניש אחרינא גזליה** את סכום העודף מן הלווה, **ואמר ליה** אותו גזלן למלווה: **כי יזיף פלוני פשיטי מינך, אבלע ליה בחשבון** את מה שגזלתי ממנו, וכך, בלי שיכיר אותי, אצא ידי חובת השבת הגזילה [1668].

מבואר בגמרא לעיל בסוגיית קיראה, שאם יש למוכר פירות אצלו מותר לפסוק אתו שיספק פירות לזמן מסויים, ולהקדים לו מעות. אע"פ שמוזיל המוכר את המחיר.

[1667] בלחם משנה דייק מדברי רש"י שטעות יש לתלות דווקא בדילוג של חמש או עשר, אבל הרמב"ם כתב להדיא שהדעת טועה גם באחד או שנים. אלא שלרמב"ם מוכרחים אנו לומר שאין תולים אלא בטעות אחת שאל"כ מתי אין הדעת טועה, אלא על כרחך ביותר מדילוג אחד של א' ב' או ה' אין לתלות בטעות אלא במתנה. ורש"י כתב להדיא שתולים טעות אפי' בב' וג' פעמים. וברי"ף נקט טעות של ה' וי' כמו רש"י, אולם יש אופן של טעות גם באחדים כגון אם עשה סימן כשספר את הקבוצות של עשר או חמש, ובטעות ערבב את הסימנים, וכגון שיש ארבעים וארבע שיש לומר ששם ארבע אחדים כל פעם שספר עשר שם אחד, ובטעות נכנסו הסימנים למנין. אבל אם יש שלושים וארבע אין לתלות את הטעות בארבע. כיון שאינם מתאימים למנין העשרות אלא מתנה היא.

[1668] הטור ושו"ע (חושן משפט סי' רל"ב) פסקו את דין הגמרא כאן בין כשהלוה מצא בשעת הלואה ובין בשעת פרעון, והקשה עליהם הפרישה (הובא בב"ח סי' ק"ס סק"ד) שהרי הטור פסק (ק"ס ס"ד) שבעת פרעון אם הוסיף הלוה למלווה אסור אפי' בסתם (כהרא"ש ודלא כרש"י והרמב"ם) וא"כ איך פסק (בסי' רל"ב) את דין הגמרא שלנו שבשעת פרעון מותר להוסיף. ותירץ הפרישה שיש לחלק בין הגמרא שלנו שהוסיף לו בלי לפרש שמוסיף לו, ומה שפסק הטור לאסור הוא באופן שפירש לו שיש כאן תוספת, הגם שלא פירש שהתוספת בשכר המתנת המעות אסור. ובב"ח תירץ שיש לחלק בין מקום שהבליע לו את התוספת בתוך שאר הסכום, למקום שנתן לו את הסכום ואת תוספת בנפרד. ובש"ך (סק"ד) תירץ שבגמרא אצלינו מדובר בפרעון חוב של מכר שאז אין לתלות בריבית. ובחוו"ד תירץ שבשעת פרעון אסור אפי' בסתם, ובגמרא שלנו מדובר שעבר ושילם, וללמדנו שריבית מאוחרת אף בשעת פרעון אין דין לצאת ידי שמים כמו בשאר אבק ריבית.

וטעם ההיתר, שהרי זה כאילו מכר לו את מה שיש אצלו בזול. וכל פסיקה ביש לו, אפילו להוזיל, מותרת.

אמר רב כהנא: **הוה יתיבנא בשילהי פירקי דרב**, לא שמעתי את תחילת דברי רב, אלא באתי בסוף דבריו, **ושמעית דקאמר קרי קרי**, בשעורו הזכיר מספק פעמים דלועין.

ולא ידענא מאי קאמר, לאיזה ענין הוזכרו הדלועין.

בתר דקם רב וסיים את דרשתו, **אמרי להו** לתלמידים, **מאי קרי קרי דקאמר רב**?

אמרו לי התלמידים: **הכי קאמר רב** בדרשתו:

האי מאן דיהיב זוזי לגינאה, לבעל הגינה, **אקרי** עבור דלועין שיספק לו אותם לאחר זמן, ובאותו זמן שנתן הלוקח מעות על הדלועין לבעל הגינה, **קא אזלי**, היו נמכרים בשוק **עשרה קרי בני זרתא**, שהם דלועין קטנים בגודל זרת, נמכרים היו עשרה בזוז, **ואמר ליה** בעל הגינה: **יהיבנא לך** אתן לך בעוד זמן מסוים **בני גרמידי**, שהם גדולים, בני אמה כל אחד.

והדין הוא שאם **איתנהו שרי**. דווקא אם יש למוכר בזמן תשלום המעות בביתו דלועין גדולים בני אמה, כמו שהתחייב לספק לו, אז מותר לפסוק בתחילה שיתן לו דלועין גדולים לאחר זמן. ואף על פי שהוזיל לו במחיר מחמת הקדמת המעות, ונתן לו מחיר של בני זרת, כיון שאנו רואים את הגדולים בני אמה שיש למוכר בביתו כאילו מכר לו אותם עכשיו בזול[1669].

אך אם **ליתנהו**, **אסור**, כיון שאין לו בביתו גדולים, אלא קטנים אלו הגדלים עדיין, אי אפשר להחשיב כאילו מכר לו אותם, שהרי הלוקח צריך לקבל גדולים. נמצא שהמוכר נותן לו לזמן פלוני גדולים אף על פי ששילם מחיר קטנים, בשכר שהלוקח הקדים לו המעות, והרי זה אסור.

ומקשינן: **פשיטא**, שהרי פסיקה בהוזלה הותרה דווקא ביש לו בביתו, ואם אין לו אסור.

ומתרצינן: **מהו דתימא**, **כיון דממילא קא רבו**, הדלועין הקטנים יעשו מעצמם גדולים, **שפיר דמי**, ונחשב שיש לו גדולים אף על פי שעכשיו הם עדיין קטנים.

[1669] כך היא שיטת רש"י ותוס' שהסוגיא פה מדברת בענין פסיקה בהוזלה במקום שיש לו, והנידון האם הדלועין הקטנים שיש לו - נחשב שיש לו גדולים. שלפי האיכא דאמרי הראשון נחשב שאין לו גדולים. ולאיכא דאמרי השני לקמן נחשב שיש לו גדולים מחמת הקטנים שיגדלו. ומותר לפסוק. אולם מהרי"ף והרמב"ם מבואר שלמדו את הסוגיא באופן אחר, שהנידון כאן האם אפשר לומר שבעל הגינה מכר לו את הקטנים בזמן ששילם עליהם, ומה שגדלו אח"כ אצל בעל הגינה הרי הם דלועין של הלוקח שהשאיר אותם בגינה שיגדלו, ולכן סבר האיכא דאמרי השני שיש להתיר. ואיכא דאמרי הראשון סברו כיון שכשמוכר לו הם קטנים, הגם שיגדלו לבד, אין להחשיב אותם כדלועין של הלוקח הגדלים מעצמם אצל המוכר. אלא אין כאן מכירת קטנים, ולדון מצד מכירת דלועין גדולים שעתידים לגדול, צריך שיהיה לו גדולים בביתו כדין כל פסיקה בהוזלה, וסבר הרמב"ם שאין חולק בדבר שאין להחשיב את הקטנים כיש לו עכשיו גדולים מחמת מה שעתידים לגדול.

קא משמע לן שדווקא אם יש לו גדולים בביתו, אפשר לפסוק במחיר הזול, כיון שדווקא ביש לו אותו הדבר ממש הותרה פסיקה בהוזלה.

ומבארת הגמרא: **כמאן**, כפי מי אמור דין זה, שדלועין קטנים לא נחשבים "יש לו" שיוכל לפסוק עליהם, **כי האי תנא**:

דתניא, **ההולך לחלוב את עיזיו**, **ולגזוז את רחליו**, **ולרדות את כוורתו**, **ומצאו חבירו** בדרכו, ורצה לקנות ממנו את החלב שעתיד לחלוב, או הצמר או הדבש.

ואמר לו המוכר: **מה שעזי חולבות**, **מכור לך**, בין יהיה הרבה חלב ובין אם יהיה מעט, וכן **מה שכוורתי רודה**, **מכור לך** בכך וכך זוז, **מותר**.[1670] כיון שקיבל הלוקח על עצמו שאם יהיה מעט חלב יפסיד את המחיר ששילם, ממילא גם אם יהיה יותר אין כאן ריבית, אף על פי שהקדים מעות וקיבל יותר, כיון שאין העודף שקיבל בשכר הקדמת המעות, אלא מחמת הסיכון שלקח על עצמו שיהיה פחות.

אבל אם אמר לו המוכר: **מה שעזי חולבות כך וכך**, **מכור לך** בסכום מסויים, שהוא זול מהמחיר הרגיל, או **מה שרחלי גוזזות כך וכך**, **מכור לך**, וכן **מה שכוורתי רודה כך וכך**, **מכור לך**, **אסור**. מאחר והתנה עמו שיספק לו כמות מסויימת, אין כאן שום סיכון על הלוקח, ומה שהוזיל לו המוכר במחיר, הוא בשכר מה שהקדים לו הלוקח את המעות ואסור משום ריבית.

ואף על גב דממילא קא רבו, והיה מקום להחשב שיש עכשיו למוכר חלב צמר או דבש כיון שמעצמם מתרבים, ומותר להוזיל במקום שיש לו, מכל מקום, **כיון דליתנהו בההיא שעתא**, שעדיין אינם ממש לפנינו, **אסור**. שדבר זה נחשב פסיקה ב"אין לו", שאסור להוזיל אפילו במקום שיצא השער.

[1670] בתוספות הקשו שבברייתא זו מבואר שכיון שלא סכמו על כמות מסויימת אין לחוש לריבית, כיון שאנו תולים את ההוזלה מחמת הסיכון של ההפסד ולא מחמת הקדמת המעות. ולקמן (ע"ג ע"א) מבואר גבי פרדיסא, שהיו קונים יין בזול בתחילת השנה כשהיו הענבים עדיין בוסר או סמדר, ומקבלים את היין בשעת הבציר. ונחלקו שם רב ושמואל, לרב יש לאסור, שבשכר שמקדים לו הלוקח את המעות מוזיל לו המוכר את מחיר היין, ושמואל כתב שיש להתיר כיון שפעמים שיש הפסד בכרם והלוקח מפסיד, ממילא יש לתלות את ההוזלה במה שמקבל על עצמו את הסיכון. ואם כן מבואר אצלנו בגמ' שיש להתיר לא כסברת רב שאוסר שם. ותירצו שבחלב אין רגילות להוזיל במחיר כיון שההקדמה היא רק יום או יומיים לפני שמקבל את החלב או הצמר, ממילא ההפסד שיכול לבוא ללוקח שווה לקצת הוזלה שקיבל עבור הקדמת המעות. מה שאין כן בפרדיסא שמקדים הרבה ממילא יש הוזלה רבה, לא מספיק מה שמקבל עליו הפסד הענבים כיון שעדיין נראית ההוזלה הגדולה מחמת הקדמת המעות, שאין לתלות את ההוזלה רק בהפסד המועט שקיבל על עצמו. ועוד תירצו התוס' שכל מה שרב אסר בפרדיסא הוא באופן שמכר לו יין כך וכך, דהיינו כמות מסויימת שאין ללוקח שום הפסד אם יתקלקל הכרם, ואז יש ריבית ברורה שמה שמוזיל את מחיר היין הוא רק מחמת הקדמת המעות. שהרי את הקלקול אינו מקבל על עצמו. וזה דומה לאופן שהביאה הגמ' אצלנו חלב כך וכך שיש לאסור. ורב מודה באופן שמכר לו יין כמה שיהיה, שמותר מאחר ויש לתלות את ההוזלה באפשרות שיהיה ללוקח הפסד, ולא בהקדמת המעות.

נמצא שיש לגמרא ראיה מעזים חולבות לדלועין, שאם יש לו קטנים, אפילו שממילא יגדלו, נחשב אין לו, ואסור להוזיל.

איכא דאמרי,

אמר רבא: גם אם אין לו דלועין גדולים בביתו, מותר לפסוק במחיר דלועין קטנים על מנת שיקבל דלועין גדולים, **כיון דממילא קא רבו**, **שפיר דמי**. ונחשב יש לו דלועין גדולים, כיון שקטנים אלו מאליהם יעשו גדולים [1672] [1671].

ומקשינן על דעה זו: **והתניא**, **כך וכך**, **אסור**. לגבי חלב גיזות ודבש, מבואר שאם מכר כמות מסוימת בזול אסור ונחשב "אין לו", ואע"פ שממילא קא רבו.

ומתרצינן: **התם**, **לאו מיניה קא רבו**. החלב שיבוא לאחר זמן, אינו בא מחמת החלב שנמצא בבהמה בשעת המכירה.

[1671] לפי הרי"ף והרמב"ם הנ"ל ביאור האיכא דאמרי שרבא התיר כיון שמכר לו עכשיו את הדלועין הקטנים, ואע"פ שנשארים ברשות המוכר הרי הם גדלים שם עבור הלוקח. ומדויק לשון הרמב"ם שהרי הם קטנים והתנה עמו שיתנם לכשיגדילו. ולשון הרי"ף שכאשר מניח אותם שם אין ללוה הפסד. ובמגיד משנה כתב ליישב קושית התוס' מפרדיסא לדבריהם, שיש לחלק בין דלועין לפרדיסא, שבענבים יש עבודה לבעל הפרדס והרי המוכר חסר בכך, ובמקום שיש כ"כ הרבה טרחה הרי זה מגלה שאינו מוכר לו עכשיו ומגדל עבור הלוקח, שאם כן למה טורח עבור הלוקח כל כך הרבה. אלא המציאות מוכיחה שפסק עמו ועדיין לא מכר לו והענבים עדיין של המוכר ולכן טורח בהם, ולכן יש לאסור כמו בכל פסיקה באין לו. ועוד תירץ המ"מ והביאו הגר"א, שאין דרך למכור פירות פרדס בעודם בוסר, מה שאין כן קישואים ודלועין הדרך למוכרם קטנים, ולכן אין להחשיב שמכר וגידל עבור הלוקח אלא דווקא בדלועין. ויש נפקא מינה לכאורה בין דרך רש"י להרי"ף. שלרש"י אם ירצה הלוקח יוכל לחזור בו, אך יקבל על עצמו "מי שפרע", כמו בכל פסיקה. מה שאין כן לדעת הרי"ף הרי כוונתו שקונה את הדלועין בקטנם, וכסף הרי קונה בקרקע, ומחובר לקרקע כקרקע. ממילא אינו יכול לחזור בו כלל. ועוד נפקא מינה למה שכתב הבית יוסף בשם הגהות מרדכי שדווקא אם נותן לו המוכר את אותם דלועין קטנים שהיו בשעת פיסוק לכשיגדלו, ולא שיתן לו אחרות. ולכאורה לדעת רש"י שבדין פסיקה דברו פה, אין שום מקום לדין זה, שהרי בכל פסיקה יכול המוכר לתת מאיזה שירצה. וגם אם נאמר כתוס' לקמן (ס"ד ע"ב ד"ה האי) שאחריות המוכר לתת דווקא אחד ממה שיש לו, ומסתבר שאינו יכול לתת אחרים לפי צד זה, ונכתוב לקמן שדעת רש"י כן (לקמן ע"ב ע"ב ד"ה פוסק), מכל מקום יקשה מהו דין מיוחד זה שנאמר בדלועין, הלא לדבריהם זהו דין בכל פסיקה. אבל לשיטת הרי"ף והרמב"ם דין זה עולה יפה, כיון שלשיטתם קנה דלועין אלו שאצל המוכר, אלא שגדלים אצל המוכר עבור הלוקח, אם כן ודאי צריך לקבל דווקא את אלו, שאם לא כן אי אפשר להחשיב כאילו קנאם. וכן כתב בבדק הבית על דין המרדכי שמהרמב"ם נראה כן. אלא שקצת יש להעיר על הבית יוסף שהביא דין זה של הגהות מרדכי על דברי הטור, ומסתימת לשון הטור נראה שלמד שדלועין הוא דין בפסיקה כשיטת רש"י, וא"כ מנין לחדש שצריך אותם דלועין.

[1672] כתבו התוספות שלפי איך שנוקטת הגמ' עכשיו שמותר לפסוק על דלועין גדולים ואע"פ שיש לו רק קטנים, נחשב כאילו יש לו כבר גדולים ומכר לו אותם במחיר קטנים, יש להקשות על רב לקמן (ע"ג ע"א) בפרדיסא שכתב שאסור לפסוק על היין העתידי מכח הענבים הקטנים שיש עכשיו, ואע"פ שגם שם י"ל את הסברא שנאמרה פה שממילא גדלים ולכן נחשב יש לו. ותירצו שבפרדיסא מדובר כשלא יצא עדיין הפרי כלל, ולכן אין לדון כלל פסיקה כיון שאין לו. אלא שברש"י כתב שם להדיא שהיו הענבים בשעת הפסיקה בוסר או סמדר. ואפשר ליישב לפי רש"י כמו שכתב הבית יוסף בשם רבינו ירוחם, שכיון שבוסר ופרי עצמו אינם נחשבים אותו דבר, אין להחשיב שיש לו פירות במה שיש לו בוסר אע"פ שממילא גדלים. משא"כ דלועין קטנים וגדולים שדבר אחד הם לכן נחשב שיש לו גדולים מחמת הקטנים שאצלו.

והראיה לכך: **דאם שקיל ליה להאי** חלב שנמצא עכשיו, **אתי אחרינא בדוכתיה**, יבוא אחר במקומו. ומוכח, כי זה שיבוא אחר כך חלב, אינו בא מחמת מה שנמצא עכשיו, ואם כן, נחשב החלב שיבוא אחר כך כמו ש"אין לו" עכשיו, ואסור לפסוק עליו בזול.

אבל **הכא**, מה שנוסף על הדלועין הקטנים, **מיניה קא רבו**, מתוך הדלועין הקטנים הוא בא, והראיה לכך, **דכי שקלי ליה להאי**, הקטנים, **לא אתי אחרינא בדוכתיה**. ומזה שלא בא אחר במקומו, מוכח שבדלעת הקטנה היה מונחת כבר הגדולה, ונחשב שיש לו גדולים, ולכן מותר לפסוק גם כשיש לו רק קטנים אפילו בהוזלה.

אמר אביי: **שרי ליה לאיניש** הרוצה לקנות מחברו יין, אלא שחושש שהיין שחבירו יספק לו יחמיץ, **למימר ליה** הקונה **לחברי**ה, המוכר: **הילך ארבעה זוזי אחביתא דחמרא**, ויש למוכר את אותה חבית בביתו [1673], וארבעה זוז, זהו שוויה בשעה שמשלם לו, ומסכם אתו שיספק לו את החבית בזמן מאוחר יותר.

אלא שהתנה עם המוכר: [1674]

אי תקפה - ברשותך. האחריות במקרה שהיין יחמיץ [1675] תהיה עליך.

[1673] לשון רש"י הוא שיש בידך, ובריטב"א למד בדעת רש"י שהכוונה על חבית ידועה וכן כתבו הנמוקי יוסף התוס' והרמב"ן. ולפי זה מיושב היטב מה שהקשו הראשונים שהרי בכל פוסק על הפירות המוכר מקבל על עצמו אחריות וחייב לספק ללוקח סחורה מושלמת גם אם ניזוקה סחורתו. אם כן למה גבי יין מה שמקבל המוכר על עצמו אחריות נאסר מדין ריבית, שיש ליישב כיון שבפסיקה לא קנה חפץ ידוע לכן מה שניזוק אינו של הקונה. מה שאין כן כאן שסכמו על חבית ידועה, אותה חבית כשניזוקה או החמיצה של הלוקח היא, שהרי התכוון דווקא אליה, ואם בכל זאת מקבל על עצמו המוכר אחריות יש בזה משום ריבית. הרמב"ן בדעת רש"י למד שלא מדובר כאן על חבית ידועה אלא פוסק אתו על חבית ויש למוכר חבית יין בביתו, והקשה על רש"י שאם כן כמו בכל פסיקה כשיש למוכר אותו הדבר בבית מותר למוכר לקבל אחריות כך פה יש להתיר. ויש ליישב שיטת רש"י על פי מה שכתב לקמן (ע"ג ע"ב) שכיון שיין שכיח שמחמיץ לא מועיל סברת יש לו להתיר קבלת אחריות, כיון שנראה מה שמקבל אחריות על דבר הרגיל להחמיץ כריבית מחמת ההלואה. אולם בריטב"א לקמן הוכיח שגם ביין יש היתר פסיקה ביש לו. לכן תירץ הריטב"א שכאן שונה משאר פסיקה. שבכל מקום יכול המוכר לספק לו את הפירות מיד לכן אפשר להחשיב זאת כמכירה ושנתייקרו אצל הלוקח. אבל פה ביין מדובר שהתנו שלא יוכל לספק לו קודם אותו הזמן, ממילא יש כאן הלואה. ומה שנותן לו בשעת היוקר יש בזה ריבית. וממילא גם מה שמקבל על עצמו אחריות הרי זה אינו דומה לשאר פסיקה המותרת. ועוד יש ליישב שיטת רש"י על פי מה שנסתפקו התוס' בכל פסיקה ביש לו ונפסדו כל הפירות שיש לו, האם נפסדו ללוקח או למוכר. וסבר רש"י שנפסדו ללוקח ואינו מחויב ליתן לו ממקום אחר, וכן יש להוכיח מרש"י לקמן (ע"ב ע"ב ד"ה פוסק עמו) שכתב מאותו גדיש משמע שאם אין את הגדיש ההוא אינו מחויב לו אחרים. א"כ מה שקיבל עליו המוכר כאן לספק לו אפילו יאנסו כולם אע"פ שאינו מחויב על פי דין, יש בזה תוספת וריבית. ועוד שיטה הביא הרמב"ן שהמוכר קיבל על עצמו אחריות אף אחר שהגיע ליד הקונה עד שימכרנה בחנותו, שבזה ודאי יש תוספת שהמוכר נותן לו משום הקדמת מעותיו.

[1674] בתוס' הקשו שהרי גם בלי שיתנה, כל זמן שלא משך, כיון שיש כאן הפסד גמור יכול הלוקח לחזור בו בלי לקבל על עצמו מי שפרע. ותירצו כיון שיש אנשים שמעדיפים חומץ מיין אין אפשרות לחזור בו.

[1675] כך מבואר ברש"י, ש"אם תקפה" הכוונה למחמצת. והקשה על זה בתוס' שהרי לקמן (ע"ג ע"ב) גבי רבנן שנתנו כסף על יין בתשרי כדי לקבל אותו בטבת, וכשהגיע טבת היו בוחרים לעצמם יין טוב ומניחים את החומץ, והגמ' שם מקשה שיש בזה משום רבית, מה שהמוכר מקבל על עצמו את אחריות ההחמצה בשכר הקדמת המעות. ותירצו שהם נתנו כספם על יין ולא על חומץ. ואותו יין החומץ בטבת כבר מתשרי היה חמוץ. ומגיע להם יין מן הדין ואין כאן תוספת בגלל הקדמת המעות. א"כ הוקשה לתוס' מה הקשתה הגמ' שאם קבלת אחריות החומץ

אך מאידך, **אי יקרא**, אם יהיה היין בשעה שיספק לו שווה יותר, וכן **אי זילא**, אם יהיה היין שווה פחות, **ברשותי** של הלוקח.

דף סד:

ומקשינן: **אמר ליה רב שרביא לאביי**: איך מותר לסכם כך, והרי (תחילת העמוד) **האי קרוב לשכר** הוא, שהרי אם יתייקר ירויח הלוקח, **ורחוק להפסד**, שהרי אם יחמיץ היין, הלוקח אינו מפסיד, אלא מרחיק מעצמו את ההפסד.

וכיון שהלוקח אינו מקבל עליו את אחריות היין, נמצא שאין כאן מקח, אלא הלואה [1676] שנתן הלוקח למוכר. וקריבת השכר, שהלוקח מקבל יין ששוה יותר אם יתייקר [1677], זהו בשכר ההלואה, ויש כאן ריבית,

ומתרצינן: **אמר ליה** אביי: **כיון דמקבל עליה** הלוקח **זולא**, יש כאן גם חלק מהאחריות על הלוקח, ובאופן כזה **קרוב לזה ולזה הוא**, [1678] ואין בזה איסור ריבית. כי דוקא בקרוב לשכר ורחוק להפסד נאמר לקמן [ע א] שרשע הוא, שאוכל ריבית.

המשנה הבאה עוסקת באיסור קבלת הנאה מלווה למלוה.

על המוכר יש כאן ריבית, הלא שם מבואר שמן הדין הוא שיקבל יין ולא חומץ, ולא הוצרכו שם להגיע לכך שאחריות הזול על הלוק ח. לכן חלקו התוס' על רש"י והעמידו סוגייתנו בקלקול אחר שאינו חומץ שזה על הלוקח לקבל כמו שנתבאר לעיל שאין זה דומה לשאר פסיקה. ואם בכ"ז המוכר קיבל על עצמו יש בזה ביטול מקח ונמצא שהוא הלואה, והיוקר שיקבל הוא ריבית. ולכן הוצרכה הגמ' לומר שקיבל הלוקח את אחריות הזול, כדי להמנע מריבית. ואת שיטת רש"י והסוברים שסוגייתנו מדברת בקלקול של חימוץ יש ליישב בשתי אופנים, או כמו שכתבו הראשונים שמדובר כאן בחבית ידועה ואז צריך להיות אחריות חימוץ על הקונה שהרי קנה חבית זו כמות שהיא, ואם בכ"ז המוכר מקבל על עצמו יש כאן ביטול מקח והלואה, וממילא ריבית. או כמו שכתב הבית יוסף בדעת הטור שדווקא עד טבת לגירסת הגמ' או ניסן לגירסת הטור יש את הסברא שהקלקול היה מונח ביין שהחמיץ כבר מתחילה, ולכן יכולים לבחור. אבל מה שהחמיץ אחרי תאריך זה לא אומרים שהקלקול היה מונח קודם אלא החמיץ אח"כ ועל הלוקח להפסיד, ואם מפסיד המוכר יש כאן ריבית. וזה דלא כמו שכתב התוס' שטעם זה שהקלקול מונח בתוכו אינו עד טבת או עד ניסן אלא כל השנה כולה.

[1676] לפי פירוש הרמב"ן בשם אחרים שקיבל המוכר אחריות אחר שהגיע ליד הלוקח, צריך לומר שהקושיה לא היתה שיש כאן הלואה, שהרי ברור שבאופן שכבר הגיע ללוקח היה כאן מכר, אלא הקושיה שיש כאן עסק אסור אפילו במכר, שנראה קבלת האחריות משום הקדמת המעות, והתירוץ הוא שהאחריות היא כהוזלה במקח וממכר המותרת.

[1677] יש לעיין מה שנקט רש"י כאן שהריבית ע"י ביטול המקח וממילא יש הלואה. וקבלת היוקר היא הריבית. ולקמן (ע"ג ע"ב ד"ה ומבחרי) נקט שקבלת האחריות בעצמה ע"י המוכר היא הריבית. וי"ל שדווקא בחבית מסוימת יש ביטול מקח ונעשית הלואה והריבית ע"י היוקר. שבלא ביטול מקח לא היה מקום לאסור, כיון שאין כאן הקדמת מעות שהרי קנה הלוקח חבית מסוימת ולכן מרויח את היוקר של היין שהוא שלו, ולא שייך גם לומר שהמוכר מקבל אחריות בשכר ההקדמה, כיון שאין כאן שום הקדמת מעות. אבל לקמן (ע"ג ע"ב) שיש פסיקה ולא מכר גמור ממילא יש מקום לדון הקדמת מעות, ומה שמקבל המוכר אחריות הוא בשכר הקדמת המעות.

[1678] מלשון קרוב לזה ולזה היה נראה שגם בתירוץ הבינה הגמ' שיש כאן הלואה מחמת אחריות שקיבל עליו המוכר, אלא שהלואה מותרת היא שאמנם קרוב לשכר ביוקרא, אבל קרוב גם להפסד מחמת הזולא שקיבל על עצמו הלוקח (וכן כתב המרדכי שט"ז). ולכאורה יש לתמוה על זה שאם כן בכל פסיקה האסורה באין לו ולא יצא השער נתיר כיון שהלוקח מקבל על עצמו גם אחריות הזול, וי"ל כמו שכתב הרמב"ן שהגמ' בתירוץ סברה שיש כאן מקח ולא הלואה, כיון שכנגד מה שקיבל המוכר אחריות על חימוץ שזה החשיבו בקושיה להלואה, יש כנגדו את אחריות הזול שקיבל הלוקח, וזה עסק המקח, ולפי זה לשון קרוב לזה ולזה לאו דווקא.

מתניתין:

המלוה את חברו, לא ידור המלוה **בחצרו** של הלווה **בחינם**, מפני שהסיבה שמסכים הלוה לתת לו לדור בחצרו חינם היא בגלל ההלואה, ואסור משום ריבית.

וכן **ולא ישכור** המלוה **ממנו** את חצרו **בפחות**, [1679] **מפני** שמחמת ההלואה הפחית לו הלווה משכירות החצר ואסור **מפני שהוא ריבית**.

גמרא:

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: " **אף על פי שאמרו** [במס' ב"ק כא א, צז א] **הדר בחצר חברו שלא מדעתו**, באופן שבעל החצר ממילא לא עומד להשכירה, אבל האדם שבא לגור, מחפש לשכור חצר, ואם לא שהיה לו את החצר הזו, היה שוכר חצר אחרת, ונכנס לחצר חברו בלי שהודיעו, ואם כן הוא נהנה מחמת שצריך בית לדור בו, ובעל החצר לא חסר, שהרי בין כה וכה לא חשב להשכיר את חצרו, והדין כאשר זה נהנה וזה לא חסר **שאינו צריך להעלות לו שכר**, ואין לבעל החצר זכות לתבוע את שכר החצר כיון שלא הפסידו. אבל במקרה **שהלוהו ודר** המלוה **בחצרו**, אם הנכנס לחצר לגור נתן לבעל החצר הלואה, אסור למלוה להתגורר בחצר הלוה חינם, **וצריך להעלות לו שכר**.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן**? **תנינא**, מה חידש רב יוסף? והלא משנתנו בפירוש אמרה, **שהמלוה את חברו לא ידור בחצרו חינם, ולא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא ריבית**, וא"כ כתוב מפורש שאסור לגור בחצר חברו בחינם, אם הלוהו?

ומתרצינן: **אי ממתניתין, הוה אמינא**, אילולי דינו של רב יוסף בר מניומי היה אפשר לומר, שהאיסור במשנה הוא, **הני מילי**, מדובר רק **בחצר דקימא לאגרא** [1680] שבעליה

[1679] ולא ישכור ממנו בפחות, רש"י (ד"ה קמ"ל) למד מדין המשנה שאסור להלוות על בית ולגור בו אפי' בנכייתא. פי' שמנכה לו כל שנה שיושב המלוה בבית קצת מסכום ההלואה ולא כפי שוויה האמיתי של השכירות. ואומר רש"י שיש לחלק בין בית שאסור בניכוי מועט, לכרם שכתוב לקמן שמותר לתת כרם או פרדס בניכוי מועט. כיון שיכול להיות שהכרם ייילקה ובסופו של דבר לא יוציא פירות. ומחמת שהמלוה יכול להפסיד שגם ינכה מהחוב וגם לא ירויח מהפירות לכן אינו ריבית, כי נחשב שקונה על ידי הנכייתא את הספק אולי יהיו פירות, ומחירה של קניה כזו הוא פחות מרווחים שודאי יהיו. אבל בית תמיד רווחיו בטוחים שודאי יהנה תמיד מהבית, ולכן אסור אפי' בנכייתא וצריך לשלם את מלא השכירות. אבל תוס' (ד"ה ולא ישכור) חולק וסובר שגם בבית יכול להפסיד המלוה שיכול הבית ליפול או לישרף, או שלא יצטרך המלוה לבית. ולכן אין הבדל בין בית לשדה ובשניהם הסיבה שיכול להיות שיפסיד אינה מתרת נכייתא. וכל ההיתר של נכייתא סובר התוספות הוא רק במקרה שהבית או הקרקע ממושכנים למלוה, שאז שווה ללווה בעל השדה שהמלוה יקח את הקרקע בנכייתא, שהרי המלוה מחזיק בה ואין הלוה יכול להשכירה לאחרים, וא"כ נוח לו לקבל קצת פחות בניכוי מאשר לא כלום [שלגביו זהו המחיר המלא של השכירות ואינו יכול להשיג יותר]. ולקמן סז: יתבאר בהרחבה ענין משכון בנכייתא.

[1680] בחצר שעומדת להשכרה כתב הרמ"א שהוא אבק ריבית לכו"ע, והטעם שיש כאן נשך גמור, שהרי הלווה נפסד שלא יכול להשכיר חצרו, והסיבה שזה לא ריבית קצוצה, מכיון שלא קצצו מראש שידור בחצר בשכר ההלואה.

רוצים להשכירה [1681], **וגברא דעביד למיגר**, והנכנס לגור רוצה לשכור חצר [ובלי שהיה לו את החצר הזו היה שוכר חצר אחרת]. ואם דר בחצר בלא דעת הבעלים, נמצא שבעל החצר חסר - שמפסיד שהיה יכול להשכירה בשכר, והמתגורר נהנה - שלא צריך לשלם את שכר החצר, שהיה משלם בשביל חצר אחרת, וא"כ המתגורר נהנה, ובעל החצר חסר, ובאופן הזה חייב עפ"י דין להעלות לו שכר [כפי ששנינו למעלה]. וא"כ מרויח המלוה - המתגורר, ריוח מחמת הלואתו, שהרי מתגורר שם חינם, ובלי ההלואה היה מחויב לשלם, ולכן באופן הזה אסור.

אבל חצר דלא קימא לאגרא, שבעל החצר ממילא לא עמד להשכירה - והוא לא חסר, **וגברא דלא עביד למיגר**, והמתגורר לא צריך לשכור חצר [שיש לו חצרות אחרות] - והוא לא נהנה, ועפ"י דין פטור מלשלם על שכירות החצר, **אימא, לא** יהיה אסור למלוה להתגורר בחצר הלוה חינם כיון שאינו מרויח מכך כלום, **קא משמע לן** [1682] רב יוסף בר מניומי שאסור, מפני [1683] שמחזי כריבית. **איכא דאמרי, אמר רב יוסף בר מניומי אמר**

[1681] הש"ך כתב שהדין שכתוב בגמרא בחצר שעומדת להשכרה שחייבים להעלות שכר הוא לאו דוקא, אלא גם בכל האופנים שמחייבים לדר בחצר חברו שלא מדעתו, מדיני חו"מ, ואפי' בחצר שלא עומדת להשכרה, כגון שאמר לו בעל הבית צא מביתי שחייב לשלם שכר דירה, או באופן שהמתגורר גילה בדעתו שמסכים לשלם שכ"ד, או באופן שהמגורים בעצמם גורמים נזק כגון השחרת כתלים, בכל האופנים הנ"ל חייב המלוה שדר בחצר לשלם דמי שכירות כשאר אדם שהיה חייב, ובאופני החיוב של זה נהנה וזה חסר, ואע"פ שבאופנים הנ"ל לא נהנה ולא חסר.

[1682] בתוד"ה אבל הקשה שא"כ אדם שמלוה את חברו יהיה אסור לעשות לו שום טובה, ואפי' דברים שרגילים להשאיל אחד לשני בחינם, יהיה אסור כמו חצר שלא עומדת להשכרה? וכן בריטב"א הקשה כך - וכי יהא המלוה מודר הנאה מהלוה, והרי מעשים בכל יום שאדם מלוה לחברו ולאחר מכן שואל ממנו. ותירצו הראשונים שכל האיסור הוא רק בדברים שאין דרך בני אדם להשאיל בחינם, כמו חצר, ואפי' אם החצר לא עומדת להשכרה, אין דרך להשאיל חצר בחינם. אבל שאר חפצים שגם בלאו הכי היה משאיל מותר, עוד תירצו תוס' שהאיסור הוא רק כשנכנס לחצר חברו "שלא מדעתו" שנראה שהסיבה שאינו מודיעו היא בגלל שסומך על ההלואה, שבודאי יסכים הלווה לתת את חצרו, אבל מדעתו אין איסור אלא בדבר שאדם לא היה עושה לשני אלא בשכר.

[1683] נחלקו הראשונים בגדר האיסור של מיחזי כריבית, דעת הרמב"ן הרשב"א והרא"ש היא דכיון שהחצר הזו לא עומדת להשכרה ולא חיסר בממונו כלום, הרי זה איסור קל אפי' מאבק ריבית, כיון שעיקר איסור ריבית הוא חיסור ממון הלוה א"כ באופן שממונו של הלוה לא מתחסר אין כאן אפי' אבק ריבית, ואע"פ שהמלוה מחפש דירה לשכור, ונהנה מישיבתו בקרקע של הלוה, מכל מקום חסר כאן בדין התורה "את כספך לא תיתן לו בנשך" [ויקרא כ"ה] פי' שאסור לנשוך את הלוה מממונו, וכאן שחצרו של הלוה, ממילא לא עומדת להשכרה, הוא לא נושך ולא נפסד. וכתב הרמב"ן שהנפק"מ בין אבק ריבית למיחזי כריבית, שאפי' אם באבק ריבית יש דין להחזיר את הכסף כדי לצאת ידי שמים, אבל בחצר שלא עומדת להשכרה, שלא חיסר בממונו כלום. אפי' לצאת ידי שמים אינו צריך. וכל הדין של המשנה שהדר בחצר חברו שצריך להעלות לו שכר ואפי' בחצר שלא עומדת להשכרה הוא דין רק על זמן שעדיין גר בחצר, ועל זה הגמרא אומרת שאסור למלוה לגור בחצר הלוה חינם, אבל אם כבר סיים לגור בחצר, הרי הוא כבר אכל את הריבית ולא חייב להחזיר אפי' לצאת ידי שמים, שהרי הלוה לא נחסר כלל. אבל דעת הרמב"ם (פ"ו ממלוה ולווה ה"ד) שהאיסור של המלוה לגור בחצר חברו ואפי' בחצר שלא עומדת להשכרה, הוא כשאר איסורי אבק ריבית, ואינו קל משאר אבק ריבית, ומשמע שלמ"ד שבאבק ריבית חייב המלוה להחזיר ללוה בשביל לצאת ידי שמים, הוא הדין בחצר חברו ואפי' בחצר שלא עומדת להשכרה. (וכ"כ המגיד משנה והטור קס"ו בדעת הרמב"ם). והגר"א בהגהותיו על השו"ע (קס"ו סק"ג) דייק מלשון הגמ' כדעת הרמב"ם שבגמ' כתוב "הלוהו" ודר בחצירו משמע שאפי' אחרי שגר בחצרו - חייב להעלות לו שכר. החכמת אדם (קל"ו ס"א) כתב חידוש. שכל מה שהגמרא אמרה שהדין בחצר שלא עומדת להשכרה שחייב המלוה להעלות שכר, זה רק אם לפני

רב נחמן, אף על פי שאמרו הדר בחצר חברו שלא מדעתו אינו צריך להעלות לו שכר, אבל אם אמר לו **הלויני ודור בחצרי** [1685] חינם, **צריך להעלות לו שכר**. [1684] כיון שאומר בעל החצר למלוה: תלוה לי, ואני אתן לך לדור בחצרי חינם, וקצץ לו את דמי השכרת החצר כריבית להלואה שמקבל ממנו, אם כן היא רבית קצוצה, וכדי למנוע זאת חייב המלוה להעלות לו את דמי השכירות.

והנפקא מינה בין שתי הדעות בדעת רב יוסף היא:

למאן דאמר שרב יוסף סבר שחייב לשלם את השכירות **בהלוהו** כבר ודר בחצירו, ואפילו בלא שקצץ את הבית בריבית, הרי **כל שכן הלויני**, באופן שקצץ שבגלל ההלואה ידור בחצירו חינם, שחייב להעלות שכר.

ולמאן דאמר שרב יוסף דבר ב**הלויני**, רק אז צריך להעלות לו שכר, **אבל הלוהו לא** צריך להעלות שכר, כי האיסור הוא רק כשקצץ מפורש שמחמת ההלואה יתן לו את החצר, **מאי טעמא? כיון דמעיקרא לאו אדעתא דהכי אוזפיה, לית לן בה**, והטעם שמותר בלי קציצה מראש הוא, שהמלוה לא הלוהו בשביל שיקבל את החצר, ומה שגר אחר כך בחצר בחינם, לא חוששים שהוא בגלל ריבית. ולפי מאן דאמר זה, צריך להעמיד את משנתנו שאוסרת, באופן שכן קצץ לו את דירת הבית, או בשעת מתן מעות או לאחר מכן.

רב יוסף בר חמא תקיף עבדי דאינשי דמסיק בהו זוזי, רב יוסף היה לוקח את העבדים של בעלי חובותיו, **ועביד בהו עבידתא**, וחייב את העבדים לעשות את מלאכתו.

שבא לגור בחצר אמרו לו שצריך לשלם על החצר שכר. אבל אם כבר נכנס לגור, ולא אמרו למלוה שחייב לשלם שכר, לא מוציאים ממנו את דמי שכירות החצר. וצ"ע שמשמע בדבריו שלא כדברי הרמב"ן והרשב"א שכתבו מפורש שאפי' לאחר שכבר נכנס לגור בחצר חייב לשלם וכל מה שפטרוהו מלשלם, זה רק במקרה שכבר סיים לגור, ולא שילם על שכירות החצר אז פטרהו מלשלם.

[1684] בהלויני ודור בחצירי באופן שהחצר לא עומדת להשכרה, בפשטות מדברי הרי"ף משמע שאפי' שהחצר לא עומדת להשכרה כל הלויני ודור בחצירי הוא רבית קצוצה, ומוציאים ממנו בדיינים, אבל הרמב"ן כתב בדברי הרי"ף שרבית קצוצה הוא רק באופן שהחצר עומדת להשכרה, אבל אם אין החצר עומדת להשכרה הרי זה רק מיחזי כריבית שהרי לא ננשך הלווה ומשמע שאפי' אבק ריבית אין כאן אלא רק מיחזי כריבית (הנפק"מ עיין לעיל בהערה 4). אבל הטור כתב שהוא אבק ריבית הרגיל, ואף שאין כאן נשך גמור, מכל מקום כיון שתלו מפורש את ההלואה בדירת החצר, כאילו החשיבו את דירת החצר לנשך, ודעה שלישית למד הש"ך בדעת הרמב"ם שכל הלויני ודור בחצרי הוא רבית קצוצה. שמחמת שקצץ לו בזמן ההלואה הרי זה כאילו השכיר את החצר בריבית.

[1685] הלויני ודור בחצרי נפסק בשו"ע (קס"ו ב') אם החצר עומדת להשכרה הרי זה ריבית קצוצה. ובטעם הדבר כתב הרי"ף, וכן הסכימו כל הראשונים, שמכיון שכוונת הלוה שיגור בחצרו בחינם מחמת ההלואה, נמצא נותן לו את דירת החצר בריבית. וכתב הגר"א שהוא הדין גם באופן שהמתגורר לא צריך דירה מחמת שיש לו אחרות, בכל זאת היא ריבית קצוצה, והטעם שעפ"י דיני חו"מ גם אדם שלא צריך את הדירה חייב לשלם אם החצר עומדת להשכרה, וא"כ נמצא שלמגורים האלו יש דיני ממון גמורים, ומכיון שנותן את הזכויות הממוניות בחינם הוא ריבית קצוצה. ובחי' רעקי"א (ס ב) הקשה הרי באופן שהמתגורר לא צריך את הדירה שיש לו דירה משלו, לא התרבה ממונו, והרי בריש הפרק מבואר שהגדרת ריבית קצוצה הוא רק באופן שיש גם "נשך" שלוקח את ממון הלוה, וגם "תרבית" שמתרבה ממון המלוה ע"י הריבית, וכאן הרי לא יתרבה ממונו? ותירץ הגרעק"א שהטעם הוא, מחמת שהלווה והמלוה תלו את המגורים בהלואה, שאמר הלויני ודור בחצרי, והרי הוא כאלו שכר את החצר, ושוה לו החצר כסף וא"כ יש פה גם תרבית.

אמר ליה רבא בריה: מאי טעמא עביד מר הכי, מאיזה טעם מותר לקחת את העבדים של בעלי החובות שלו, והרי זה נראה כריבית.

אמר ליה: אנא כרב נחמן סבירא לי, דאמר רב נחמן, עבדא נהום כרסיה, לא שוי. שאני סובר כרב נחמן, שאמר עבד לא שוה אפילו את מאכלו ומזונותיו, ואני הרי נותן לעבדים הללו את מאכלם ביום שעובדים אצלי, ואין אני נהנה מהעבד חינם, ולכן לא חששתי לריבית.

אמר ליה: אימור דאמר רב נחמן מה שרב נחמן סבר שעבד לא שוה אפילו את מזונותיו, רק **כגון "דארי" עבדיה** [דארי היה שם העבד של רב נחמן], **דמרקיד בבי כובי**, שהיה ליצן ורוקד בחנויות בשביל לשתות יין, ועבד כזה באמת לא שוה אפילו לא את מזונו, אבל **עבדי אחריני**, שעושים מלאכה אחרת, **מי אמר** רב נחמן שאינם שוים את מזונותיהם?

אמר ליה רב יוסף בר חמא: **אנא, כי הא דרב דניאל בר רב קטינא אמר רב, סבירא לי, דאמר, התוקף** המחזיק **בעבדו של חברו** ללא ידיעתו, **ועשה בו מלאכה, פטור** המחזיק בעבד מתשלום לבעלי העבד.

דף סה.

משום **דניחא ליה דלא נסתרי עבדיה**.[1686] נוח לבעליו שיעבוד העבד תמיד ולא יתרגל להתעצל;

ולכן, הסיבה שהחזקתי בעבדי בעלי חובותי ולא חששתי לריבית, היא, מפני שעל פי דין אני פטור מלשלם, ואם כן לא קיבלתי שום הנאה ממונית מבעלי חובותי, ואין כאן ריבית.

אמר ליה רבא: כל מה שרב דניאל פטר מתשלום, **הני מילי היכא דלא מסיק** [נושה] **בהו זוזי**, שבעלי העבד לא חייבים למחזיק בעבד כסף מחמת הלואה.

אבל מר, כיון דמסיק שנושה אתה **בהו**, בבעליהם של העבדים, חוב של הלואת **זוזי, מחזי כריבית**. ולכן, אף על פי שמעיקר הדין אתה פטור מלשלם, אך כיון שקדמה כאן הלואה, מיחזי כריבית, ואסור.

ומביאה הגמרא ראיה שאפילו במקום באופן שמעיקר הדין פטור מלשלם, בכל זאת, אם קדמה הלואה, חייב לשלם, כיון שנראה כריבית [מהגמרא לעיל].

[1686] בתוד"ה ניחא ליה דנסתרי עבדיה הקשו מדוע הגמרא צריכה להגיע לטעם שנוח לאדם שעבדיו לא התרגלו להתעצל ולכן לא חייב לשלם, והרי יש טעם פשיט מהגמרא בב"ק (צו.) גזל עבדים והזקיני משלם כשעת הגזלה, אבל שכר פעולתם לא משלם ומשמע שהגוזל עבד פטור מתשלומי שכירות העבד. ותי' התוס' שיש לחלק אם לקח את העבדים על מנת לגזול ואז החיוב הוא על הגזלה, אך אם לקח את העבד בשביל העבודה חייבו על העבודה (ויעוין במהרש"א).

דאמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: אף על פי שאמרו הדר בחצר חברו שלא מדעתו אינו צריך להעלות לו שכר, כי זה לא נהנה וזה לא חסר [באופן שבעל החצר לא עומד להשכיר את חצירו, והדר בה לא צריך חצר, כיון שיש לו חצר משלו], ולכן פטור מתשלום, **אבל** אם **הלוהו**, **ודר** המלוה **בחצרו**, **צריך** המלוה **להעלות לו שכר**, ללווה, כי אחרת, נראה הדבר כריבית.

ונמצא, כי באופן שקדמה הלואה, תמיד חייב לשלם, ואף על פי שבלא זה היה פטור.

אמר ליה רב יוסף בר חמא: **הדרי ביי!** חוזרני בי ממה שסברתי שמותר להחזיק בעבדים של בעל החובות שליי, כי היות שקדמה הלואה, אסור, שנראה כריבית.

הסוגיא הבאה עוסקת באופני הוצאת ריבית קצוצה מהמלוה ללווה

אמר אביי: **האי מאן דמסיק** שהיה נושה **זוזי דרביתא**, **בחבריה**, את זוזי הריבית הקצוצה.

והלווה שילם לו את הריבית בחיטים.

וקא אזיל חיטי, נמכרים החיטים במחיר של **ארבעה גריוי** [סאים] **בזוזא** אחד.

ויהיב להו איהו חמשה. שילם הלווה את הריבית, ובמקום לתת לו עבור הזוז האחד של הריבית שהוא נשה בו, ארבע סאים של חיטים, הוא הוסיף על כך, ושילם לו חמש סאים חיטים עבור וז אחד של ריבית.

הרי, **כי מפקינן מיניה**, כאשר בית דין מוציאים מידי המלווה את הריבית הקצוצה שלקח מהלוה, שהרי ריבית קצוצה יוצאת בדיינים,

כמה יוציאו מהמלוה? רק **ארבעה** סאים של חיטים **מפקינן מיניה**, מוצאים בית הדין מהמלוה, אף על פי שנתן לו הלווה חמש סאים. כי **אידך**, הסאה הנוספת, שהוסיף ושילם הלווה על שיווי הזוז שתבעו המלווה, **אוזילי הוא דקמיזיל גביה**. היא נחשבת הוזלה שהוזיל הלווה למלוה, בכך שנתן לו עוד סאה אחת חיטים יותר מארבעה סאים, שהוא המחיר המקובל בשוק עבור זוז. ולא בתורת תשלום ריבית היא ניתנה לו.

אבל **רבא אמר**: **חמשה מפקינן מיניה**. גם את הסאה החמישית שהוסיף הלווה מעצמו, מוצאים מהמלוה. משום **דמעיקרא**, **בתורת ריביתא אתאי לידיה**, גם הסאה החמישית, באה לידי המלוה בתורת ריבית קצוצה, [1687] ואינה מתנה בעלמא על ידי הוזלה.

[1687] גם אם המלוה מחזיר עתה ללווה "כסף" ולא "גריוי", כתבו הרמב"ן והרשב"א, שמחזיר זוז ורבע. ויתכן לומר שמחלוקת אביי ורבא היא, שלאביי, הגריוי החמישי הוא בכלל ההוזלה, ולרבא הגריוי החמישי הגיע ע"י הזוז שחייב לו בריבית קצוצה. וצריך לומר, שבאופן שחייב זוז אחד בריבית, ומחזיר זוז ורבע בתורת ריבית בדמים, בי"ד מוצאין ממנו רק זוז אחד מדין ריבית קצוצה, ואילו התוספות של רבע הזוז היא ריבית מאוחרת, שאין מוצאין אותה בדיינים, ורק באופן שהחזיר בשוה כסף, והוסיף קצת, הכל מתייחס לזוז שחייב בריבית.

ואמר אביי: **האי מאן דמסיק ארבעה זוזי דריביתא בחבריה**, היה נושה מחברו ארבעה זוזים של ריבית, **ויהיב ליה**, נתן לו הלווה תמורתם, **גלימא בגווייהו**, בגד השוה ארבעה זוזים, בשווי הריבית.

הרי **כי מפקינן מיניה**, כאשר בית הדין באים להוציא את הריבית מהמלוה, ולהחזירו ללווה, רק **ארבעה** זוזי כסף, **מפקינן מיניה**, מוצאים ממנו זוזים בערך של הבגד, אבל את ה**גלימא** עצמה, **לא מפקינן מיניה**. [1688] כיון שהמלוה כבר קנה את הגלימא עצמה לו עצמו, והוא חייב להחזיר רק את שוויה הממוני, ארבעה זוזים.

רבא אמר: **גלימא מפקינן מיניה**. את הגלימא עצמה מוצאים מהמלוה. [1689]

ומקשינן: **מאי טעמא**? הרי כבר קנאה המלוה לעצמו, ורק חוב כספי מוטל עליו להשיב!?

ומתרצינן: **כי היכי דלא לימרו**, **גלימא דמכסי וקאי**, שלא יאמרו אנשים עליו: הבגד שלובש המלוה, הוא **גלימא דרביתא**. [1690]

אמר רבא: **האי מאן דמסיק תריסר זוזי דריביתא בחבריה**, היה נושה בחבירו תריסר זוזים ריבית, **ואגר ליה**, והשכיר הלווה למלוה, **חצר**, **דמתגרא בעשרה**, **ואגריה ניהליה בתריסר**.

השכיר הלווה למלוה את חצרו [שבאופן רגיל משכירים אותה בעשרה זוזים], במחיר של שנים עשר זוז, ולא לקח ממנו כסף תמורת ההשכרה, אלא היו המגורים של המלווה בחינם, בתורת תשלום הריבית של הלווה, בסך שנים עשר זוזים, לפי מחיר ההשכרה הגבוה שהסכימו ביניהם.

כי מפקינן מיניה, כאשר באים הדיינים להוציא את הריבית מהמלוה, על שגר בחצר הלווה בחינם בתורת ריבית, **תריסר** זוזי **מפקינן מיניה**. מוציאים ממנו שנים עשר זוזים, אף על פי ששכירות החצר שוה רק עשר זוזים, כיון שכאן נקבע המחיר בין הלווה למלוה בשנים עשר זוזים. וזהו שויותו של הבית לגבי המלוה. על כן מוצאים ממנו שנים עשר זוז [1691].

[1688] מכאן למדו הרמב"ן והריטב"א שהמלוה קונה את הריבית הקצוצה שניתנה לו, ואינו מחוייב להחזיר אלא דמים.

[1689] החו"ד כתב שאם הוזלה הגלימא, מחזיר לו את הגלימא, ומוסיף דמים להשלימה לשווי שהיתה שוה בשעת נתינת הריבית.

[1690] הכנה"ג כתב שעיקר מה שצריך להחזיא את הגלימא, היא שלא ישאר אצל המלוה הגלימא שקיבל בריבית שלא יאמרו שלובש בגד של ריבית אך אם ירצה המלוה למוכרה לאחר יכול למוכרה ולהחזיר ללוה דמים.

[1691] כתב הפרישה סי' קס"א סקט"ו שכל הדין שחייב להחזיר י"ב זוזים הוא רק באופן של חצר שאי אפשר להחזיר את החפץ שקיבל בתורת ריבית, כמו שכירות, שאי אפשר להחזיר אלא דמים. אבל אם קיבל חפץ, ועודנו בעין, יכול להחזיר את החפץ עצמו. אבל הט"ז סק"י והחוו"ד חולקים על הפרישה, וסוברים שגם לגבי חפץ הנמצא

אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: **ולימא ליה**, יאמר המלוה ללוה: **כי אגרא הכי**, הסיבה שהסכמתי לגור בחצרך לפי ערך שכירות גבוה של שנים עשר זוז, אף על פי שמחיר השכירות של החצר שוה רק עשרה זוזים, היא משום **דהוה קא משתרשי לי**, שנהניתי מהרווח של הריבית על ידי שקבלתי ממך מגורים בחינם, כתשלום ריבית, ולכן הייתי מוכן לגור במחיר הגבוה שקבעת לי, שהוא מעל המחיר הרגיל.

אבל **השתא**, **דלא משתרשי לי**, עכשיו שמוציאים ממני את כל הנאתי, וחייב אני לשלם לך את דמי השכירות, **כדאגרי כולי עלמא הוא דאגרנא**, לא שוים לי המגורים בחצרך אלא במחיר הרגיל, שהוא עשרה זוזים, ואין אני חייב להחזיר לך אלא עשרה זוזים.

ותירץ לו רבינא: **משום דאמר ליה** הלווה למלוה: **סברת וקבלת**! כיון שהסכמת לגור בחצרי חינם עבור שנים עשר הזוזים של ריבית שהיית נושה בי, הרי קיבלת מחיר זה עבורך כתשלום של שנים עשר זוזים, וכיון שהם ריבית, עליך להשיב לי את כולם.

מתניתין:

מרבין על השכר ואין מרבין על המכר, כלומר, מותר לשוכר בית לשלם למשכיר, שכר יותר גבוה מהראוי, בעבור שממתין לו בתשלומי השכירות. אך אסור לקונה בית או שדה, לשלם עבורם תשלום גבוה יותר מהראוי, עבור שממתין לו בתשלומי המכר, מהטעם שיתבאר בגמרא.

ומפרשת המשנה, **כיצד** מרבין על השכר:

השכיר לו את חצרו, **ואמר לו** המשכיר לשוכר: **אם מעכשיו אתה נותן לי** את כל דמי השכירות של שנה שלימה, **הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה**.

ואם אתה רוצה לשלם דמי שכירות **של חודש בחודש**, בסוף כל חודש [1692], תשלם לי **סלע לחודש**, ובסך הכל תשלם עבור שכירות של שנה י"ב סלעים.

מותר, לשלם בסוף כל חודש, ובכך לשלם י"ב סלעים לשנה. כי מה שמשלם באופן זה, יותר מאילו היה משלם הכל בתחילת השכירות, אינו שכר עבור המתנת המעות, כי השווי האמיתי הוא י"ב סלעים לשנה, אלא שאם משלם את כל דמי השכירות בתחילת השכירות, המשכיר מוזיל לו את גובה דמי השכירות.

וכיצד אין מרבין על המכר:

בעין, אומרים שהמלוה סבר וקיבל, וקנאו בתורת שוה י"ב זוזים, אף על פי שאינו שוה אלא עשרה זוזים, ולכן חייב להחזיר י"ב זוזים, ולא מספיק שיחזיר החפץ.

[1692] תוספות לקמן בדף עג: ד"ה נטר, מוכיחים מכאן, שהיה מנהגם ליתן השכירות בסוף כל חודש ולא בסוף השנה.

מכר לו את שדהו [1693] , **ואמר לו: אם מעכשיו אתה נותן לי** את דמי השדה, **הרי היא שלך באלף זוז.**

ואם אתה רוצה לאחר את התשלום, עד **לגורן**, כלומר, שאמתין לך עד זמן עשיית הגרנות [1694], אני מוכר לך אותה **בשנים עשר מנה**, שהם אלף ומאתיים זוז.

אסור לשלם בזמן עשיית הגרנות י"ב מנה, כי השווי האמיתי הוא אלף זוז, וכשמשלם בזמן הגורן, משלם יותר משום שכר המתנת המעות, וזה אסור משום ריבית. ובגמרא יתבאר טעם החילוק בין שכירות למכר.

גמרא:

והוינן בה: **מאי שנא רישא**, האומרת שהשווי האמיתי של שכירות בית, הוא הסכום שמשלמים כאשר משלמים בסוף כל חודש, **ומאי שנא סיפא**, האומרת, שבתשלום עבור מכר, השווי האמיתי הוא הסכום שמשלמים כשמשלמים מיד בזמן המכר.

רבה ורב יוסף, דאמרי תרוייהו לבאר את המשנה:

שכירות, אינה משתלמת אלא בסוף. כלומר, מן הדין, הזמן שהשוכר צריך לשלם את דמי השכירות, הוא בסוף השימוש.

והאי משכיר, **כיון דלא מטא זמניה למיגבא**, שעדיין לא הגיע הזמן לגבות את דמי השכירות לפני שהתגורר השוכר בבית, הרי מה שאומר לו, שאם ישלם בסוף כל חודש יהיה השכר י"ב סלעים לשנה, **לאו אגר נטר ליה.**

אלא **משווא הוא דהכי שויא**. כך שוה השכר של שכירות בית. **והאי דקאמר ליה, אם מעכשיו אתה נותן לי** את כל דמי השכירות, **הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה, אווזלי הוא דקא מוזיל גביה**, מהשווי האמיתי [1695].

[1693] הרמב"ן במלחמות מבאר למה המשנה נקטה כאן שדה, ולא נקטה חצר כמו ברישא. (עיין הערה 18).

[1694] ספר התרומות מבאר שהמשנה נקטה "לגורן", כאדם האומר, בעת אסיפת פירותיך שיהיו לך מעות מצויין, תפרעני. וכן כתב התפארת ישראל על המשניות. (ועיין בהערה 15 עוד טעם).

[1695] הבית יוסף בסימן קע"ו כותב בשם תלמידי הרשב"א שגם בשכירות יש אופן שאסור, אם השכיר לו חצרו, עבור שיתן לו מיד י' סלעים, והשוכר החזיק בחצר וקנאה. ואחר כך אומר לו המשכיר אני אמתין לך המעות, ותתן לי בסוף כל חודש, סלע אחד. זה אסור כי השוכר משלם יותר מדמי השכירות, בשביל המתנת המעות. האחרונים וקובץ הערות עמ"ס יבמות סימן נג ס"ק ט', וקהילות יעקב עמ"ס בב"מ סימן מ"ו מקשים, לפי המבואר בגמרא, שהשווי האמיתי של השכירות, הוא י"ב סלעים לשנה, ואם משום בתחילת השכירות עשר סלעים לשנה הוא מוזיל לו. קשה להיפך, מדוע מותר להקדים המעות ולשלם רק עשר סלעים לשנה, הרי כיון ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף הכסף שהשוכר נותן למשכיר בתחילת השכירות זה הלואה עד אחרי השימוש, נמצא שהמשכיר הוא גם לוה, והוא מוזיל למלוה את דמי השכירות. ובמשנה לעיל בדף סד: כתוב המלוה את חבירו, לא ישכור ממנו בפחות? ומתרצים: שאפילו ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, כשנותן לו את המעות למפרע, אינם מעות הלואה אלא דינם כתשלומי מקח. והטעם כי יש שני אופנים לשלם שכירות, א. לשלם בעד ההשתמשות בחצר, ובזה שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. ב. אפשר גם לשלם בעד קניית הזכות להשתמש, כמו בלוקח מקח שתירץ שזכה במקחו מתחייב לשלם. ובזה לא מתחייב לשלם עבור השימוש בדבר השכור כי בשלו הוא משתמש.

סיפא, **כיון דזביני נינהו**, מן הדין **בעי למישקל דמי מעכשיו**.

הלכך, זה שכמשלם בזמן הגרנות משלם י"ב מנה, **אגר נטר ליה הוא**, **ואסור** [1696].

אמר רבא, **דקו בה רבנן** דקדקו חכמים **בהא מילתא**, למצוא מקור למה ששנינו, שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף.

ואוקמוה והסמיכוהו **אקרא**, על דבר הכתוב בעבד עברי, [ויקרא כה נג] "**כשכיר שנה בשנה**".

מזה שכתוב "שנה בשנה" משמע **שכירות של שנה זו**, **אינה משתלמת אלא בשנה אחרת**, כלומר, שנה זו, שכרה ישולם בשנה שאחריה.

שנינו במשנה: **ואם לגורן בשנים עשר מנה אסור**.

אמר רב נחמן: **טרשא שרי**, כלומר: מותר למכור סחורה ביותר מדמיה, בשביל שהלוקח משלם לאחר זמן. פירוש המילה "טרשא" הוא "גובה", כמו שנקראו סלעים גבוהים "טרשים". ועל שם שהוא מעלה את הערך קוראו רב נחמן "טרשא" [1697].

וכשמקדים למשכיר את דמי השכירות, הוא קונה בזה מיד זכות השתמשות בחצר, והמעות שנותן הם תשלומי קנינו ולא הלואה.

[1696] הרמב"ן כותב שגם במכר יש אופן שמותר, אם מכר שדהו בי"ב מנה, וסיכמו שיפרע לו לאחר זמן, והלוקח החזיק בשדה וקנאה, מותר למוכר לומר אחר כך ללוקח אם תפרע לי מי דלא אקח ממך אלא י' מנה, כי אין מכר זה משתלם אלא לבסוף, וזה שאומר לו אם תפרע מיד לא אקח ממך אלא י' מנה, הוא מוזיל לו, וזה מותר. וכן פוסק השו"ע בסימן קע"ג סעיף ג. המחנה אפרים בסימן ל"א אומר שבמשנה מדובר שהחצר והשדה אין שומתם ידועה, אבל אם ידוע שזה שוה י"ב מנה, אפילו אם אומר לו, אם מעכשיו אתה נותן לי הרי היא שלך באלף זוז ואם לגורן בי"ב מנה, מותר. כי אין כאן אגר נטר, שהרי מה שאומר לו אם מעכשיו באלף זוז הוא מוזיל לו. וכן לענין שכירות אם ידוע שהשווי הוא עשר סלעים לשנה, והמשכיר אומר לשוכר אם תשלם הכל עכשיו, אני משכיר לך בעשר סלעים, ואם תשלם בסוף כל חודש תתן לי סלע לחודש, אסור לתת סלע בסוף כל חודש, כי נמצא כאילו השכיר לו בעשר סלעים, ומה שנותן לו אחר כך סלע לחודש זה בשכר המתנת המעות. ומוכיח כן מדברי הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה פרק ח' הלכה א', שכותב את הדין של המשנה, שאסור להרבות על המכר. וכותב שאם עשה כן, כשיתבענו בדין אינו חייב ליתן לו אלא מה שהיה שוה בשעת המכר. מזה שלא כותב אינו חייב ליתן לו אלא מאה כמו שכותב בדין שאחרי זה "ואינו נותן לו אלא תשעים", משמע שאם זה נמכר בשוק במאה ועשרים צריך לתת לו מאה ועשרים. וכותב המחנ"א שהב"י מביא בשם מהריק"ו לא כך. המשנה למלך (על דברי הרמב"ם הנזכר) חולק על המחנ"א ואומר שאפילו אם אם היה שוה מאה ועשרים, ואמר לו אם מעכשיו במאה ואם לאחר זמן במאה ועשרים, אסור לו ליקח מאה ועשרים, כי כשמפרש אם מעכשיו בפחות זה המחיר של השדה, ואם משלם לאחר זמן יותר, התוספת זה שכר המתנת המעות. בגליון רעק"א על המל"מ כותב שכן מפורש ברמב"ן במלחמות בסוגיתנו, וז"ל הרמב"ן, דמתניתין מילתא פסיקא קתני, ואפילו שויא נמי מהשתא שנים עשר מנה אסור, ובין ברישא בין בסיפא מילתא פסיקא תנן, בין דשויא דמים דקצץ השתא, בין דשויא בדמים דלקמיה, רישא לעולם מותר וסיפא לעולם אסור עכ"ל בספר נתיבות שלום (לגר"ש גלבר שליט"א, עמוד תכ"ב) כותב, שאולי לא אסר הרמב"ן אלא בקרקעות, שאין להן מחיר קצוב כלל כמוש"כ הרמב"ן לעיל, ובזה כל מחיר שהמוכר יקבע למזומן, יוגדר כמחיר הקרקע. והמחיר הגבוה יותר זה תוספת משום אגר נטר, אבל מטלטלין שיש להם מחיר ידוע בשוק, והמוכר נותן הנחה ממחיר זה למזומן, יש לומר שמותר.

[1697] כך מפרש המאירי, וספר התרומות (ש' מו, ח"ד, אות ל'). הרמב"ן בחידושיו ובמלחמות כותב שפירוש המילה "טרשא" הוא חרש, וכונת רב נחמן שריבית חרשת ואינה נשמעת מותרת. ולכן אומר שלא יתכן פירוש רש"י, כי לפירושו הריבית נשמעת. (עיין הערה 14) אמנם הריטב"א אומר שגם לפירוש רש"י, הריבית לא נשמעת, כי המוכר לא פיר אם מעכשיו בפחות, ולא ניכר הריבית.

איתיביה רמי בר חמא לרב נחמן, ואמרי לה רב עוקבא בר חמא לרב נחמן, ממה שכתוב במשנה: **ואם לגורן בשנים עשר מנה אסור**. מפורש במשנה, שאסור לייקר את מחיר השדה בשביל שהלוקח מאחר את התשלום!

ומתרצינן: **אמר ליה, התם** במשנה, **קץ ליה**, שאם תשלם עכשיו הרי היא שלך בפחות, ובזה ניכר כי מה שאומר לו אם לגורן בשנים עשר מנה, זה שכר המתנת המעות. ולכן אסור [1698].

הכא, בדין שאמר רב נחמן, **לא קץ ליה**. לא אמר לו אם תשלם עכשיו הרי הוא שלך בפחות [1699], ולכן לא ניכר שהוא נוטל שכר המתנת המעות, כי אפשר לומר שהוא מוכר ביוקר [1700].

[1698] תוספות בע"ב ד"ה והילכתא, ולעיל בדף סג: ד"ה ואמר, אומרים שגם דבר שיש לו שער קבוע בשוק, והמוכר אומר ללוקח אם תשלם לאחר זמן תשלם יותר ממחיר השוק, אסור, כי ניכר שזה אגר נטר, וזה בכלל "קץ ליה". ורב נחמן מתיר רק בדבר שאין שומתו ידועה כגון פרה וטלית.

[1699] כך מפרש רש"י, ותוס' בע"ב ד"ה והלכתא, ותוספות לעיל בדף סג: ד"ה ואמר, אבל הרמב"ן בחידושים ובמלחמות, אומר, שהגאונים מפרשים אחרת את תירוץ הגמרא, וכך מפרשים - במשנה כתוב שהמוכר קץ אם תשלם לאחר זמן תשלם לי י"ב מנה, וזה אסור. ורב נחמן מדבר כשאמר לו, אם תשלם לאחר זמן, תשלם לי כמו שיהיו שוין בעת שתפרעיני דמיהן, ולא קץ כמה, אלא בין יוקר בין זל וזה פירוש "לא קץ ליה". וזה מותר אפילו אם בזמן שקבעו לפרעון דרך הדבר להתייקר, כי הריבית לא נשמעת, שאולי לא יוקר השער. וזה פירוש המילה "טרשא" (כמוש"כ בהערה 12). ולשיטתם, ב"לא קץ", מותר אפילו כשמפרש אם מעכשיו בפחות. וב"קץ" אסור אפילו כשלא מפרש אם מעכשיו בפחות. וכן דעת הרמב"ן, ומקשה על שיטתו ממשנתינו, שכתוב אם מעכשיו אתה נותן לי הרי היא שלך באלף זוז ואם לגורן בי"ב מנה אסור. למה כתוב שאמר לו אם מעכשיו בפחות, הרי מדובר בקץ לגורן בי"ב מנה, ובזה אפילו שלא אמר אם מעכשיו בפחות, אסור? ומתרץ: שבקרקע גם הוא סובר שאם לא אמר אם מעכשיו בפחות, אפילו שקץ ליה, מותר. כי אין לו שער ואין דמיו קצובין, ואם לא אמר לו אם מעכשיו בפחות זה לא נראה כאגר נטר, ומותר. ובחידושים כותב עוד תירוץ: אגב שכתוב ברישא של המשנה אם מעכשיו בפחות, כתוב גם בסיפא אם מעכשיו בפחות.

[1700] יסוד הדבר מבואר היטב בחידושי רעק"א לדף סד: הרמב"ן בחידושי אומר, שלדברי רש"י, רב נחמן מתיר לומר לזמן פלוני בכך וכך, רק כששער אותו זמן הוא ביוקר והתנאי שהוא מתנה עמו הוא השער של אותו זמן ברוב השנים, ולכן זה לא נראה כאגר נטר. אבל במלחמות כתוב, שלדעת רש"י אפילו אם מתייקר כך רק במיעוט השנים מותר, כי יתכן שזה יתייקר וישוה כך, ולכן זה לא נראה כאגר נטר, ספר התרומות מביא בשם הרמב"ן, כמו שכתב בחידושים שרק אם זה השער ברוב השנים מותר. ומוסיף, שלפי זה מובן, למה המשנה נקטה "ואם לגורן בי"ב מנה" ולא כתוב ואם לאחר זמן בי"ב מנה? כי במשנה כתוב שאמר לו אם מעכשיו בפחות, ומשמע שאם לא אמר את זה יש את ההיתר של רב נחמן. (כמבואר ברמב"ן, שמקשה מזה על שיטתו) ולדברי הרמב"ן צריך לומר, שבזמן שקבעו לתשלום, הקרקעות יקרות. ובגמרא בב"ק דף ז: כתוב שבחודש ניסן שזה זמן עשיית הגרנות הקרקעות יקרות. לכן התנא נוקט "לגורן", כדי לומר לנו שבזמן שקבעו לתשלום הקרקעות יקרות. ואפילו הכי, כשאמר אם מעכשיו בפחות, אסור. כעין זה כותב הטור בסימן קעג. וזה לשונו, ונראה שאפילו אינו מפרש בהדיא, אין היתר אלא במעלהו מעט, אבל אם מעלהו הרבה עד שניכר לכל שבשביל המתנת המעות הוא מעלהו, הוה ליה כמפרש, ואסור. השו"ע בסעיף א' מביא את דברי הטור בשם יש אומרים, וכתוב בביאור הגר"א באות ד' שהמקור לזה הוא דברי הרמב"ן הנ"ל, מבואר שגם לדברי הרמב"ן מותר להעלות מעט. אמנם מדברי רעק"א בחידושיו לשו"ע משמע שזה ב' שיטות, כי מביא את דברי הרמב"ן על תחילת דברי השו"ע. הריטב"א כותב בשם מורו, חידוש בשיטת רש"י. (והב"י מביאו בבדק הבית) שרב נחמן מתיר רק במי שמוכר לחנוני או לתגרים, למכור ולהרויח בדבר, והם מוכרים מעט מעט, ומרויחים ברוב הפעמים. [הב"י מביא תוספת: ולא עוד אלא שעל הרוב, הם פורעים מדמי הסחורה עצמה שמקבלים, כשמוכרים אותה] אבל אלו שלוקחין ביוקר למוכרם לאלתר בפחות, לכו"ע אסור. בשו"ת חתם"ס, יו"ד, תשובה קל"ז (מובא בפתחי תשובה) מבאר שכונת הריטב"א לאפוקי מי שאינו

אמר רב פפא: **טרשא דידי שרי**. כלומר, אף על פי שרב נחמן אמר שבקץ ליה אסור למכור סחורה ביותר מדמיה בשביל המתנת המעות, לי כן מותר למכור שכר תמרים בחודש תשרי, שזה זמן הזול, ולקבוע ללוקח שישלם לי בחודש ניסן, כשער של ניסן, שזה זמן היוקר, אפילו שבתשרי יוצא השער בזול, ויציאת השער זה כקץ ליה [1701].

מאי טעמא? - **שכראי, לא פסיד**. אני יכול להצניעו עד חודש ניסן, מבלי שיתקלקל, ולמוכרו בזמן היוקר.

וגם אם הלוקח היה משלם מיד, לא הייתי מוכר לו בשער של עכשיו [1702] בשביל להשתמש עכשיו בדמים, כי **זוזי, לא צ ריכנא**.

תגר באותה סחורה, ומתחילה לוקח בהקפה כדי למכור מיד בבת אחת בזול כדי להמציא לו מעות. בזה אסור. כי מכיון שודאי יש לו הפס דמזה, ניכר שמשלם ביוקר בשביל שכר המתנת המעות. ברשב"א ובנמוק"י כתוב, שחכמים הקילו "בטרשא" כדי שלא תנעול דלת בפני לוקחין ומוכרין, ואיסור תורה אין בזה כי זה דרך מקח וממכר. בספר התרומות כתוב כעי"ז, וז"ל אקילו בה רבנן היכא דלא קץ, משום תקנת השוק, ששניהם רוצים בהקפה.

[1701] כך מפרש הרשב"א לשיטת רש"י. (ועיין הערה 13).

[1702] כן כתב המהר"ם שיף, וכן משמע מלשון רש"י בד"ה זיל בתר דידהו, שכותב "דאילו הוו להו זוזי, הוה שכיח להו שיכרא טובא כשער של עכשיו". משמע שרב פפא לא היה מוזיל אפילו אם ישלמו לו מיד. אבל תוספות בע"ב דיבור המתחיל והלכתא אומרים שרב פפא מדבר אפילו כשקץ ליה אם תשלם עכשיו אני יתן לך בפחות. ולשיטתם "זוזי לא צריכנא", הכוונה שאני לא דחוק למכור עכשיו (ועיין הערה 18).

[1703] כך מפרש הרשב"א לשיטת רש"י. אבל לשיטת תוספות שרב פפא מדבר אפילו כשקץ ליה אם מעכשיו בפחות, אפשר לפרש את הגמרא כמו שמפרשים בעל המאור והרמב"ן בחידושים, שזה שאנו נותן לו ברירה ואומר אם מעכשיו אתה נותן לי הרי היא לך כשער הזול, טובה היא שאני עושה עמו, ולא שאני דחוק למכור עכשיו. כן כתב המהר"ם שיף. לשיטת תוספות ההיתר של רב פפא, הרבה יותר מחודש מלשיטת רש"י. וטעם ההיתר לשיטת תוספות, כי על ידי שרצונו למכור את השכר רק בניסן, כשמוכר עכשיו בשער של ניסן לא ניכר שיש כאן שכר המתנת המעות. ואפשר להוסיף מה שכותב המאירי, וזה לשונו, הרי היא לך בי"ב כשער של ניסן ולפרוע לאותו זמן גם כן, כאלו אינו מוכרה עד לאותו זמן. הרמב"ן במלחמות והרשב"א מקשים על שיטת תוספות איך רב פפא יפרש את המשנה, שכתוב בסיפא "מכר לו את שדהו ואמר לו אם מעכשיו באלף זוז, ואם לגורן בי"ב מנה אסור". והרי קרקע לא נפסדת, "וזוזי לא צריך" כי המשנה נשנית לכל אדם ואפילו לעשיר כר"א בן חרסום, ולמה אסור? הרמב"ן מוסיף, שלכן התנא של המשנה שינה לשונו בסיפא וכתב "מכר לו את שדהו" ולא כתב חצרו כמו ברישא, להשמיענו איסור אפילו בדבר שלא פסיד. עוד מקשה הרמב"ן שמסתימת המשנה משמע שהדין הוא בכל גוני ואפילו שהשדה שוה עכשיו י"ב מנה, ולרב פפא למה זה אסור? אבל לשיטת רש"י זה לא קשה כי בטרשא דרב פפא אין שני מחירים. ואולי אפשר ליישב את שיטת תוספות, שרב פפא מתיר בקץ ליה אם מעכשיו בפחו, רק כשאומר אם תשלם בניסן, תשלם לי כשער של ניסן שבזה כשמשלם בניסן נראה לאנשים שהמכירה נעשית בניסן כמוש"כ המאירי, (מובא לעיל) אבל אם קובע לו מחיר מסוים, זה גרע וגם רב פפא מודה שאסור. ולכן במשנה שאומר לו ואם לגורן בי"ב מנה, אסור, אפילו שברוב השנים הקרקעות יקרות בזמן הגורן. ונראה שגם הרמב"ן ירד לחילוק זה ולכן מקדים לקושיא שרב פפא מדבר כשאמר לו אם בניסן בכך וכך, דומיא דרב נחמן. ובאמת בחידושים הרמב"ן לא מקשה את זה, ואולי הטעם כי שם כותב שבטרשא דרב פפא כולם מפרשים שנותן לו כשער של זמן התשלום בין יוקר בין זול. וכן כותב רש"י בד"ה טרשא דידי שרי. לעיל (הערה 14) הובא שיטת הגאונים שרב נחמן מתיר אפילו כשאומר לו אם מעכשיו בפחות, ומה שכתוב בגמרא "הכא לא קץ ליה", פירושו, שלא אמר לו אם בניסן בכך וכך, אלא אם בניסן תשלם לי כפי השער של ניסן, ולשיטתם גם רב פפא מדבר כשאמר לו אם מעכשיו כשער של עכשיו ואם בניסן כשער של ניסן ולא אמר בכך וכך, ורב פפא אומר שאפילו אם נחלוק על רב נחמן שהתיר בכל טרשא שלא קץ ליה, הטרשא שלי מותרת. וכותב הרשב"א שלשיטתם צריך לגרוס ברב פפא טרשא דידי ודאי שרי.

וזה שאני נותן ללוקח את השכר עכשיו, [1703] **אנא הוא דקא עבידנא מילתא גבי לוקח**. כלומר, אני עושה לו טובה, כי הוא ביקש ממני, ולא שאני רוצה למכור עכשיו. ולכן אין כאן שכר המתנת המעות.

אמר ליה רב ששת בריה דרב אידי לרב פפא: **מאי חזי מר**, מה ראית, **דקא אזלת בתר דידך**, להתחשב רק בצד שלך, ולכן אתה אומר מכיון שאתה רוצה למכור את השכר בחודש ניסן כשער של ניסן, אין כאן שכר המתנת המעות.

זיל בתר דידהו, הלוקחים.

דאילו הוו להו זוזי מזומנים, **הוו שקלי** ממוכרים אחרים, **כי השתא**, בשער הזול. **השתא**, **דלית להו זוזי** מזומנים, **שקלי כיוקרא דלקמיה**. וממילא הם משלמים יותר בגלל המתנת המעות, וזה ריבית.

ומביאה הגמרא מעשה ברב חמא, שנתן סחורה לאנשים במקום הזול כדי שיוליכוהו למקום היוקר, וימכרו שם את הסחורה בשבילו ביוקר, ואחריות הדרך על רב חמא. ואת הדמים שיקבלו עבור הסחורה הוא מלוה להם, והם קונים בזה שם סחורה, ומביאים לכאן ומשתכרים בזה.

אמר רב חמא: **טרשא דידי**, **ודאי שרי**.

כלומר, אפילו שרב נחמן אומר ש"קץ ליה, אסור", וכאן זה כקץ ליה, כי במקום זה יצא השער בזול, והוא פסק עמהם שישלמו לו כפי השער במקום היוקר, [1704] בכל זאת מותר, היות שאחריות הדרך נשארה על רב חמא, [1705] והם רק היו שליחים שלו למכור עבורו את הסחורה, וממילא הדמים שהם מקבלים עבור הסחורה, במקום היוקר, הם של רב חמא. ואת זה הם לווים ממנו, ופורעים לו.

מאי טעמא מותר? הרי יש כאן ריבית, כי הם טורחים עבור רב חמא להוליך סחורתו למקום היוקר ולמוכרה בשבילו בשכר ההלואה, והרי זה דומה למי שאומר לחבירו הולך חבילתי למקום פלוני או עשה עמי מלאכה בשביל שאלוך, שאסור.

מפרש רב חמא: **ניחא להו** להוליך סחורה, **דליקו** [שעומדת] **ברשותי**, כי על ידי זה יוצא עליהם שם שהם מוליכים סחורתו של רב חמא, שהוא אדם חשוב.

[1704] תוספות בע"ב ד"ה והלכתא אומרים שאפילו אם קץ בהדיא אם מעכשיו בפחות, מותר.

[1705] כך שיטת רש"י ותוספות, אבל בעל המאור חולק, וסובר שאילו אחריות הדרך היתה על רב חמא, לא היה צריך לטעם של ניחא להו דליקו ברשותי וכו'. אלא מדובר שאחריות הדרך על הלוקחים ומה שכתוב בגמ' ניחא להו דליקו ברשותי, הכונה שיקרא שמי על זה, כי ע"י זה לא גובים מהם מכס. וכן דעת הרשב"א. הרמב"ן במלחמות מקשה ע"ז שאם כן ריבית גמורה הוא, ואין להם תקנה במכס אלא אם כן עולה המכס כנגד מה שנותנין לו יתר מכדי דמיהן, ולא משמע שמדובר דוקא בכה"ג?

ועל ידי זה, **דכל היכא דקא אזלי**, גם בחזרה שהם מוליכים סחורה שלהם, **שבקי להו מיכסא** [לא גובים מהם מכס] מפני חשיבותו של רב חמא.

ועוד טובה יש להם, **שנקוט להו שוקא**. כלומר, גם בחזרה, שהם מוליכים סחורה שלהם, מכריזין שאין אדם רשאי למכור סחורתו עד שימכרו הם [1706]. וממילא הם טורחים בשביל עצמם ולא בשביל רב חמא בשכר ההלואה, ולכן מותר [1707].

דף סה:

והלכתא כרב חמא, שאומר באופן הנזכר למעלה שאין איסור ריבית [1708].

והלכתא כרבי אלעזר, שאומר ריבית קצוצה יוצאה בדיינין [1709].

והלכתא כרבי ינאי, **דאמר מה לי הן ומה לי דמיהן**, וכמו שבפוסק על הפירות כשער של עכשיו ונתייקרו מותר למוכר לתת לו את הפירות שפסקו עליהם, כך מותר למוכר לתת לו את דמי הפירות, שלא כשיטת רב, שסובר אסור למוכר לתת ללוקח את דמי הפירות, כי כשהוא נותן לו לאחר זמן כסף יותר ממה שקיבל ממנו, זה נראה כריבית [1710].

מתניתין:

מכר לו את השדה, **ונתן לו** הלוקח **מקצת דמים**, **ואמר לו** המוכר ללוקח בשעת המקח, **אימתי שתרצה הבא** את יתר ה**מעות וטול את** השדה **שלך** שקנית ממני.

אסור לעשות כך, מפני שכל זמן שלא שילם את יתר המעות, יש באכילת הפירות איסור ריבית. ובגמרא מפרש למי הן אסורין.

הלוהו על שדהו, כלומר, היתה השדה של הלוה משכון על החוב, **ואמר לו** המלוה: **אם אי אתה נותן לי** את מה שהלויתיך **מכאן ועד שלש שנים**, **הרי** השדה הממושכנת בידי **היא שלי**, בשביל פירעון החוב.

הדין הוא ש**הרי היא שלו**. **וכך היה ביתוס בן זונין עושה על פי חכמים** [1711].

[1706] בטור ובשו"ע כתוב, שבשביל להתיר מספיק הטעם "ששבקי להו מיכסא" ולא צריך שיהיה גם "נקוט להו שוקא". והב"י מסתפק אם הוא הדין "לנקוט להו שוקא" לחוד.

[1707] הרמב"ן במלחמות כותב, שאם מוליך הסחורה יגיד לרב חמא אני ישלם לך כפי השער של מקום היוקר, ואם אוכל להרויח יותר בטרחי ועמלי, זה יהיה שלי, בזה מותר אפילו אם לא שבקי ליה מיכסא. כי הוא טורח לעצמו שמא ירויח, ולא בשכר ההלואה. והוא הדין אם רב חמא יתן לו שכר עמלו בהליכה. וכן כותבים תוספות בדף עג ד"ה ברשות מוכר, ועיין בט"ז סימן קע"ג ס"ק כ"ד.

[1708] תוספות בד"ה והלכתא אומרים שכונת הגמרא לאפוקי את רב פפא שאין הלכה כמותו, אבל אין כונת הגמ' לאפוקי גם את רב נחמן. אלא הלכה כרב נחמן. אבל הגאונים סוברים שכונת הגמרא לאפוקי גם את רב נחמן.

[1709] לעיל בדף סא:.

[1710] לעיל בדף סג.

[1711] לכאורה תמוה, מה המשנה משמיעה לנו בזה לענין ריבית? מבאר הפני יהושע שהחידוש הוא שבעצם התנאי אין איסור ריבית, אפילו שהשדה שוה יותר מההלואה, והלוה מוזיל לו את שווי השדה. והטעם שאין בזה איסור ריבית יבואר לקמן. אבל מה שכתוב במשנה "הרי היא שלו" יש בזה חידוש, שלא נאמר "אסמכתא לא קניא", כמבואר בגמרא בדף סו. בגמרא בדף סו. מבואר שהשדה שוה יותר מהדמים שהלוהו, ואם הלוה לא יפרע

גמרא:

מי אוכל פירות, כלומר: ברישא כתוב שאסור לעשות כן, לפי שיש באכילת הפירות איסור ריבית, למי הם אסורים ולמי הם מותרים [1712].

רב הונא אמר, **מוכר אוכל פירות**, וכונת המשנה שהם אסורים ללוקח.

רב ענן אמר, **משלשי** [מפקידין ביד שליש] **את הפירות**, ושניהם אסורים באכילת הפירות עד שיגמר המקח או יבטל.

ולא פליגי רב הונא ורב ענן, **הא** דרב הונא, שמוכר אוכל פירות ולוקח אסור, כגון: **דאמר** מוכר ללוקח, **לכי מייתית** את יתר המעות **קני**, ועד שתגמור לפרוע, השדה שייכת לי. ולכן כל זמן שהלוקח לא שילם את כל המעות, מוכר אוכל פירות כי השדה שלו, וללוקח אסור לאכול פירות כי עדיין השדה לא שלו, ואם אוכל זה בשביל הקדמת המעות, דהיינו המקצת דמים שנתן למוכר ועדיין לא קנה תמורתם. וזה ריבית.

הא דרב ענן, ששניהם אסורים לאכול פירות. כגון: **דאמר** מוכר ללוקח, **לכי מייתית** את יתר המעות **קני מעכשיו**. ולכן כל זמן שהלוקח לא שילם את כל המעות אסור לשניהם לאכול את הפירות, למוכר אסור כי אם הלוקח ישלם את יתר המעות יתברר שהשדה כבר היתה קנויה לו מיום המכר, על ידי שנתן למוכר מקצת דמים, ואם המוכר אוכל את הפירות זה בשביל שכר המתנת מעותיו שהלוקח עדיין לא פרע. וללוקח אסור לאכול פירות כי שמא לא ישלם את יתר המעות ויתברר שהשדה לא קנויה לו, והמקצת דמים שנתן למוכר בשעת המקח זה הלואה והפירות שייכים למוכר, ואם הלוקח אוכל זה בשביל המקצת דמים שנתן למוכר שהם הלואה [1713].

עד ג' שנים, מוכר למלוה את השדה בזול. מקשים הראשונים למה אין במכירת השדה איסור ריבית, הרי הלוה מוכר למלוה את השדה בזול בשביל שהלוהו. וזה דומה למה שכתוב בברייתא שהגמרא מביאה להלן שאם המלוה אומר ללוה לכשתרצה למכרם לא תמכרם אלא לי בדמים הללו [כלומר: בזול] אסור? תוספות בד"ה לא תמכרם והרא"ש בסימן כ"ה מתרצים: כאן המלוה קונה את השדה לא משום ריבית, שהרי ביד הלוה למכור את השדה לאדם אחר לפני שיעברו ג' שנים, ולפרוע למלוה ולעכב המותר לעצמו, וכשהוא מניח למלוה את כל השדה אין עושה משום ריבית אלא מתנת חנם הוא נותן לו. והרשב"א בחידושים [לדף סו. ד"ה ר"נ] ובתשובות [ח"א סימן תרנא] מתרץ: שאין כאן אגר נטר כלל, שהרי אפילו ממתין לו כל הג' שנים, אם פרעו בסוף הזמן אינו מרויח כלום, ואם עברו ג' שנים, חייב לשלם לו הקרן והתוספת מיד. ואינו ממתין לו כלל, נמצא שאין זה אגר נטר אלא קנס. [ודן שם, אם מותר לעשות כך לכתחילה]. גם הריטב"א מפרש כך, [כדף סו. ד"ה ומתניתין] ולומד מכאן הלכה, שאם אדם לוה מחבירו מאה וקנס את עצמו שאם לא יפרעהו לזמן מסויים ישלם לו כפליים, מותר, כי זה קנס ולא אגר נטר. וכן כתב בשו"ת הריב"ש תשובה של"ה. רעק"א בתוספותיו על המשניות כותב, שתוספות והרא"ש שלא תירצו כך חולקים על יסוד זה, וסוברים שגם בדרך קנס אסור, וכן כתב החוו"ד [בסימן קע"ז אות טו] ומבאר טעמם. בחידושי הריטב"א לקמן דף עב: [ד"ה אמר ר"ה] מקשה על רש"י שם מכח הדין שלומד מהמשנה כאן. ואולי רש"י חולק על זה וסובר כתוספות והרא"ש. השו"ע בסימן קע"ז סעיף י"ד פוסק כהרשב"א. ועיין בחידושי רעק"א לשו"ע סימן קס"ג על דברי הש"ך בס"ק ד.

[1712] כך מבאר הרא"ש, מובא במהר"ם.

[1713] רש"י במשנה, מפרש את המשנה כרב ענן, והטעם עיין בספר פני יהושע.

תני רב ספרא בהלכות **ריבית** ששנאום **דבי רבי חייא**, יש **פעמים**, **ששניהם** המוכר והלוקח, **מותרין** לאכול את הפירות. **פעמים ששניהם אסורין** לאכול את הפירות. **ופעמים שהמוכר מותר ולוקח אסור**. **ופעמים שהלוקח מותר ומוכר אסור**.

עני רבא בתריה ופירש את הברייתא.

פעמים ששניהם מותרין, כגון: **דאמר ליה** מוכר ללוקח כשמשלם מקצת דמים, **קני** מיד בשדה **כשיעור זוזך**, ואת שאר השדה תקנה כשתשלם הכל. שניהם מותרים, והלוקח אוכל פירות הקרקע ששוה למעות שנתן, ואת שאר הפירות אוכל המוכר.[1714]

פעמים ששניהם אסורין, כגון: **דאמר ליה** מוכר ללוקח, **לכי מייתית** את יתר הדמים, **קני** הכל **מעכשיו**. שניהם אסורים כנ"ל בדברי רב ענן.[1715]

פעמים מוכר מותר ולוקח אסור, כגון: **דאמר ליה** מוכר ללוקח, **לכי מייתית** את יתר הדמים, **קני** מכאן ולהבא. מוכר מותר ולוקח אסור, כנ"ל דברי רב הונא.

פעמים שהלוקח מותר ומוכר אסור, כגון: **דאמר ליה** מוכר ללוקח, **קני** הכל **מעכשיו**, **וזוזאי** כלומר: שאר הדמים שאתה חייב לי עבור קניית השדה, **ליהוו הלואה גבך**.[1716]

[1714] כך כותב רש"י, והרמב"ם, והטור, ושו"ע. בספר תורת חיים מקשה שמדברי הברייתא משמע שבין לוקח ובין מוכר מותרין בכל השדה, כמו בשאר הדינים שכתובים בברייתא שזה על כל השדה? לכן אומר שבכה"ג שהמוכר אומר לו קני מיד כשיעור זוזך, והשאר לכי מייתית קני, שניהם מותרים לאכול את כל השדה כי אין כאן כלל המתנת מעות או הקדמת מעות, שהרי המקצת דמים שנתן למוכר, קנה מיד כנגדם, ואת שאר השדה לא קנה כלל, וממילא לא שייך לתלות את אכילת הפירות, בריבית. הפני יהושע אומר שגם רש"י והרמב"ם מודים שמצד איסור ריבית כל אחד יכול לאכול הכל. ומה שכתבו שכל אחד אוכל כפי חלקו בשדה זה משום איסור גזל. (כעי"ז מבאר הפנ"י את דברי רש"י לקמן בדף סו: ד"ה ואיבעית אימא) בחידושים המיוחסים לריטב"א (עם פירוש כור לזהב) דן בזה, וזה לשונו, והשתא יש לפרש ששניהם מותרים זה בחצי שלו וזה בחצי שלו, וגם יש לומר דשניהם מותרים בכל השדה, דהא אין כאן מלוה כלל, ומתנה בעלמא הוא דיהיב ליה חבריה.

[1715] הרשב"א מוכיח מכאן, ומדברי רב ענן שאומר משלשין את הפירות, שהלכה כרבא לעיל (דף סג.) שמעמיד את מחלוקת ר"י ורבנן בריבית על מנת להחזיר. כי לפי אביי שהמחלוקת בצד אחד בריבית, וריבית על מנת להחזיר לכו"ע מותר, למה כתוב בברייתא שניהם אסורים דמשמע שאין תקנה שיהיו מותרים, הרי בין המוכר בין הלוקח יכולים לאכול את הפירות על מנת שאם יתברר שהפירות לא שייכים לו ישלם דמיהם לבעלים, ואין כאן ריבית. וכן מוכיח מרב ענן שאומר משלשין את הפירות, ולא אומר שיאכלו פירות ע"מ שאם יתברר שהפירות לא שייכים לו, ישלם דמיהם לבעלים. והרשב"א דן אם הלכה כרבנן דר"י שאוסרים בריבית ע"מ להחזיר, או הלכה כר"י שמתיר ואנו עושים כרבנן לחומרא. הנמוק"י מביא את הרשב"א, ומעיר על דבריו מהמשך הגמרא, עיי"ש. הטור ושו"ע בסימן קע"ד סעיף ה' אומרים, שאם יאמר הלוקח אוכל את הפירות, ואם לא יגמר המקח, כשיבוא המוכר להחזיר לי מעותי אנכה דמי הפירות, מותר. וכן אם המוכר אומר כן. אומר הט"ז בס"ק ד' שמהרשב"א והנמוק"י מוכח שגם באופן זה אסור, כי אם בזה מותר, חוזרת הקושיא למה כתוב בברייתא שניהם אסורים, ורב ענן אומר משלשין את הפירות, הרי יכולים לאכול באופן זה. ותמה על הב"י שלא הרגיש בזה. החוו"ד בס"ק ד' דוחה את דברי הט"ז, שבזה פשיטא שמותר, והברייתא לא צריכה לומר את זה. ועיין בפנ"י. ובהגהות מקור מים חיים לשו"ע כותב שבחידושי הרשב"א לעיל דף סג. מפורש שבאופן זה מותר כדברי הב"י.

[1716] הרשב"א אומר, שהמוכר לא צריך לומר ללוקח בפירוש "זוזאי ליהוו הלואה גבך", כי גם בסתם הדין הוא שהלוקח קנה קנין גמור והדמים הלואה. לבד מאם המוכר נכנס ויוצא אצל הלוקח לדרוש את הכסף, שבזה מגלה דעתו שלא נתכון למכור אלא אם ישלם לו מיד. ומה שכתוב בגמרא דאמר ליה וכו', הכונה שכשאומר לו קנה מעכשיו, זה כמו שאומר לו "זוזאי ליהוו הלואה גבך". ורק כשהמוכר אומר ללוקח, "לכי מייתית קני מעכשיו" אם לא משלם את יתר הדמים לא קנה, כי אמר לו בהדיא "לכי מייתית" כלומר: כשתביא את יתר הדמים, תקנה.

ובזה גם אם הלוקח לא ישלם את יתר הדמים, המקח לא יתבטל. ולכן לוקח מותר לאכול את הפירות, כי הוא קנה מיד את כל השדה. ומוכר אסור, כי אם יאכל פירות זה עבור שהלוה ללוקח את יתר הדמים.

מאן תנא של המשנה לדעת רב ענן, ושל ברייתא דבי רבי חייא, שבאמר לו כשתביא את יתר הדמים קנה מעכשיו, **שניהם אסורין** לאכול את הפירות?

אמר רב הונא בריה דרב יהושע. דלא כרבי יהודה דאי רבי יהודה הא אמר צד אחד בריבית מותר. כלומר: לעיל בדף סג. הגמרא מביאה ברייתא שנחלקו ת"ק ורבי יהודה, בראובן שלוה משמעון כסף ואמר לו אם לא אפרע לך עד יום פלוני שדי מכורה לך מעכשיו בשביל פירעון החוב, אם מותר למלוה שהוא הלוקח לאכול את פירות השדה עד שיתברר אם קנה את השדה, ת"ק סובר שאסור ללוקח לאכול פירות שמא הלוה יפרע לו ולא יבוא לידי מכר. ורבי יהודה סובר שמותר ללוקח לאכול פירות. מפרש אביי את טעמו של ר"י, שסובר "צד אחד בריבית מותר" דהיינו שאם בשעת ההלואה יש צד שלא יבוא לידי ריבית, כמו כאן שיש צד מכר, אין בזה איסור ריבית. וגם כאן בין אם המוכר יאכל פירות, בין אם הלוקח יאכל את הפירות, זה צד אחד בריבית, כי אם המוכר אוכל והלוקח לא ישלם את יתר הדמים אין כאן ריבית, ואם הלוקח אוכל ואח"כ שילם את יתר הדמים אין כאן ריבית. וכתוב שהם אסורים לאכול את הפירות, וזה כדעת ת"ק שאוסר צד אחד בריבית [1717].

[1717]א. בספר התרומות (שער מ"ו ח"ב אות ט') כתוב, שבאופן שכתוב בגמרא שאסור לאכול פירות, איסורו כמו ריבית של תורה. וכן פסק הרמב"ם שזה ריבית קצוצה. מבואר, שלרבנן צד אחד בריבית זה ריבית קצוצה. וכן מבואר בתוספות לעיל דף סג. ד"ה ריבית ע"מ להחזיר, שמוכיחים מהסוגיא בערכין דף לא. שר"י ורבנן נחלקו בדאורייתא, שרבנן אוסרים מן התורה ור"י מתיר. אמנם תוספות בדף סד: ד"ה ולא ישכור, אומרים שלשיטת ר"ת צריך לדחוק בגמרא בערכין שמה שכתוב בברייתא, הרי זו ריבית גמורה והתורה התירתו, הכונה ריבית גמורה מדרבנן. ולפי"ז אין הכרח מהגמרא בערכין שלרבנן צד אחד בריבית אסור מן התורה. הרשב"א בדף סז. (דיבור המתחיל, הא דאמר רב פפי) מביא את שיטת הראב"ד, שצד אחד בריבית לרבנן, זה אבק ריבית. וז"ל ואי אפשר שיהא לרבי יהודה מותר גמור ולרבנן ריבית גמור, דאי אפשר שיהיה הפרש גדול כל כך ביניהם. ומכיון שלר"י מותר, אפילו לכתחילה על כרחך לרבנן זה אבק ריבית. הב"י בסימן קע"ד מביא את דברי רבינו ירוחם, שכותב שבאופן שכתוב בגמרא כאן אסור לאכול פירות כי זה צד אחד בריבית, יש מן הגדולים שכתבו שהם אבק ריבית. והרוב הסכימו שהיא ריבית קצוצה. וכ"כ הרמב"ם. עכ"ל מבואר שנחלקו בזה הראשונים, והכרייע שזה ריבית קצוצה. וצ"ע על הש"ך בסימן קע"ב ס"ק כ"ט שפוסק לא כך. ב. הראשונים לעיל בדף סג. מקשים, לר"י שצד אחד בריבית מותר, למה כתוב במשנה בדף עה. שאסור ללוות סאה בסאה שמא זה יתייקר, הרי זה צד אחד בריבית כי יתכן שזה לא יתייקר? ומתרצים: שרבי יהודה מתיר צד אחד בריבית, רק כשזה תלוי ביד המלוה או הלוה שבידם לעשות שלא יהיה ריבית, אבל בהלואת סאה בסאה שהריבית תלויה בשער השוק, גם לר"י אסור. ומטעם זה אסור לר"י לפסוק על פירות עד שיצא השער, אפילו שיתכן שהפירות לא יתייקרו. [והראשונים הקשו שאפילו הלואת סאה בסאה יהיה מותר, וכ"ש לפסוק על פירות בלא יצא השער, שזה יותר קל, כי זה דרך מכר. בספר נתיבות שלום (לגר"ש גלבר שליט"א עמוד ת"ט) מבאר את סברת הראשונים שר"י מתיר רק כשזה תלוי ביד המלוה או הלוה, כי ההיתר של צד אחד בריבית הוא משום חסרון בקציצה, ויסוד הקולא הוא בכך, שגם אחר הקציצה, עדיין הקציצה תלויה ברצונו, שבידו לקבוע אם תהא כאן ריבית או לא, וקציצה התלויה ברצונו אין עליה שם קציצה. וכיון שאיסור ריבית נובע מהסכמת המלוה והלוה, לכן די בכך שאחד מהם יכול לקבוע אם תהא כאן ריבית או

כתוב בברייתא: [1718] **משכן לו בית** או **משכן לו שדה** בשביל שהלוה לו, **ואמר לו** המלוה ללוה, כלומר: התנה עמו. **לכשתרצה** כלומר: אם תרצה **למוכרם**, **לא תמכרם אלא לי**. בין אם עשו קנין על זה, ובין לא עשו קנין, אם אמר לו **בדמים הללו** כלומר: תמכור לי את הבית בדמי ההלואה שנתתי לך [1719], והבית שוה יותר. **אסור** משום ריבית, כי הלוה מוזיל למלוה את מחיר הבית בשביל ההלואה [1720].

לא, כדי לבטל מכאן שם קציצה. הרשב"א והריטב"א לעיל בדף סג. אומרים שלשיטת הראב"ד ורש"י לא קשה כלל, כי הם סוברים שרבי יהודה מתיר רק כשצד ההיתר הוא שמתחילה זה מכר ואין כאן כלל הקדמת מעות, אבל אם אין צד מכר, אסור, אפילו שיש צד שלא יהיה ריבית, וממילא בהלואת סאה בסאה שאין צד מכר, אסור אפילו לר"י. וכן בפוסק על הפירות אין צד שאין כאן הקדמת מעות. ולכן גם לר"י אסור.

[1718]כתב התוספות רא"ש בשם רבינו מאיר, וזה לשונו, מסתברא דסיומא דברייתא דרבי חייא דאייתי לעיל פעמים ששניהם מותרים וכו' היא, מדלא קאמר תניא.

[1719]רש"י מוסיף, שהמלוה אמר ללוה, לכשתרצה למוכרם אני יוסיף לך דמים מועטים על מעות ההלואה. מבארים תוספות שרש"י הוסיף את זה כי הוקשה לו, מה חושב המלוה כשעושה כזה תנאי, הרי ודאי שהלוה לעולם לא ימכור את הבית כדי שלא יצטרך למכור למלוה בזול, ויפרע לו ממקום אחר. וגם אם יצטרך כסף לא ימכור, כי גם אם ימכור לא יקבל תמורתו כסף, אלא זה יהיה פרעון החוב? לכן אומר שהמלוה יוסיף לו קצת דמים, ויתכן שהלוה יהיה זקוק למעות, וירצה למכור את הבית. ותוספות אומרים שלא צריך לזה, כי כשהמלוה ידחוק בו לפרוע את החוב, ולא יהיה לו לשלם, על כרחו יצטרך למכור את השדה. ועיין בחוו"ד בסימן קע"ב ס"ק י"ב שמיישב דברי רש"י.

[1720]כעי"ז כתוב במשנה בדף סד: "המלוה את חבירו, וכו' לא ישכור ממנו בפחות". א. הרמב"ן והרשב"א אומרים שמותר ללוה למכור את הבית לאדם אחר, בדמים יתרים מדמים שקצץ לו המלוה, כי על אופן זה לא התחייב למכור למלוה, כמבואר במסכת עבודה זרה דף עב; לכאורא לפי זה מדוע בדמים הללו אסור, הרי התנאי לא מעכב מהלוה למכור את הבית לאחר בשוויו או ביותר משוויו, ואם כן כשמוכר למלוה בזול זה לא מכח התנאי אלא מרצונו? [אבל לולי זה, אפשר לומר שמדובר דוקא כשעשו קנין על זה, ועכשיו המלוה קונה אפילו בלי רצון הלוה] מבארים הראשונים: שאפילו הכי יש בזה איסור ריבית, כי הלוה מוכר לו מחמת התנאי הראשון, וזה ריבית. ב. עוד כותב הרמב"ן, שאם הלוה מכר את השדה לאדם אחר בדמים הללו שקצץ לו המלוה, קנה המלוה מכוח התנאי [כשעשו קנין על זה], ואסור לעשות כן משום ריבית, הרשב"א והנמוק"י מביאים את דברי הרמב"ן שאסור לעשות כן, וזה לשונם: דכיון דהתנה על ידי הלואה, מחזי כריבית. הרשב"א חוקך בזה על הרמב"ן ואומר שאם הלוה רוצה למכור את הבית לאדם אחר בדמים שקצץ לו המלוה, מותר לו גם למוכרה למלוה, כי אין כאן ריבית. עוד מבואר ברשב"א, שלדעת הרמב"ן אפילו אם מחיר הבית הוזל, ועכשיו הוא לא שוה יותר מהדמים שקצץ לו המלוה, אסור למכור את הבית למלוה בדמים הללו. וצריך ביאור איזו ריבית יש כאן? ועיין בחוו"ד ס"ק י"ב שמבאר. ג. המגיד משנה בהלכות מלוה ולוה [פ' ז' ה' ז'] אומר פירוש חדש בגמרא, "שבדמים הללו" הכונה שפסק דמים ידועים, ואפילו אם לא מוזיל ממחיר השוק, אסור, כי נראה שמוזיל לו מחמת ההלואה. "ובשוייהן" הכונה שאמר לו תמכור לי בשוייה, ולא פסק סכום מסויים. ונראה שלמד את זה מדברי הרמב"ן הנ"ל שמביא בתחילת דבריו, שאומר שאפילו אם מחיר הבית הוזל והוא שוה כהדמים שקצץ לו המלוה, אסור למוכרה למלוה. ודו"ק. והש"ך בסימן קע"ב ס"ק כ"ח חושש לזה להלכה. ד. הריטב"א מפרש את ברייתא כהרמב"ן והרשב"א, ומוסיף חידוש גדול, שאם הלוה מוכר למלוה בזול מחמת תנאם הראשון, זה ריבית קצוצה. וזה לשונו, והוה ליה ריבית קצוצה דמשום שכר מעותיו מוזיל גביה, וכו', דכל שאומר ועושה בענין ריבית, אסור, אע"פ שהיה יכול לחזור בו. אבל מלשון הרמב"ן והרשב"א שכתבו "יש בו משום ריבית", משמע שזה רק אבק ריבית. וכך כתוב בהגהת אשר"י. וכך מביא הבית יוסף בסימן קע"ב מספר התרומות, והב"י הבין שהטעם שזה לא ריבית קצוצה. הוא, כי צד אחד בריבית זה לא ריבית קצוצה, ולכן תמה עליו מדברי תוספות לעיל בדף סג; אבל לכאורא אי אפשר לומר כן כי בספר התרומות בשער מ"ו ח"ב אות ט' (הובא לעיל בהערה 10) כתוב שצד אחד בריבית זה ריבית קצוצה, ועל כרחך כונתו כמוש"כ המחנה אפרים (הלכות מלוה ולוה, סימן יח) שכאן זה רק ריבית דרבנן, כי התנאי לא מעכב ממנו למכור לאחר. [כן תמה על הב"י, בספר נתיבות שלום, עמוד ת"ז]. הגאון ר' אלחנן וסרמן הי"ד בספרו קובץ שמועות על מסכת בב"מ אות כ"ד, מקשה על הריטב"א, מדברי רב ספרא לעיל דף סב; כל שאילו בדיניהם אין מוציאין מלוה למלוה בדיננו אין מחזירין ממלוה ללוה. ובאן בדיני עכו"ם לא מוציאים את הריבית מהלוה, שהרי

ואם אמר לו תמכור לי **בשווייהן** כלומר:
חלק בבית, ששוה לדמים שהלויתיך, **מותר**.[1721]
מאן תנא בדמים הללו אסור?
אמר רב הונא בריה דרב יהושע דלא כרבי יהודה,
דאי רבי יהודה האמר צד אחד בריבית מותר, וכאן זה צד אחד בריבית כי אולי הלוה לא ירצה למוכרה לעולם[1722], וזה לא יבוא לידי ריבית. ולרבי יהודה גם אם אחר כך הלוה מוכר את השדה למלוה בזול, מותר לו לקבלה, כי בשעת ההלואה זה היה צד אחד

יכול לחזור מהתנאי הראשון ולמכור לאחר, ואפילו הכי בדיננו זה ריבית קצוצה, ומחזיזירין ממלוה ללוה? ה. אבל הב"י בסימן קע"ב מביא הגהות מרדכי [בסימן תל"ד] בשם ר"י, שחולק על הראשונים הנ"ל, ואומר, שהברייתא מדברת כשהתנה במפורש לא תמכור אלא לי בדמים הללו, ואפילו אם תוכל למוכרה לאדם אחר ביותר, ולכן אסור. אבל אם התנה סתם בדמים הללו, מותר לו למכור אפילו למלוה בזול, מפני שהתנאי לא מחייב אותו את זה שיכול למכור לאחרים ביותר. אמנם כשמפרש בתנאי לא תמכור אלא לי אפילו אם תוכל למוכרה ביותר, אסור לו למכור למלוה אפילו אם לא קנו מידו, כי אפילו שאינו מחוייב למכור לו, מחמת תנאו הוא עושה כן. כך מבאר המשנה אפרים בהלכות מלו"ל סימן י"ח את דברי הגמ"ר. [מש"כ הגמ"ר שהתנה כן במפורש, הפנ"י בד"ה משכן לו בית, אומר שגם אם לא פירש כן זה כלול בדבריו עי"ש. ומובא בחידושי רעק"א לשו"ע]. ו. הראב"ד בהשגות על הרמב"ם (הלכות מלו"ל פ' ז' ה' ז') חולק גם על הגהות מרדכי, וסובר שאם לא קנו מידו מותר למכור למלוה בזול, ורק כשקנו מידו וקונה בזול מכח התנאי, אסור. ולכן מקשה למה בדמים הללו אסור, הרי ההקנאה לא חלה כי זה אסמכתא? ומתרץ: מדובר כאן שאמר לו אם תרצה למוכרה, מעכשיו תהיה קנויה לי, ובזה אין חסרון של אסמכתא כמבואר לקמן בדף סו:. ומקשה אם כן למה אסור משום ריבית הרי זה מכר גמור, ואין כאן הלואה כלל? ומתרץ: מכיון שאם הלוה לא ירצה למכור את השדה יש כאן הלואה, לכן אסור. [המחנה אפרים שם מסיק שאין זה כונת הראב"ד, אמנם ברמב"ן וברשב"א מבואר שיותר פשוט לפרש את הדין של הברייתא "בדמים הללו אסור", שזה בגלל שהמלוה קונה מכח התנאי, ומסתבר שכך סובר הראב"ד, אבל קשה מה יענה הראב"ד על הוכחת הריטב"א מפוסק על הפירות כשאין לו, שהמוכר יכול לחזור מהמקח ואפילו הכי אסור כשלא יצא השער? ואין ולמר שיסבור כהראשונים שהמוכר צריך לקבל מי שפרע ולכן אסור, כי מדבריו בהלכות מכירה (פ' ז' ה' ד') מוכח שגם כשאין מי שפרע אסור לפסוק?] ז. שיטת הראב"ד שמדובר כאן, שאמר לו מעכשיו תהיה קנויה לי, ובזה כתוב "בדמים הללו" אסור. אבל הגהות מרדכי הנ"ל חולק עליו ואומר שבאופן זה, מותר. כי צד הריבית הוא מכר גמור. וכך מבואר בתוספות ד"ה לא תמכרם, שכתבו וי"ל דלמאי דמוקי לה במעכשיו אתי שפיר דלא הויא הלואה. וכן כתב הרא"ש. ולשיטתם צריך לומר שאפילו שהתנאי הוא אסמכתא והלוה לא גמר בדעתו להקנות, כשמוכר לו אחר כך בזול מחמת התנאי, זה אסור משום ריבית. [ועיין בפנ"י על דברי תוספות, בד"ה וא"ת] אבל החוות דעת בס"ק י"ב אומר שהחולקים על הראב"ד סוברים שאין כאן חסרון של אסמכתא, עיי"ש הטעם.

[1721] השו"ע [בסימן ק"ס סעיף כ"ג] כותב, המלוה מעות על מנת שכל מלאכה שתבוא לידו, יתן אותה למלוה לעשותה, אסור. אומר הט"ז בס"ק כ"ב, אילולי פה קדוש הייתי אומר שהיתר גמור הוא, וראיה ברורה מדברי הגמרא בדף סה: שאם המלוה אומר ללוה אם תמכור קרקע שלך לא תמכור אלא לי בשוויה. ועל מנת כן אני מלוה אותך, מותר. והיינו ממש הך דהכא? כלומר: שמהגמרא כאן מוכח שאין איסור ריבית במקום שהמלוה משלם ללוה עבור מה שנותן לו, אפילו שיש לו הנאה. הנקודות הכסף מיישב את דברי השו"ע, שבמכירת שדה אף אם הלוה לא ימכור לו את השדה ישאר כסף השדה ביד המלוה, ואין כאן אלא החלפת שדה בכסף. אבל כשהמלוה מתנה שהלוה יתן לו מלאכה בשכר, אם לא ימסור לו הלוה מלאכה זו לא יהיה ביד המלוה כלום. ובכה"ג הטובת הנאה חשובה יותר, ואסור משום ריבית.

[1722] כן כתב רש"י, מבואר שהתנאי הוא שאפילו אחרי שיפרענו ימכור רק לו, וכן כתב הרשב"א בדף סו. [ד"ה ואינו מחוור] אבל בספר התרומות [שער מ"ו ח' ד' סימן כ"ג] כתוב, שכאן זה צד אחד בריבית, כי שמא יפרענו ולא יתקיים המקח. מבואר שהתנאי הוא שימכור לו כל זמן ההלואה.

בריבית [1723].

שנינו בברייתא: **מכר לו בית** או **מכר לו שדה**, **ואמר לו** מוכר ללוקח בשעת המכר, אני מוכר לך בתנאי ש**לכשיהיו לי מעות החזירם לי** את הבית או השדה, ואני אחזיר לך את המעות שנתת לי.

אסור לעשות כן. כי הלוקח דר בבית, ואם אחר כך המוכר יחזיר לו מעותיו יתברר שלא היה כאן מכר מעולם [1724], והמעות שהלוקח נתן למוכר הם הלואה, נמצא שדר בבית בשכר המתנת מעותיו.

ואם הלוקח אומר למוכר, מרצונו, בשעת המכר, אני מקנה ש**לכשיהיו לך מעות**, **אחזירם לך** את הבית או השדה, **מותר**. הגמרא להלן מפרשת הטעם.

אומרת הגמרא, **מאן תנא** של הברייתא האומר ברישא אסור?

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: **דלא כרבי יהודה**.

דאי רבי יהודה, **האמר צד אחד בריבית מותר**. וכאן זה צד אחד בריבית, כי אם המוכר לא יחזיר את הדמים שקיבל, השדה מכורה ללוקח, והוא דר בבית שלו [1725].

[1723] כאן מבואר שרבי יהודה מתיר, אפילו אם בזמן אכילת הריבית ברור שיש כאן ריבית. שהרי כאן כשהוא מוכרה לו "בדמים הללו" זה ריבית ברורה, ואפילו הכי כתוב בגמרא שלרבי יהודה זה מותר. לעיל (בהערה 10) הובאו דברי הרשב"א והריטב"א בדף סג; ששיטת רש"י שם, והראב"ד, שרבי יהודה מתיר צד אחד בריבית רק כשיש צד מכר, אבל אם אין צד מכר, אסור, אפילו שיש צד שלא יהיה ריבית. וכן כתבו תוספות בערכין דף לא. ד"ה ור"י, ובמגילה דף כז: ד"ה ור"י, גם תוספות לעיל בדף סג. העלו צד כזה אבל מוכיחים לא כך מסוגיתינו, שהרי כאן זה ודאי הלואה, ואפילו הכי כתוב שלרבי יהודה מותר למכור "בדמים הללו" כי יש צד שלא ירצה למכור ולא יהיה ריבית. גם הריטב"א כאן אומר, ושמעינן מהכא דהא דרבי יהודה איתא אפילו בהלואה. וקשה מה יענו על זה הראשונים שחולקים? על הראב"ד זה לא קשה כי הוא מפרש שמדובר כאן שאמר לו לכשתרצה למוכרה תהיה קנויה לי מעכשיו, וממילא יש כאן צד מכר [כנ"ל בהערה 13] אבל תוספות והרא"ש כאן חולקים על הראב"ד וסוברים שלא מדובר במעכשיו? ובאמת תוספות במגילה עמדו בזה, וכותבים שגם בסוגיתנו יש צד מכר. וצ"ב? ועיין בכו"ח לרעק"א על דברי תוספות לעיל בדף סג. שמבאר את דברי תוספות במגילה.

[1724] בשו"ת נודע ביהודה (חלק יו"ד תשובה ע"ה) כותב על דין זה, לולא דמסתפינא אמינא שזה רק כשאומר בלשון החזירם לי, שהוא משמע שכשיחזיר לו המעות יבוטל המקח למפרע, ונמצא שהמעות למפרע הלואה בידו. אבל, אם אמר לכשיהיו לי מעות תחזור ותמכור לי, מותר, כי אף בשעת חזרת המעות אין כאן ביטול מקח למפרע, ומכירה גמורה היתה אלא שעתה הוא חוזר ומכורה לו להבא ואין כאן שום צד הלואה כלל. אבל, שיטת הריטב"א לעיל בדף ס"ג. ולקמן בדף ס"ז. ד"ה פירי שגם בכהאי גוונא אסור. וז"ל: כיון דאין דרך לוקח קרקע לעשות כן ירדה תורה לסוף דעתם דלהלואה גמורה נעשה. ולפיכך אמר הכתוב "את כספך לא תיתן לו בנשך" ולא אמר לא תלוה בנשך לרבות מכר כיוצא בו שיהא דינו כמלווה. והנה, המחנה אפרים בדינו ריבית סימן י"ג והחקרי לב סוף סימן י"ח הבינו בדברי הריטב"א שמה שכתב ירדה תורה לסוף דעתם דלהלוואה נעשה, כוונתו שאין כאן מכר אלא הלוואה. אבל, מרהיטת לשון הריטב"א משמע. שהמקח חל ואעפי"כ יש בזה איסור ריבית. ומה שכתב ירדה תורה לסוף דעתם שלהלוואה נעשה, כוונתו שכל מטרת המקח היתה כדי שיהיו ביד המוכר מעות לזמן, ותמורת זה יהנה הקונה בינתיים מפרות השדה, וממילא יש בזה מטרה של הלוואה. [וכן כת בספר נתיבות שלום סימן קע"ד סעיף א' אות ז'].

[1725] כן כתבו תוספות בדיבור המתחיל לכשיהיו לי מעות. וכתבו עוד שיורשיו אין יכולים לפדות. הרמב"ם מביא את הדין שכתוב בברייתא באומר לכשיהיו לי מעות החזירם לי, וכותב בזה"ל: לא קנה וכל הפירות שאכל ריבית קצוצה. וכן הוא בטור ושו"ע. אומר המחנה אפרים בהלכות מלווה ולווה סימן י"ג שמלשונם משמע שאין כאן מכירה כלל. והטעם, כי כשמתנה להחזיר לעולם, הרי זה לא גמר והקנה. ונראה שהם לא גרסו בגמרא דלא כרבי

עכשיו הגמרא מפרשת את הברייתא.
מאי שנא רישא שאם המוכר מתנה אסור, **ומאי שנא סיפא** שאם הלוקח מתנה מותר.
אמר רבא, **סיפא דאמר ליה** לוקח למוכר, **מדעתיה**.[1726] כלומר: אם ארצה אחזירם לך.
ומכיון שהלוקח מפרש בתנאי שזה תלוי ברצונו אין כאן ריבית, כי עד שמחזיר למוכר, הבית קנוי לו, וכשמחזיר לו הוא חוזר ומוכרה לו, נמצא שכשהוא דר בבית הוא דר בשלו.
ההוא גברא דזבין ליה ארעא לחבריה שלא באחריות, כלומר: בשטר מכירה היה כתוב שהמוכר לא מקבל עליו אחריות למקח, ואם בעל חוב שלו יגבה את הקרקע מהלוקח, לא יתן לו כלום.
חזייה מוכר ללוקח, **דהוה קא עציב**, כי המוכר לא רצה למוכרה באחריות, והוא לא רצה להניח מלקנותה בשביל כך, והצטער מחמת שחשש שבעל חוב יגבה ממנו, ויפסיד.
אמר ליה מוכר ללוקח, בעוד שעסוקים בענין המקח, **אמאי עציבת** אין לך לדאוג, **אי** בעלי חובות שלי **טרפו לה מינך**, **מגבינא לך שופרא** [מעידית שבנכסי] אפילו **שבחא** שתשביח את השדה, **ופירי** שיגדלו ברשותך.
והלוקח שתק, ולא חיזק את דברי המוכר.

דף סו.

אמר אמימר, (תחילת העמוד) **פטומי מילי בעלמא הוא**, ואין כאן תנאי, ואם בעלי חובות טרפו מהלוקח, המוכר לא צריך לתת לו כלום.
אמר ליה רב אשי לאמימר, **טעמא מאי** זה פטומי מילי? ולא אומרים שדעתו לתנאי גמור.
כי, **כיון דלוקח בעי לאתנויי**, שהרי התנאי לטובתו, **והכא מוכר קאי מתני**, והלוקח לא חזר על התנאי לחזקו, לכן **אמרת פטומי מילי בעלמא הוא**.[1727]

יהודה, שהרי זו הלוואה גמורה ואין כאן צד אחד של היתר עכ"ד. אמנם, בט"ז בסימן קע"ד ס"ק א' כתוב שגם לדעת הרמב"ם והשו"ע זה צד אחד בריבית. גם הרמב"ן והרשב"א בשם הראב"ד בדף ס"ז. גרסו את זה בגמרא.

[1726] רש"י והרי"ף גרסו מדעתו. הרא"ש בסימן כ"ו כותב שאין כוונת הגמרא שהלוקח אמר אם ארצה להחזירם לך אחזירם לך, שאם כן זה לא תנאי במכירה והסיפא לא דומה לרישא. אלא כוונת הגמרא שהלוקח אמר אחזירם לך מדעתי שיש לי עתה, אבל אם תשתנה דעתי ולא ארצה להחזירם לך, איני מחויב להחזירם לך. וכעין זה כתוב בשיטה מקובצת בשם הראב"ד. המהר"ם שיף בדף ס"ו. דיבור המתחיל והאשר"י כתב שהרא"ש גרס בגמרא סיפא דאמר ליה מדעתי. וכן נראה מהפלפולא חריפתא באות ו'. עוד כתב שרש"י מפרש לא כהרא"ש.

[1727] כתבו הרא"ש והרשב"א שמכיון שהתנאי לטובת הלוקח, היה לו לחזור על התנאי ולחזקו ומזה שהוא לא חוזר על התנאי מוכח שהוא לא רואה דברים אלו כעיקר אלא כפטומי מילי להניח עוצבו ורוגזו, וחושב בליבו אם אחזור על התנאי, המוכר יחזור מדבריו, וטובה השתיקה, לכן אין כאן תנאי. כתבו הראשונים, שדין זה הוא רק כשבתחילת הקנין דיברו שהמכירה בלי אחריות ועדיין לא נגמר המקח, כגון במקום שנהגו לקנות רק כשיגיע השטר ליד הלוקח ונתן למוכר מעות ולא נכתב עדיין השטר. וכיוצ"ב בזה כיון שנתרצה הלוקח בתחילת המקח ליקח שלא באחריות, אמרינן "פטומי מילי בעלמא הוא". אבל אם בתחילת הדברים אמר המוכר ללוקח קנה שדי

ומקשינן על אמימר: **אלא**, **מתניתא** שהגמרא הביאה לעיל, **דקתני** בסיפא, **לכשיהיו לך מעות אחזיר לך**, **מותר**. ובזה **מוכר הוא דבעי לאתנויי**, כי התנאי לטובתו, ומדובר **שמוכר לא אתני**, **ולוקח קא מתני**.

ואמרינן לעיל, **מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא**? **ואמר רבא**, **סיפא דאמר ליה** לוקח למוכר בפירוש **מדעתיה** [מרצוני].

מבואר, **טעמא דאמר ליה מדעתיה**. **הא לא אמר ליה** בפירוש **מדעתיה**, אסור לעשות כן, כי יש כאן תנאי גמור שאם המוכר יחזיר את הדמים המכירה תתבטל, **ולא אמרינן פטומי מילי בעלמא הוא**, ואין כאן תנאי!?

ומתרצינן: **אמר ליה** אמימר לרב אשי: אין כונת רבא שמדובר באופן שאמר לו בפירוש מדעתי. אלא **נעשה כמאן דאמר ליה מדעתיה אתמר**. כלומר: מפני שהמוכר צריך להתנות, וכאן הלוקח התנה, זה פטומי מילי. והלוקח לא צריך להחזיר את הבית למוכר, כמו אם אמר לו בפירוש אחזיר לך מדעתי [1728].

ההוא שכיב מרע דכתיב לה גיטא לדביתהו [אשתו], כדי שאם ימות לא תזקק ליבום. **אנגיד ואתנח**, [נאנח], **אמרה ליה** אשתו, לפני שגירשה, **אמאי קא מתנחת**, אין לך לחשוש שאולי תתרפא ואני אתחתן עם בעל אחר, כי **אי קיימת** [תתרפא], **דידך אנא**. [1729] ואחר כך נתן לה את הגט.

אמר רב זביד, **פטומי מילי בעלמא הוא**, כי זה לטובת הבעל והוא לא התנה. ולכן אפילו אם התרפא מהחולי, מותר לה להתחתן עם אדם אחר.

ומקשינן: **אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא**, למה אתה אומר, שאין כאן תנאי בגירושין בגלל שזה פטומי מילי?

ואי לאו פטומי מילי, **מאי**, וכי **בדידה קיימא למישדי תנאה בגיטא**, הרי רק **בדידיה קיימא למישדי תנאה**, כי לא צריך את דעת האישה בגירושין, ומתגרשת אפילו בעל כורחה?

ואם יטרפו ממך מגבינא לך שופרא, אין זה פטומי מילי אלא תנאי גמור. אפילו שעל הלוקח להתנות כי בוודאי לא נתכוון הלוקח לקנות אלא כמו שאמר המוכר בתחילת דבריו. כתב הריטב"א שרק כשהמוכר אומר כן דרך סיפור דברים ולא אמר בלשון על מנת זה "פטומי מילי" אבל אם אמר בלשון על מנת זה לא פטומי מילי אלא תנאי גמור. וכן כתב הב"י בחו"מ סימן ר"ז בשם תלמידי הרשב"א. אמנם, ה"דרכי משה" שם באות ב' מביא הגהות מרדכי שאפילו התנה בתנאי כפול זה פטומי מילי בעלמא.

[1728] הגהות אשר"י כותב בשם ר"ח פירוש אחר והב"י בחו"מ סימן ר"ז כותב שכך פירש הרמב"ם.

[1729] תוספות והרא"ש כותבים שמדובר כאן שהבעל גמר בדעתו ובפיו לגרש בלא תנאי ואח"כ האישה מנחמתו בדבריה. והנמוקי יוסף כותב שמדובר שהגט נכתב ומסרו לשליח ליתנו לה, ולפני שנתן לה אמרה לבעל אי קיימת דידך אנא. ובחדושי הריטב"א כתוב שלאחר שנתן הגט בידה בעוד שעסוקים באותן ענין אמרה לו כן. [וצריך עיון אם יש כאן מחלוקת].

ומתרצינן: **מהו דתימא, הוא גופיה אדעתא דידה קא גמיר ויהיב ליטא**, ומכיון שהוא גירש אותה על דעת התנאי שהיא אמרה, הוא עשה תנאי בגירושין.
קא משמע לן שאין כאן תנאי בגירושין. כי אפילו שהוא נותן את הגט על דעתה, כאן גם היא לא אמרה תנאי גמור, כי מה שאמרה זה פטומי מילי בעלמא[1730].

הקדמה לסוגיית אסמכתא

המתנה עם חבירו, שאם לא יעשה כך וכך, הוא קונס את עצמו בהתחייבות ידועה, הרי זו "אסמכתא". כגון: מי שפרע מקצת חובו, והשליש שטרו, ואמר לשליש אם לא אפרע למלווה את יתר החוב, עד יום פלוני, תן לו שטרו ויגבה ממני כל החוב. דהיינו: שסומך בלבו בשעת התנאי, שיוכל לשלם המותר כשיגיע הזמן, וקנס את עצמו שאם לא ישלם לאותו זמן, יתן השליש את השטר למלווה, ויגבה את כל הכתוב בשטר.
ונחלקו תנאים במשנה במסכת בב"ב דף קסח. אם ההתחייבות חלה או לא.
רבי יוסי אומר, שאם הגיע הזמן ולא שילם את המותר, יתן השליש את השטר למלווה, שאסמכתא קונה. ורבי יהודה סובר, שאסמכתא אינה קונה, שלא גמר בדעתו להקנות.
בפירוש המושג "אסמכתא", יש מחלוקת בין הראשונים: הרשב"ם בב"ב [דף קסח. ד"ה אסמכתא, ובדף קעג: ד"ה ר"י סבר] מפרש, שסומך בדעתו שאותו התנאי שבאי קיומו תלה את ההתחייבות, יקויים, וממילא לא תבוא ההתחייבות לידי קיום. ובמקרה הנ"ל הוא סומך בלבו בשעת התנאי, שיוכל לפרוע המותר כשיגיע הזמן.
ורש"י [כאן בדף סו. ד"ה אני אומר אסמכתא קניא, ולעיל בדף מח: ד"ה אסמכתא קניא] מפרש, שמסמיך את חבירו, היינו, שמבטיחו שאם לא יקויים תנאו, יתן לו כך וכך, כדי שיסמוך עליו. ובמקרה הנ"ל הוא מסמיך את חבירו, שיפרע את יתר החוב עד יום פלוני.
במשנתינו כתוב, "הלוהו על שדהו, ואמר לו, אם לא תפרע לי עד ג' שנים, הרי היא שלי, הרי היא שלו". ומבואר בסוגיא שהתנאי הזה הוא אסמכתא. ונחלקו הראשונים באיזה אופן זה אסמכתא, רש"י [בד"ה אני אומר אסמכתא קניא] סובר, כי רק כשהשדה שוה יותר מההלואה, ואם לא יפרע עד ג'
שנים הוא מוזיל לו את שווי השדה, זה אסמכתא. והרמב"ן והרשב"א סוברים שאפילו בשיוויה זה אסמכתא, לפי שאין אדם רוצה למכור נכסיו, וכך שיטת תוספות בע"ב ד"ה ואי.

[1730] כתב הנמוקי יוסף: צ"ע אם אמרה לו את זה קודם כתיבת הגט, האם אמרינן שנותן את הגט על דעתה ויש כאן תנאי, כי בזה לא שייך פטומי מילי. המחנה אפרים בהלכות גירושין סימן ט' ד"ה והיכא מבאר, שהספק הוא האם מה שהגמרא אומרת "מהו דתימא אדעתא דידה יהיב" הכוונה שבוודאי זה כך, או שחוששים שמא אדעתא דידה נתן את הגט וכשיתרפא היא ספק מגורשת, קא משמע לן שדבריה הם פטומי מילי ולכן אפילו אם נתן על דעתה היא מגורשת. ואם כן גם כשדבריה הם לא פטומי מילי, ונתרפא, היא ספק מגורשת.

כתוב בסיפא של המשנה: **הלוהו על שדהו** וכו'.

אמר רב הונא: **בשעת מתן מעות**, כלומר: אם המלוה אמר ללוה בשעה שנתן לו את ההלואה, אם לא תפרע לי עד ג' שנים הרי היא שלי, **קנה הכל**, את כל השדה הממושכנת, אפילו שהיא שוה יותר מהדמים שהלוהו.

ואם אמר לו את זה **לאחר מתן מעות** ההלואה, **לא קנה** המלוה בשדה הממושכנת **אלא כנגד מעותיו**, כי הלוה לא גמר בדעתו להקנות יותר מכנגד ההלואה [1731].

ורב נחמן אמר: **אפילו לאחר מתן מעות, קנה הכל** [1732].

עבד רב נחמן עובדא גבי ריש גלותא, שהיה להם שטר שכתוב בו, שאמרו ללוה לאחר מתן מעות אם לא תפרע עד זמן פלוני השדה הממושכנת תהיה קנויה לנו, והלוה לא פרע, **כשמעתיה**, שקנו הכל.

קרעיה רב יהודה לשטריה של ריש גלותא, כי סבר שהשטר פסול.

אמר ליה ריש גלותא לרב נחמן, **רב יהודה קרע לשטרך**, שאתה הכשרת את השטר.

אמר ליה רב נחמן, וכי **ברקדא** [אדם קטן בחכמה] **קרעיה**!? הרי **גברא רבה קרעיה**, ודאי **חזא ביה טעמא** שהשטר פסול, ולכן **קרעיה**.

איכא דאמרי,

[1731] תוספות בד"ה לאחר מתן מעות, מוכיחים מהגמרא בע"ב, שרק אם התנה עמו במפורש, אם לא אפרע לך עד ג' שנים תקנה בשדה לגובייניא, לא קנה. קונה כנגד מעותיו, אבל בסתם לא קנה כלום. ואפילו שעל כנגד מעותיו אין החסרון של אסמכתא. כי בדעת הלוה היה להקנות את כל השדה, ואין דעתו על חלק מהשדה. רש"י בד"ה בשעת מתן מעות, כותב, "ואם לאחר מתן מעות התנה אין בדבריו כלום". אומר המהר"ם שיף, אינו מדויק, וכונתו שהרי בגמרא כתוב שקנה כנגד מעותיו. אומר החתם"ס שכונת רש"י למה שכתבו תוספות, שבסתם אין בדבריו כלום, ולא קנה כלום. הראשונים נחלקו בביאור שיטת רב הונא שמחלק בין שעת מתן מעות לאחר מתן מעות. הרמב"ן והרשב"א סוברים, שדעת רב הונא שאין כאן חסרון של אסמכתא [או כי סובר אסמכתא קניא, או שכאן זה לא אסמכתא כי המלוה מוחזק בשדה, וזה דומה לאמר לו מעכשיו שמבואר בגמרא שזה לא אסמכתא]. וזה שלאחר מתן מעות לא קנה הכל, זה לא בגלל אסמכתא, אלא, שבזה אין דעת הלוה להקנות יותר מכנגד ההלואה. ותוספות בשם ר"י סוברים, שלאחר מתן מעות לא קנה הכל, בגלל אסמכתא. ובשעת מתן מעות סובר, שזה לא אסמכתא, ואומרים לזה ב' טעמים, א. כי על דעת כן המלוה מסכים להלוות לו, ולכן גומר בדעתו להקנות לו ב. כי המלוה עושה לו טובה שמלוהו. עוד אומרים תוספות, שבגמרא בע"ב כתוב שגם כשמקנה לו כנגד מעותיו, יש את הדין שאסמכתא לא קניא, והטעם כאן שלאחר מתן מעות קונה כנגד מעותיו, כי רב הונא סובר שכאן זה עדיף משאר אסמכתא. [עיין הערה 6] אבל הרמב"ן אומר בשם רבינו תם שרב הונא חולק על מר זוטרא בע"ב, וסובר שרק על מה שהוא יותר מכדי מעולתיו, זה אסמכתא.

[1732] תוספות בד"ה ומניומי, מוכיחים, שרק כאן סבר רב נחמן שאסמכתא קניא, אבל בשאר מקומות סובר שאסמכתא לא קניא, ואומרים ב' טעמים שכאן זה עדיף, ר"י מפרש כי עצם המשכנתא זה קצת כעין מקח וממכר, שמקנה לו כל הקרקע להשתעבד בו בתורת משכון. וגם עשה לו טובה בהלואה. לכן כשמתרצה לו, שיהא שלו אם לא יתן לו עד ג' שנים, יש בדעתו לקיים וגומר בדעתו להקנות לו. [הב"י בחו"מ סי' ר"ז, דף סא. מבאר למה הר"י הוצרך לשני הטעמים]. ור"ת מפרש שכאן זה עדיף, כי הקונה תפוס בשדה, ובזה המוכר גומר בדעתו להקנות. [עיין מהרש"א]. הרמב"ן גם מביא את דברי ר"ת, ומוסיף, שכשהקונה מוחזק בשדה, זה דומה לאמר לו מעכשיו שכתוב בגמרא בע"ב שזה לא אסמכתא. הרשב"א והריטב"א מקשים, בין לרב הונא שאומר לאחר מתן מעות קנה כנגד מעותיו, ובין לרב נחמן שאומר קנה הכל, במה הוא קונה את השדה, הרי הכסף הראשון כבר נעשה מלוה, ובמלוה אי אפשר לקנות? ותירצו בכמה אופנים.

אמר ליה: דרדקא קרעיה! דכולי עלמא לגבי דידי בדינא, דרדקי נינהו.
הדר, אמר רב נחמן, לא כמו שסבר בתחילה, אלא, **אפילו בשעת מתן מעות, לא קנה ולא כלום** [1733].
ומקשינן: **איתיביה רבא לרב נחמן** ממשנתינו:
אם אי אתה נותן לי מכאן ועד שלש שנים הרי היא שלי, הרי היא שלו. מבואר שהמלוה קונה את כל השדה, וקשיא לרב נחמן.
אבל על רב הונא לא קשה, כי הוא יעמיד את המשנה שאמר בשעת מתן מעות.
אמר ליה, **אני אומר** [הייתי רגיל לומר] **אסמכתא קניא**, ולכן אמרתי בתחילה אפילו לאחר מתן מעות קנה הכל. והאמורא ששמו **מניומי, אמר אסמכתא לא קניא** והוא החזירני מדברי, תשאל אותו מה יענה על משנתינו.
ולמניומי, קשיא מתניתין!?
ומתרצינן: **איבעית אימא, מתניתין רבי יוסי היא, דאמר אסמכתא קניא.** ואני סובר כהתנא שחולק על רבי יוסי.

דף סו:

איבעית אימא, דאמר ליה קני מעכשיו, אם לא אפרע לך עד ג' שנים הרי היא שלך מעכשיו. וכשמקנה מעכשיו, זה לא אסמכתא אלא גומר בדעתו להקנות [1734].
אמרו ליה מר ינוקא ומר קשישא בני דרב חסדא, לרב אשי, הכי אמרי נהרדעאי משמיה דרב נחמן, האי אסמכתא, כגון באופן שמדברת המשנה, שאמר לו אם לא תפרע לי עד ג' שנים השדה תהיה שלי. **בזמניה** הגיע הזמן שקבעו לפרעון, ולא פרע, **קניא** השדה למלוה. **בלא זמניה**, קודם שהגיע זמן הפרעון, **לא קניא**.
אמר להו, כל מידי בזמניה קני, בלא זמניה לא קני, ומדוע נהרדעאי אמרו את זה באסמכתא?

[1733] הרמב"ן והרשב"א אומרים שגם רב הונא חזר בו, וסובר שלא קנה כלום. ובזה מיישבים את קושיית תוספות מהגמרא בנדרים דף כז; וכן כותב הר"ן בנדרים, וזה לשונו, קים ליה להש"ס דהדר ביה רב הונא כדהדר ביה רב נחמן. אבל הריטב"א כאן אומר שאי אפשר לומר כן, דאם כן היה לגמרא לפרש את זה, כמו שמפרשת ברב נחמן.
[1734] הרמב"ם בהלכות מכירה [פרק י"א הלכה ז'] מבאר הטעם שכשמקנה מעכשיו זה לא אסמכתא, וזה לשונו, שאילו לא גמר להקנותו לא הקנהו מעכשיו. ומזה שמקנה מעכשיו, מוכח שגמר בדעתו להקנות. והתוספות רי"ד אומר טעם אחר, שבזה המכר חל מיד, ואם אחר כך הלוה יפרע את החוב, המקח יתבטל. נמצא שהתנאי הוא לא בקיום המקח אלא בביטול המקח, שאם יפרע עד ג' שנים המקח יתבטל, ואם לא יפרע המקח לא יתבטל, וכשקיום המקח לא תלוי בתנאי זה לא אסמכתא, וכן משמע מלשון רש"י. אבל הקצוה"ח בסימן ע"ג ס"ק י"ב מפרש באופן אחר את דברי רש"י. תוספות בע"א [ד"ה ומניומי] מוכיחים מהגמרא בנדרים, שבשאר אסמכתות, אפילו כשאומר מעכשיו, זה לא מועיל לקנות, עד שיקנה לו בבית דין חשוב. ומבארים שכאן לא צריך שיקנה בב"ד חשוב כי זה עדיף משאר אסמכתות [כדלעיל בהערה 6] אבל הרשב"א והריטב"א סוברים שגם בשאר אסמכתות כשאומר מעכשיו, קנה, ולא צריך שיקנה בבית דין חשוב.

דלמא הכי קאמריתו [שמא כונתכם לומר, שנהרדעאי התכונו לדבר אחר], **אם אשכחיה** לוה למלוה **בגו זמניה**, קודם שהגיע זמן הפרעון, **ואמר ליה, קני** את השדה, ולא אפדנה עוד, ובזה אני פורע לך את החוב, **קני** המלוה את השדה. ואין כאן חסרון של אסמכתא[1735].

ומה שאמרו בלא זמניה לא קניא, כונתם, שאם הלוה פגש את המלוה **בתר זמניה**, וכבר הגיע זמן הפרעון, **ואמר ליה קני** את השדה, ולא אפדנה עוד, **לא קני**.

מאי טעמא לא קני?

כי מה שאמר לו קני, **מחמת כיסופא הוא דקאמר ליה**, שאין לו כסף לפרוע את החוב, ודעתו לפדות את השדה. אבל כשאומר לו בגו זמניה, קני, ודאי אין בדעתו לפדות את השדה, שאם לא כן למה אומר לו קני, הרי המלוה לא יכול לתובעו עכשיו.

ולא היא, [אין הדין כך]. **דאפילו** אמר לו כן **בגו זמניה, נמי לא קני**, כי בדעתו לפדות את השדה, **והאי דקאמר ליה קני**, אפילו שעתה המלוה לא יכול לתובעו, **קא סבר** הלוה, **כי מטי זמניה** של הפרעון, **לא ליתי** המלוה, **ליטרדן**, שלא יטרידני שאפרע לו מיד את החוב.

אמר רב פפא: **האי אסמכתא, זימנין קניא, וזימנין לא קניא**.

אשכחיה מלוה ללוה, ביום שצריך לפרוע את החוב[1736], ורואהו **דקא שתי שיכרא** בחנות, **כדי לשמוח, ולא פרע עד סוף היום**. **קני**, כי ניכר מתוך תנועותיו, שאינו מחזר אחרי כסף, כדי לפדות את השדה הממושכנת. וגמר בדעתו לתת את השדה למלוה בשביל פרעון החוב[1737].

ואם מצאו **דקא מהפך אזוזי** [מחזר אחרי כסף], **לא קני**.

אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא, איך אפשר להוכיח מזה שהלוה שותה שכר, שהוא לא מחזר אחרי כסף, **דלמא לפכוחי פחדיה** [להפיג דאגתו] **קא שתי**.

אי נמי, הוא שמח ולא מחזר אחר כסף, כי **איניש אחרינא אסמכיה אזוזי**, שיתן לו לאחר זמן. ואין ראיה משתיית השכר, שדעתו לתת את השדה למלוה בשביל פרעון החוב.

[1735] בספר אילת השחר מסתפק, האם כונת הגמרא שכשאומר לו קני זה גלוי למפרע שבשעת ההלואה התכון להקנות את השדה ולא לאסמכתא, או כונת הגמרא שעכשיו מקנה לו. ואם כן המלוה צריך עכשיו לקנות. [ודן שם, באיזה קנין יקנה]. לכאורא מלשון נהרדעאי "האי אסמכתא בזמניה קניא", משמע כאופן א', כי לאופן ב' שעכשיו מקנה לו, זה לא שייך לאסמכתא כי עכשיו מקנה לו בלי תנאי.

[1736] כן כתב רש"י, וברי"ף כתוב אשכחיה לאחר זמניה, וצריך עיון אם יש כאן מחלוקת.

[1737] משמע בגמרא שבזה לא צריך שהמוכר יאמר לו עכשיו, קני.

אלא אמר רבינא, **אי** ביום שצריך לפרוע את החוב, כשמוכר חפציו, **קפיד בדמי** שלא להוזיל משוויין, **ודאי קני**, כי זה ראיה שהוא לא מחזר אחרי כסף, וגמר בדעתו לתת את השדה למלוה בשביל פרעון החוב [1738].

אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: איך אפשר להוכיח מזה שהלוה מקפיד שלא להוזיל את חפציו, שהוא לא מחזר אחר כסף.

דלמא הוא מקפיד שלא להוזיל, **כי סבר כי היכי דלא תיתזיל ארעיה**, שאם יראוהו מוכר חפציו בפחות משוויין, ידעו שהוא דחוק למכור, ויזולו קרקעותיו.

אלא, **אמר רב פפא**: **אי קפיד בארעא** שלא למכור קרקעותיו אפילו בשויין, **ודאי קני**, כי זה ראיה שהוא לא מחזר אחרי כסף.

ואמר רב פפא: **אף על גב דאמור רבנן אסמכתא לא קניא**, **אפותיקי הויא למיגבא מינה**, והמלוה קונה בשדה, כנגד ההלואה [הראשונים [1739] מפרשים את המילה "אפותיקי" שהיא מילה מורכבת, אפה, תהא, קאי, כלומר: מזה יהא לך פרעון].

אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרב פפא: מדוע אתה אומר שהמלוה קונה כנגד ההלואה? **מי קאמר ליה** הלוה **קני לגובייני**!? הרי הוא אמר לו קני הכל, ומכיון שאין דבריו קיימים, במה זכה המלוה לגוביינא.

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי, **לרבינא**: **ואי אמר קני למיגבא מיניה**, אנו מבינים את דברי רב פפא שקני כנגד מעותיו?

הרי **סוף סוף אסמכתא היא**, כי הוא מקנה לו את השדה לגוביינא רק אם לא יפרע לו עד ג' שנים, **ואסמכתא לא קניא**! [1740]

[1738] הריטב"א מקשה על פירוש רש"י, איך יש מזה ראיה שדעתו לתת את השדה למלווה בפרעון החוב, אולי הוא לא מחזר אחר כסף כי "אינש אחרינא אסמכיה אזוזי" כמו שהגמרא אמרה לעיל? המהרש"א [על דברי תוספות] אומר שכאן לא שייך לומר אינש אסמכיה אזוזי. והמהר"ם שיף מבאר כי כאן רואים שהוא מחזר למכור חפציו כדי להשיג כסף. תוספות בד"ה אי קפיד בדמי מקשים על פירוש רש"י שתי קושיות, א. למה הגמרא אומרת "דלמא סבר כי היכי דלא תיתזיל ארעיה", היה לה לומר דלא ליתזלו מטלטלין, שהרי מדברים על מכירת חפצים? ועיין בספר מעיני החכמה תירוץ על זה. ב. איך יש מזה ראיה שדעתו לתת את השדה למלוה בפרעון החוב, אולי הוא לא מוכר את חפציו בפחות משווין כי הוא יודע שאסמכתא לא קניא, ויוכל אחר כך להוציא את השדה מהמלוה? ועיין במהרש"א שמבאר שעל רב פפא לעיל, זה לא קשה. מכח זה תוספות חולקים על רש"י, ומפרשים באופן אחר את הגמרא. כוונת רבינא שאם הלווה הקפד בשעת ההלוואה למשכן את השדה בשוויה, שאמר למלווה כך היא שווה, בכך אני ממשכן אותה, ודאי קני כי גילה דעתו שרוצה לשקעה ביד המלווה. מוסיף הרמב"ן ולא דווקא בשוויה, אלא הואיל ורואין אותו שם אותה שדה ומקפיד בדמיה ודאי דעתו לשקעה ביד המלווה. אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא דלמא אינו רוצה לעשות תנאי שיש בו זלזול, כדי שלא יוזלו קרקעותיו. אלא אמר רב פפא, אם הקפיד בשעת ההלוואה לא למשכן קרקע אחרת אלא זו, ודאי קני, כי גילה דעתו שרוצה לשקעה ביד המלווה ואין דעתו לפדותה.

[1739] רש"י בב"ק יא:, ורשב"ם בב"ב מד:.

[1740] מכאן מקשה הרמב"ן על שיטת רש"י בע"א בד"ה אני אומר אסמכתא קניא, שרק אם מוזיל את מחיר השדה זה אסמכתא. והרי כאן קונה בה כנגד מעותיו כמבואר ברש"י, ואפילו הכי מקשה הגמרא שזה אסמכתא. [עיין לקמן הערה 13].

אלא, אפותיקי דקאמר רב פפא, מאי היא, שלא יתכן שרב פפא טעה בזה [1741].
דאמר ליה: לא יהא לך פרעון אלא מזו. ומקנה לו זכות בשדה לגבות ממנה את חובו, ועל ידי זה, הלוה לא יכול לפרוע לו במטלטלין או בקרקע אחרת [1742]. כלומר, מלבד זה שהלוה אמר למלוה אם לא אפרע לך עד ג' שנים כל השדה תהיה שלך, אמר לו עוד שגם בתוך ג' שנים לא יהא לך פרעון אלא מזו, ואני לא יוכל לפרוע לך בדבר אחר. על זה אמר רב פפא, שאפילו שהקנאת כל השדה לא חלה, כי זה אסמכתא, והאפותיקי חל, והלוה לא יכול לפרוע לו בדבר אחר [1743].
ההוא גברא דזבין ליה ארעא לחבריה באחריות, [המוכר כותב ללוקח אחריות, כדי שאם הקרקע גזולה והנגזל יקחנה ממנו, או בעלי חובות של המוכר יגבוה ממנו, יתן לו קרקע אחרת].
אמר ליה לוקח למוכר, אני רוצה שתתחייב לי **שאי טרפו ליה מינאי**, הרי על אף שדיני לגבות ממך בינונית, **מגבית ליה מעידי עידית, דאית לך. אמר ליה** המוכר, **מעידי עידית לא מגבינא לך, דבעינן למיקם קמאי** [שהיא תעמוד ברשותי]. **אלא** אני מסכים להתחייב **שמגבינא לך מעידית אחרת דאית לי**.
לסוף טרפוה מיניה דלוקח [1744], וגם **אתא בדקא** [שטף נהר].

[1741] ריטב"א.

[1742] הרא"ש בסימן כ"ט כותב שבכסף הלווה יכול לפרוע, שאם לא כן זה לא נקרא אפותיקי אלא מכירה. המהר"ם שיף אומר שרש"י חולק על הרא"ש. ועיין ש"ך חו"מ סימן קי"ז ס"ק ב'.

[1743] א. הב"י בחו"מ סימן ר"ז [דף נ"ו:] מביא תלמידי הרשב"א שמשקים על פירוש רש"י, אם התנה בפירוש שיפרע לו מן הקרקע אפילו בתוך ג' שנים, מה אומר רב פפא אע"ג דאמור רבנן אסמכתא לא קניא, אפותיקי הויא למיגבא מינה. מה ענין אסמכתא לכאן, הרי באפותיקי אין אסמכתא, ופשיטא שזה חל? הפרישה מיישב, שרב פפא משמיע לנו שלא נאמר כיון שמאמר תהיה כולה שלך בטל מטעם אסמכתא, גם מאמר לא יהיה לך פרעון אלא מזו בטל, כיון שכללו בדיבור אחד. וכן כתבו הפנ"י ומהרמ"ש. ב. הרמב"ן חולק על רש"י וסובר שלא מדובר שהלווה אמר למלווה לא יהא לך פרעון אלא מזו, אלא כוונת רב פפא שנעשה כמו שאמר לו לא יהא לך פרעון אלא מזו והלוה לא יכול לפרוע לאחר ג' שנים בקרקע אחרת, כי אפילו שאסמכתא לא קניא, והמלוה לא קונה את הקרקע, הרי על קרקע זו הוציא מעותיו. ודינו כאפותיקי מפורש שאינו מגבה לו משאר נכסים. אבל בכסף יכול לפרוע שכן הדין בכל אפותיקי שבעולם. וכן מביא הב"י בחו"מ סימן ר"ז [דף נו:] בשם תלמידי הרשב"א. ג השיטה מקובצת מביא בשם הראב"ד, שחולק על הדין שכותב הרמב"ן, וסובר שבאופן שהמכירה לא חלה, הלוה יכול לפרוע בקרקע אחרת. ומפרש את הגמרא שרב פפא משמיע לנו, שהלוה יכול לעשות אפותיקי למלוה על ידי שאומר "לא יהא לך פרעון אלא מזו" ואין בזה חסרון של אסמכתא, אפילו שיכול לפרוע גם בכסף, ועיין שם הטעם. גם תלמידי הרשב"א מביאים את הפירוש הזה [מובא בב"י שם] והם אומרים שרב פפא משמיע לנו, שאפילו אם הלוה אומר למלוה אם לא אפרע לך עד ג' שנים השדה תהיה אפותיקי, זה לא אסמכתא, וכן כתב הריטב"א, ועיין שם הטעם שזה לא אסמכתא.

[1744] המאירי, וחידושים המיוחסים לריטב"א, אומרים, שצריך לומר שהקרקע נמצאת גזולה והנגזלים טרפו ממנו. כי בעלי חובות של המוכר לא יכולים לגבות מהלקוחות, במקום שיש ללוה קרקעות, כדתנן במסכת גיטין דף מח: אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש נכסים בני חורין, ואפילו הן זיבורית, וכאן יש ללוה קרקעות בני חורין. במיוחסים לריטב"א מוסיף, שיש אופן שבעל חוב של המוכר יוכל לגבות ממנו, אם המוכר אמר לו, לא יהא לך פרעון אלא מזו שזה אפותיקי מפורש.

שקיל לעידי עידית של המוכר.

סבר רב פפא למימר, **מעידית אמר ליה** שיגבה אם יטרפו ממנו, **והא קיימא** העידית ביד המוכר, וצריך לתת אותה ללוקח.

אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא, **ולימא ליה** מוכר ללוקח: **כי אמרי לך אנא**, **מעידית מגבינא לך**, **דהוה עידי עידית קיימא**, והקרקע המובחרת שבנכסי נשארת ברשותי. אבל **השתא**, שהעידי עידית התקלקלה, **קיימא ליה עידית במקום עידי עידית**. כי זו היא עתה הקרקע המובחרת ביותר שבנכסי, ואני התחייבתי לך את הפחותה ממנה [1745].

רב בר שבא, **הוה מסיק** [היה נושה] **ביה רב כהנא זוזי**. **אמר ליה** רב בר שבא לרב כהנא: **אי לא פרענא לך ליום פלוני**, **גבי** את חובך, **מהאי חמרא**. כלומר: אני מקנה לך את היין בשביל פרעון החוב.

סבר רב פפא למימר, שאם לא פרע עד יום פלוני, רב כהנא קונה את היין, ואין בזה חסרון של אסמכתא. מפני ש**כי אמרינן אסמכתא לא קניא**, **הני מילי בארעא**, **דלאו לזבוני קיימא**, שאדם לא רגיל למכור קרקעותיו, ולכן גם כשאומר לו, אם לא אפרע לך תקנה את השדה בשביל פרעון החוב, לא גמר בדעתו להקנות.

אבל חמרא, **כיון דלזבוני קאי**, **כזוזי דמי**. ואין בדעתו להקנות.

[1745] כתב הרא"ש, וכן הלכה. הטור בחו"מ בסוף סימן ק"ב מביא את הלכה זו, וזה לשונו, ואם התנה עמו לפרעו מעידית ויש לו עידי עידית, ונפסדה, קיימא עידית במקום עידי עידית, ואינו פורעו אלא מהבינונית. וכן כתב השו"ע, מפרש הסמ"ע בס"ק י"ג, וזה לשונו, דאנו אומדין דעתו דלא נתרצה לשלם לו מהעידית אלא משום דסבר הרי יש בידי עידי עידית. הט"ז תמה על הטור ושו"ע, איך למדו את זה מהגמרא, הרי כאן מדובר שהמכור אמר שהוא רוצה להניח ברשותו את הקרקע היותר טובה, ולכן כששטף נהר את העידי עידית, "קיימא עידית במקום עידי עידית". אבל כשהתנה עמו סתם שיפרע לו מעידית ושטף נהר את העידי עידית, מדוע יוכל לפרוע בבינונית. והגע עצמך, אם עשיר יחייב את עצמו לתת מתנה. ואחר כך נחסר מעשרו וכי יוכל לחזור מהמתנה? ומוכיח כן, שאל"כ קשה למה בעל הגמרא מביא שבתחילה היה מבקש ממנו עידי עידית, וזה לא הסכים לתת לו, אטו בעל הגמרא כי רוכלא ליחשוב וליזיל מידי דלא צריך ליה. אבל הש"ך שם כותב שדוחק לומר שדין הגמרא הוא משום שאמר לו בפירוש "מעידי עידית לא מגבינא לך", דלא משמע כן. וצריך ביאור מדוע זה דוחק. גם בהגהות הגר"א על הש"ס כאן תמה על הטור ושו"ע, כהט"ז. כתב המאירי, ואם נשטף אף העידית אין מסלקין אותו מן הבינונית לשלמטה הימנו, שאין דוחין ממה שדינו עליו בטענה זו. וצריך ביאור, הרי זה כמו שהתנו מפורש שהוא משאיר לעצמו את השדה המובחרת, ועכשיו הבינונית היא המובחרת?

[1746] הרמב"ן מבאר הטעם, כי אפילו "שלזבוני קאי" אדם זה לא רוצה למכור, שהרי מתנה שרק אם לא אפרע לך עד זמן פלוני, תקנה את היין ולכן זה אסמכתא ולא קני. [ועיין בחידושי הרמב"ן לקמן עג: ובדף קד: שלשיטת רב האי גאון, לא צריך לזה]. הרמב"ן והרשב"א [בעמוד א', ד"ה ולמניומי קשיא מתניתין] מקשים מכאן על שיטת רש"י בע"א ד"ה אני אומר אסמכתא קניא, שרק אם מוזיל את שווי השדה זה אסמכתא, והרי כאן הלוה נותן לו את היין בשוויו, ואפילו הכי כתוב בגמרא שזה אסמכתא? ואומרים שרש"י נזהר מזה וכתב [בד"ה גבי מהאי חמרא] שמדובר כאן שפסק דמים ולבסוף אייקר. פירוש: שאמר לו "גבי מהאי חמרא" לפי השער של עכשיו, אפילו שבזמן הפרעון, היין יהיה ביוקר. ובגלל שמוזיל לו את היין זה אסמכתא. וכך גם יפרש את קושית הגמרא לעיל "ואי אמר קני למיגבא מיניה, קני, סו"ס אסמכתא היא", שכונת הגמרא אם אומר לו קני למיגבא מיניה כשער של עכשיו,

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: הכי אמרינן משמיה דרבה, כל דאי, שאדם מקנה אם לא אעשה כך וכך, **לא קני**. כי זה אסמכתא, ו"כל" כולל גם מטלטלין.[1746]

אמר רב נחמן, השתא דאמור רבנן, אסמכתא לא קניא, אם הלוהו על שדהו, והמלוה אמר ללוה, אם לא תפרע לי עד שלש שנים הרי היא שלי, והלוה לא פרע בתוך שלש שנים, אלא לאחר שלש שנים. הדר ארעא ללוה, כי זה אסמכתא וההקנאה לא חלה.

ואם סברו שהמכירה חלה, והמלוה אכל פירות לאחר שלש שנים. כשיודע להם שהמכירה לא חלה, הדרי פירי שאכל לאחר שלש שנים.

ומקשינן: למימרא דסבר רב נחמן, מחילה בטעות לא הויא מחילה, ולכן אומר, שאפילו שהמוכר והלוקח סברו שהמכירה חלה, ויש כאן מחילה מצד המוכר, כי דעתו שהלוקח יאכל את הפירות, כשנודע להם שהמכירה לא חלה "הדרי פירי", כי המוכר מוחל מחמת שסובר שהמכירה חלה, וזה טעות.

והאיתמר במקום אחר, שרב נחמן סובר מחילה בטעות הויא מחילה.

המוכר פירות דקל לחבירו, לפני שהפירות באו לעולם[1747]. ואומר לו, לכשיבואו לעולם, הם יהיו שלך.

אמר רב הונא עד שלא באו הפירות לעולם, המוכר יכול לחזור בו, כי עדיין ההקנאה לא חלה, שאין לקנין על מה לחול.

משבאו הפירות לעולם, אין יכול לחזור בו, כי מיד שהפירות באים לעולם, הם נקנים ללוקח.

ורב נחמן אמר, אף משבאו לעולם, יכול לחזור בו. כי סובר שאין אדם מקנה דבר שלא

קני, אפילו שבזמן הפרעון הקרקע יקרה, הרי זה אסמכתא. אומר הרמב"ן ועדיין אין דעתי נוחה, כי אם בשעת התנאי אינה שוה יותר, מה איכפת לנו שאח"כ הוקרה? עוד מקשים הראשונים על שיטת רש"י, שבגמרא כתוב "כל דאי לא קני", משמע שאפילו אם מקנה בשוויו לא קני? לכן חולקים על רש"י וסוברים שאפילו בשוויה זה אסמכתא, הב"י [בחו"מ סימן ר"ז, דף נט:] חולק על הראשונים בהבנת דברי רש"י, וסובר שרש"י לא התכוון לומר שאסמכתא זה רק אם מוזיל, ומה שכותב בע"א "יתן לו שוה מאתים במנה" אין כונתו שבלי זה, זה לא אסמכתא, אלא שאין דרך להלוות על שדה ולקנוס שאם לא יפרענו ליום פלוני יהא שלו, רק כשהוא שוה יותר מדמי ההלואה, ולכן כותב רש"י שכאן יש סיבה גדולה שזה אסמכתא, כי הוא גם אומר לו קנה שדה ששווה מאתיים במנה. ומה שכותב רש"י כאן "ופסק דמים ולבסוף אייקר", היינו משום שאם היין לא נתייקר, מה אכפת לו לפרוע ביין. אבל גם בלא נתייקר זה אסמכתא.

[1747] רש"י כותב שמדובר כאן, שמוכר קודם שחנטו פירותיו, ובד"ה עד שלא באו לעולם, כותב, שלרב הונא יכול לחזור רק קודם שחנטו פירותיו. מוכיח מזה הבית יוסף בחו"מ סי' ר"ט שאם חנטו פירותיו, אע"פ שעדיין לא נגמרו, זה נחשב דבר שבא לעולם, וכך פוסק הרמ"א בסימן ר"ט סעיף ד'. ועי' בספר קצוה"ח שם, ובספר מחנה אפרים ה' מוכר דבר שלא בא לעולם סימן ב', שמאריכים בזה.

בא לעולם [1748], ובשעה שעשו את הקנין, הפירות לא היו בעולם.
ואמר רב נחמן, מודינא לרב הונא, דאי כשהפירות באו לעולם הלוקח שמיט פירות, ואכיל, מחמת שסברו שהמכירה חלה. גם כשיודע להם, שהמכירה לא חלה, לא מפקינן מיניה, את הפירות שאכל עד שנודע לו. סוברת הגמרא שהטעם שלא מוציאים ממנו, כי כשהלוקח אכל את הפירות, הם סברו שהמכירה חלה, וממילא יש מחילה מצד המוכר [1749]. ואפ' שהוא מוחל, מחמת שסובר שהמכירה חלה, וזה טעות, סובר רב נחמן, שמחילה בטעות הויא מחילה?
ומתרצינן: התם, במוכר פירות דקל, זה זביני, ובזה סובר רב נחמן, שמחילה בטעות הויא מחילה, ולכן לא מוציאים מהלוקח את הפירות שאכל.
הכא במה שרב נחמן אמר לגבי אסמכתא, זה הלואה, ובזה סובר, שאפילו שמחילה בטעות הויא מחילה, מוציאים מהמלוה את הפירות. כי בהלואה, כשהמלוה אוכל פירות בלי לשלם עבורם, זה נראה כריבית קצוצה [1750], וריבית קצוצה יוצאה בדיינין.

[1748] הטעם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כתוב ברשב"א (בד"ה ובספר הישר), כי אין בזה גמירות דעת לקנין.

[1749] כתב הרא"ש, שזה רק כשידע המוכר שתפס הלוקח, כי בזה יש מחילה, אבל אם לא יודע, אין כאן מחילה. והש"ך בסימן ר"ט ס"ק ה', כותב, שכן משמע מפירוש רש"י, והנמוקי יוסף. כתוב בחידושי הריטב"א, שלשון הגמ' שמיט ואכיל, זה לאו דוקא, אלא כיון שהגביהן, קנאם. ואפ' שלא אכל את הפירות, לא מפקינן מיניה. וכך כתוב בטור ובשו"ע חו"מ סימן ר"ט סעיף ד', וז"ל ואם קדם הלוקח ותפס הפירות אין מוציאין מידו, משמע שאפילו אם לא אכלם. וכן כתב הדרישה על דברי הטור וז"ל והא דכתב רבינו ואי קדם ותפס וכו', ומשמע אפילו הפירות בידו בעין, ורב נחמן אמר שמט ואכל? היינו משום דאכל לאו דוקא הוא, אלא כל שתפסינהו והוא ברשותו, כאילו אכלוה דמי. אמנם בחידושים המיוחסים לריטב"א (עם פירוש כור לזהב), חולק על זה, וכותב בשם הרב בעל התוספות, דוקא אכל שאינו בעין, בזה לא מוציאים ממנו, אבל ישנן ברשותו אפ' כבר תלשן לא קנאם ומוציאים ממנו. כי המעשה קנין לא יכול לקנות לו. עיין שם הטעם. מבואר שכולם מודים שהדין "מחילה בטעות הויא מחילה", זה לא רק במקום שהדבר לא בעין, ומספיק מחילה, אלא גם במקום שהדבר בעין וצריך הקנאה, וכן מבואר ברש"י ותוס' בדף סז; שרש"י אומר, שאיילונית אין לה בלאות, אפ' כשהבגדים שהכניסה לו קיימים, ותוס' אומרים, שאין לה פירות, אפילו הפירות שליקט והם עדיין בעין. והגמ' סברה שהטעם שלא צריך להחזיר לה, כי מחילה בטעות הויא מחילה. (ועיין בשו"ת עונג יו"ט, או"ח, תשובה ל"ח) ולפי"ז מבואר כאן בגמרא חידוש גדול, שאפילו שאין עכשיו דעת מקנה וקונה, כי הם סברו שהקנין כבר חל, אפי"ה, עצם הדעת מוכר שזה שייך ללוקח, והדעת קונה, שזה שלו, מועיל לעשות קנין. מה הטעם שמחילה בטעות הויא מחילה, הרי בכל התורה, דבר שנעשה בטעות, הוא כנעשה בלי דעת? הרמב"ן מבאר בזה"ל ניחא ליה למיקם בדבוריה. וכמחילה מדעת דמיא. כלומר: אפ' שזה בטעות, ואם היה יודע את האמת, לא היה מוחל, אעפ"כ כיון שטעה, ומחל, רצונו לעמוד במה שעשה, וזה כמחילה מדעת. הגהת אשר"י אומר טעם אחר, ובזה מיישב את מה שמקשים תוספות בד"ה התם זביני מהגמ' בנזיר דף לא. שהקדש בטעות אינו הקדש, ומהגמ' בניטין דף יד. שכל קנין בטעות חוזר. הוא אומר, שבמקום שהממון ביד המוכר, יש כח בידו לחזור כיון שבטעות הקנהו. וכן הקדש בטעות לא חל, כי צריך שיגמור בלבו ואין זה גמר כיון שטעה. אבל כאן שהממון ביד הלוקח, אפילו שהמכירה בטעות, זכה חבירו, כי אפילו שלא גמר בלבו להקנות, כיון שאומר שהוא מקנה הבעלות שלו כבר לא מעכבת מהלוקח לקנות את החפץ, והקנין חל מכח הקונה, שאצלו אין טעות והוא רוצה לקנות. כעין זה מבאר הגר"ש שקאפ זצ"ל, בספרו שערי יושר שער ה' פרק י"ב.

[1750] כך נראה מדברי רש"י, שכותב ומיחזי כריבית, שמתחילה בהלואה באלו, וכריבית קצוצה דמי. וכך לומד הפנ"י בשיטת רש"י. ולכן רש"י מסיים, שהדין של אבק ריבית אינו יוצא בדיינין, נאמר רק במכר ולא בהלואה. כי בהלואה תמיד זה מיחזי כריבית קצוצה. בספר אילת השחר, מסתפק, האם כונת רש"י שבכל אופן של ריבית

בהלואה, זה כריבית קצוצה ויוצא בדיינין, ואפילו אם המלוה לא פסק עם הלוה כלום, והלוה נתן לו ריבית לפני שפרע את החוב. או שדברי רש"י, הם רק כשפוסק עמו בשעת ההלואה שיתן לו תוספת, כגון באסמכתא, שפוסק עמו שיתן לו את השדה לאחר שלש שנים. או בפוסק על הפירות, שפוסק עמו שיתן לו פירות אפילו אם יוקרו, לולי שזה דרך מקח, זה נראה כריבית קצוצה. אבל אם לא פסק עמו כלום, גם אם הלוה נותן לו ריבית, זה לא נראה כריבית קצוצה. בחידושים המיוחסים לריטב"א (עם פירוש כור לזהב) מקשה על רש"י מהלואת סאה בסאה, שזה דרך הלואה, ולא מחזירין ממלוה ללוה, כי זה אבק ריבית? אבל הריטב"א, והגהת אשר"י, אומרים, ששיטת רש"י שבאסמכתא זה ריבית קצוצה מן התורה. כיון שעיקרו היה הלואה, התנאי של מכר זה אסמכתא, ולא גמר לוה בדעתו להקנות. ממילא זה כמו שלא היה מעולם תנאי של מכר, אלא תנאי שהמלוה יאכל פירות. וזה ריבית קצוצה. וכך שיטת הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה (פרק ו' הלכה ד'). ולפי לשון רש"י שלפנינו, שנראה מדבריו, שזה ריבית מדרבנן. הטעם שזה לא ריבית קצוצה מן התורה. כתוב ברמב"ן, כי הלוה והמלוה סבורים שהמכר חל, ואין דעתם לחזור מהמכירה, ממילא המלוה אוכל את הפירות בתורת מכר ולא בתורת ריבית. וכי האי גוונא זה לא אסור מן התורה. הפני יהושע כותב עוד טעם שזה לא ריבית מן התורה, על פי דברי רש"י לעיל בדף סב: שבמקום שהריבית לא ודאית, כי יתכן שהשדה תלקה ולא תעשה פירות זה לא אסור מן התורה, ועיין לקמן בדף סז. הערה אריכות בשיטת רש"י והרמב"ם, כשהריבית לא ודאית. הגר"א בביאורו לשו"ע יו"ד (סימן ק"ס אות ז') מוכיח מרש"י שלא מועיל מחילה בריבית, אפילו אם המלוה כבר לקח את הריבית, והלוה מוחל לו שלא יחזיר. כי אם מועיל מחילה, מדוע מוציאים מהמלוה את הפירות. הרי הלוה מוחל לו, ומחילה בטעות הויא מחילה. וכן מוכיח בחידושי ר' שלמה היימן זצ"ל (בב"מ סימן ז') אמנם הריטב"א כאן, כבר עמד בזה, וכותב שאפילו לשיטות שבריבית מועיל מחילה, דוקא מחילה גמורה מועילה, וכאן אין מחילה גמורה. תוספות בד"ה התם זביני, מקשים על פירוש רש"י, שלפי דבריו, רב נחמן, חולק על רבינא לעיל בדף סב; שאומר שמשכנתא בלא נכייתא זה אבק ריבית, ולא מוציאים ממלוה ללוה? אמנם רש"י בדף סז. ד"ה הכא נמי לא קץ ליה, כותב שיש אמוראים שחולקים על רב נחמן, ויתכן שסובר שגם רבינא חולק עליו. (ועיין פנ"י וכן נראה מדברי הרשב"א). גם מה שמקשים מהגמרא בדף סז. לא קשה מטעם זה, כי שם אומר את זה מר בריה דרב יוסף בשם רבא, ורש"י שם אומר שרבא חולק על רב נחמן. ואולי לכן הרמב"ן לא מקשה את זה על רש"י. קושיות אלו, לא קשים על הרמב"ם, כי הוא מחלק בין משכנתא לאסמכתא. ועיין לקמן בדף סז. הערה ביאור שיטת הרמב"ם. שיטה ב' הרי"ף והרמב"ן מבארים את הגמרא על דרך רש"י, שבזביני מחילה בטעות הויא מחילה. אבל מבארים אחרת את הטעם שבהלואה "הדרי פירי", וז"ל הרי"ף בזביני דליכא איסורא, הויא מחילתו מחילה, בהלואה דאיכא איסורא לא הויא מחילתו מחילה. מבארים הרמב"ן והרשב"א, שבהלואה, כיון שהמקח בטל, אם המלוה אוכל פירות ולא משלם דמיהם, יש איסור ריבית ולכן אנן סהדי שהוא לא מוחל, כי ע"י זה יהיה איסור ריבית, ואין כאן מחילה, לכן "הדרי פירי". אבל בזביני, נוח לו לעמוד במה שעשה, וזה כמחילה מדעת. הגהת אשר"י מביא פירוש זה בדברי הרי"ף, ומוסיף: אי נמי חכמים תיקנו שלא תהא מחילה, כדי שלא יבוא זה לשום איסור. תוספות ועוד ראשונים מקשים, שמהסוגיא כאן עולה שרב נחמן סובר מחילה בטעות הוא, ולא הויא מחילה. הרא"ש והריטב"א כאן, והרמב"ן בב"ב דף מא. מתרצים: שהמקרה של הגמרא שם, דומה להונאה, שהגמרא לקמן אומרת שרב נחמן מודה בז שלא הויא מחילה, כי שם הוא סבור שזה קרקע של חבירו, ולכן הוא מסייע לו להעמיד את הכותל. ואין בזה מחילה כלל. והבית מאיר תמה על תוספות למה לא מתרצים כך? ואולי תוספות מקשים, מלשון הגמרא "מחילה בטעות היא", שמזה משמע שבכל מקום לא הויא מחילה. הרא"ש (בסימן ל"ב) מתרץ בתירוץ הנזכר, גם את שאר קושיות תוספות. שיטה ג', הרשב"א מביא את שיטת ספר הישר, שהטעם באסמכתא ש"הדרי פירי", כי גם זה דומה להונאה שהגמרא לקמן אומרת שרב נחמן מודה בזה שלא הויא מחילה. והטעם, כי לדעתו לתת את הפירות למלוה בתורת מכר, אבל בתורת ריבית מעולם לא היה דעתו לתת, וזה דבר אחר ממה שבדעתו לעשות. אבל במוכר פירות דקל, דעתו למכר וגם אם המוכר לא חל הלוקח אוכל את הפירות בתורת מכר. ולכן יש בזה מחילה, אלא שזה בטעות. ומחילה בטעות הויא מחילה. וזה כונת הגמ', "התם זביני הכא הלואה" ושאר הראשונים שלא מפרשים כך סוברים שאסמכתא לא דומה להונאה. שיטה ד', תוספות בשם ר"ת מפרשים את הגמ', שהגמרא חוזרת ממה שסברה, שהטעם של רב נחמן בשמיט ואכיל שלא מפקינן מיניה כי מחילה בטעות הויא מחילה. אלא לעולם מחילה בטעות לא הויא מחילה, ולא מפקינן מיניה כי המחילה לא בטעות. שאפילו שיכול לחזור בו כי זה דבר שלא בא לעולם, אין לו לחזור, כדי לעמוד בדיבורו שאמר ללוקח שהוא מוכר לו את הפירות ולכן כל זמן שלא חזר מהמכירה, אומרים שהוא מוחל לו מחילה גמורה. אבל "הכא הלואה", פירוש: מתחילה המלוה נכנס בה בתורת הלואה, והלוה היה סבור שיפרע לו לפני שיעברו ג' שנים והקרקע תחזור אליו. וממילא לא שייך כאן לומר שאין לו לחזור מהמקח כדי לעמוד בדיבורו. והמחילה היא בטעות, ולא הויא מחילה, לכן "הדרי פירי". (כך מבואר בהגהת אשר"י, ובריטב"א).

דף סז.

אמר רבא: (תחילת העמוד) **הוה יתיבנא קמיה דרב נחמן**, כשאמר את הדין הנזכר למעלה, במוכר פירות דקל, שאם שמיט ואכיל לא מפקינן מיניה. **ובעי לאותביה** [רציתי להקשות לו על זה], מדין שמצינו לגבי **אונאה**. הגמרא להלן מפרשת את הקושיא.

ואודיק. [השגיח בי, וראה שיש בדעתי להקשות על דבריו].

חזיתן [קדמני להראות לי ראיה לדבריו] מדין שמצינו לגבי **איילונית**. והגמרא להלן מפרשת את הראיה.

עתה הגמרא מפרשת את הקושיא, שרבא רצה להקשות על רב נחמן, מדין שמצינו בהונאה.

והרי אונאה במשא ומתן, בין מצד המוכר, שמכר ביותר משויו, בין מצד הלוקח, שלקח בפחות משויו, **דמחילה בטעות היא**, כי המתאנה נתן מדעתו, ודעתו שזה יהיה של המאנה. אלא שזה בטעות, שהוא סבור שזה השווי האמיתי.

ולא הויא מחילה. שהרי כתוב במשנה בפרק הזהב, שיש אופנים, שהמאנה צריך להחזיר למתאנה את האונאה. וקשה על רב נחמן שסובר מחילה בטעות הויא מחילה?

ואודיק, חזיתן איילונית.

עתה, הגמרא מפרשת את הראיה, שרב נחמן מביא לדבריו, מדין שמצינו לגבי איילונית. הרי איילונית, שמחילה בטעות היא, והויא מחילה.

וראיה שהויא מחילה, מהא **דתנן**: **הממאנת**, קטנה יתומה מאביה, שהשיאוה אמה או אחיה נשואי דרבנן, ויצאה ממנו במיאון, שכן לפי תקנת חכמים הרשות בידה, בעודה קטנה, למאן בבעלה, והיא יוצאת ממנו בלא גט.

והשניה, אשה שהיא אסורה לבעלה, מדין "שניות" לעריות. שגזרו עליהו חכמים, כדי להרחיק את האדם, מאיסור ערוה שבתורה.

והאיילונית, אשה שאינה מסוגלת ללדת מטבע ברייתה, והיא מכונה כך מלשון איל (זכר), לפי שאין לה סימני אשה. ומדובר כאן, שבעלה לא הכיר בה שהיא איילונית, כשנשאה.

אין להן, לא כתובה, הממאנת אין לה כתובה, לפי שלא נתגרשה על ידי בעלה, אלא יצאה בעל כרחו. השניה אין לה כתובה, לפי שקנסוה חכמים. והאיילונית אין לה כתובה, לפי שמקחו מקח טעות, הואיל ולא הכיר בה שהיא איילונית, והיא לא אשתו.

ולא פירות, שאין הבעל משלם להן, בעד הפירות שאכל מנכסיהן, אפילו שאין כאן את

תקנת חכמים, שהבעל אוכל פירות מנכסי אשתו [1751].

ולא מזונות, שאינו חייב במזונותיהן [1752].

ולא בלאות. אם הכניסה לו בגדים בנדונייתה, אפ' הם קיימים [1753] לא יחזיר בלאותיהן. [שבלו מחמת שימוש].

והטעם באיילונית, שהבעל לא צריך להחזיר לה מה שהכניסה לו בנדונייתה, ולא צריך לשלם לה בעד הפירות שאכל מנכסיה, כי אפילו שזה מקח טעות, כיון שבזמן שהכניסה לו את זה, היה דעתה שזה יהיה שלו, יש כאן מחילה. ואפילו שזה בטעות. שהרי היא מוחלת, מחמת שסוברת שהיא אשתו. מחילה בטעות הויא מחילה. ומזה רב נחמן מביא ראיה לשיטתו.

ודוחה הגמרא: **ולא היא, לא אונאה הויא תיובתיה** דרב נחמן, **ולא איילונית מסייע ליה** לרב נחמן.

ומפרשת הגמרא: **לא אונאה תיובתיה, דלא ידע** המתאנה, **דאיתיה הונאה**, כדי שנאמר, **דמחיל גביה** דהמאנה. כלומר, אין כאן כלל מחילה, כי המתאנה לא יודע את המציאות שהוא משלם יותר מהמחיר.

אבל במוכר פירות דקל, המוכר יודע את המציאות, שפלוני אוכל הפירות, ורק טועה בסיבה. שהוא חושב שזה מגיע לו בדין, והאמת היא שזה לא מגיע לו בדין. ולכן יש כאן מחילה, ומחילה בטעות הויא מחילה [1754].

[1751] כך מפרש רש"י, אבל תוס' בד"ה ובלאות, אומרים שאי אפשר לפרש כך, כי אם כן קשה, למה כתוב רק שלא צריך לשלם את הפירות שאכל, הרי אפילו אם אכל את הקרן לא צריך לשלם? לכן מפרשים שכונת המשנה שאם ליקט פירות והם עדיין בעין לא צריך להחזיר לה. אי נמי כונת המשנה שאין לה תקנת פירות. (תקנת פירות, היינו שחז"ל תיקנו לבעל שיאכל פירות מנכסי אשתו. ותמורת זה תיקנו לאישה שאם נשבית הבעל חייב לפדותה) כגון: שנשבית, ולותה כסף מאדם אחר ופדתה את עצמה, ואחר כך מיאנה בבעלה. בזה אומרת המשנה שהבעל לא צריך לפרוע למלוה. כתב המהרש"א, נראה מדבריהם שביושבת תחתיו חייב לפדותה כמו במזונות. אבל מדברי רש"י בד"ה ולא פירות משמע שחולק על תוספות, וסובר שגם בזה ל"צ לפדותה.

[1752] הגמרא במסכת כתובות דף קז: מפרשת את המשנה, כיצד אמרו "ממאנת אין לה מזונות" אי אפשר לפרש ביושבת תחת בעלה ועדיין לא מיאנה, כי בזה ודאי בעלה חייב במזונותיה. אלא כגון שבעלה הלך למדינת הים, ולותה מאדם אחר לצורך מזונות וכשבעלה חזר ממדינת הים מיאנה בו, בזה כתוב שהבעל לא צריך לפרוע למלוה. מוסיפים תוספות בד"ה הממאנת, שאי אפשר לפרש שהכונה שאחר המיאון הבעל לא צריך לזון אותה, כי זה פשיטא. עוד אומרים תוס' שגם מה שכתוב ש"איילונית" אין לה מזונות, מדובר באופן זה שבעלה הלך למדינת הים, ולותה לצורך מזונות ואחר כך נמצאת איילונית. אבל מה שכתוב ש"שנייה" אין לה מזונות, הכונה לאחר שבעלה מת, כי בעודה תחתיו פשיטא שאין לה מזונות כי בעלה חייב לגרשה. אבל לאחר מיתה לולי המשנה היינו אומרים שיש לה מזונות כשאר אלמנה שניזונת מנכסי בעלה.

[1753] כך שיטת רש"י, אבל תוספות בד"ה ובלאות אומרים שמדובר שהם לא קיימים.

[1754] הרמב"ן בב"ב דף מא. ד"ה ואי קשיא, דן אם איילונית דומה להונאה ואין כאן מחילה אפ' בטעות. ורב נחמן השיב לרבא לפי סברתו שגם בהונאה יש מחילה בטעות. או שזה לא דומה להונאה עיי"ש, ובחידושי הריטב"א כאן, מפורש שזה לא דומה להונאה.

ולא איילונית מסייע ליה. כי בזה המחילה אינה בטעות, **דניחא לה** לאיילונית, **דתיפוק עלה שמא דאישות**, ואפילו אם היתה יודעת שאין נישואיה נישואין, רוצה להאכילו.

הקדמה לסוגיית משכנתא

ענין המשכנתא הוא: המלוה מקבל לרשותו ולחזקתו את אחד הנכסים של הלוה, בתורת משכון ובטחון לפירעון החוב.

באותן שנים שהמשכנתא נמצאת ביד המלוה, הוא נוהג בה מנהג בעלים, עובד בה, ואוכל את פירותיה. נמצא שכל הלואה על משכנתא, היא הלואה בריבית, כי מלבד הקרן שהמלוה עתיד להפרע מן הלוה, הוא אוכל עתה את פירות השדה.

ומצינו שהיו סוגים שונים של משכנתאות:

יש מקומות שהיו נוהגים שהלוה אינו יכול לסלק את המלוה מן המשכנתא עד שמגיע זמן הפירעון, ואפילו אם רוצה לפרוע את החוב תוך הזמן, יכול המלוה לעכב את המשכנתא תחת ידו, ולא לקבל את הפירעון. וזה נקרא בגמרא "**אתרא דלא מסלקי**".

ויש מקומות שהמנהג היה, שבכל שעה שהלוה מביא את מעות הפירעון, הוא רשאי לסלק את המלוה מהמשכנתא, והיא חוזרת אליו. וזה נקרא בגמרא "**אתרא דמסלקי**".

רוב הראשונים סוברים שלענין ריבית, משכנתא ב"אתרא דלא מסלקי", קלה היא ממשכנתא ב"אתרא דמסלקי". עד שרש"י ותוס' סוברים, שבאתרא דלא מסלקי, מותר למלוה לאכול פירות אפילו שלא מנכה כלום מהחוב.

אך הרמב"ן חולק על זה, וסובר שאסור למלוה לאכול פירות, כי זה אבק ריבית, אבל גם הוא סובר, שזה יותר קל מבאתרא דמסלקי. כי באתרא דמסלקי, כשאוכל המלוה את פירות הקרקע ואינו מנכה אותם מהחוב, זו היא ריבית קצוצה.

והטעם שמשכנתא באתרא דלא מסלקי, איסורה יותר קל, כתבו הראשונים: כיון שהלוה לא יכול לסלק את המלוה מהשדה עד זמן פלוני, אפילו לאחר שכבר פרע לו את החוב, נחשב הדבר כמכר של הקרקע לתקופה מסויימת, ולא כהלואה. וכאילו המלוה קונה את הקרקע מהלוה בשעת ההלואה, וחוזר ומקנה לו אותה בשעת הפירעון.

עוד מצינו בגמרא משכנתא "**בנכייתא**" ומשכנתא "**בלא נכייתא**".

משכנתא "**בנכייתא**" ענינה הוא, שהמלוה והלוה קובעים ביניהם, שתמורת כל שנה שהמשכנתא תחת יד המלוה, ינכו מהחוב סך מסוים. נמצא שהמלוה אינו אוכל את הפירות בחנם, אלא משלם עבורם את סך הניכוי הזה. אמנם סכום זה של הניכוי, היה נמוך מאד, ולעיתים היו מנכים דינר אחד לשנה, עבור שדה שעושה פירות בשווי אלף דינרים, כמבואר ברמב"ם.

משכנתא "**בלא נכייתא**", ענינה הוא, שהמלוה אוכל את פירות השדה, בלי שום ניכוי, ועתיד לקבל בסוף תקופת ההלואה את פירעון החוב במלואו.
במשכנתא בלא נכייתא, יש מחלוקת ראשונים אם זה איסור מן התורה או מדרבנן.
במשכנתא בנכייתא, כולם סוברים שזה לא אסור מן התורה, ונחלקו אם זה אסור מדרבנן.
עוד מצינו בגמרא משכנתא אשר היא מותרת לכל הדעות, והיא, משכנתא "**ד ס ורא**". שהיו כותבים בשטר "כמישלם שניא אלין, תיפוק ארעא דא בלא כסף". והיינו שהמלוה מקבל את השדה לרשותו, ואחרי סך מסוים של שנים הוא מחזיר אותה ללוה, ואין הלוה צריך לפרוע כלל מעות. נמצא, שאכילת הפירות היא הפרעון ואין כאן פירעון אחר. ובזה, אפילו שמנכה לכל שנה דבר מועט, מותר. וראה לקמן את טעם ההיתר במשכנתא זו.
מעשה שהיה, **בההיא איתתא**, אשה **דאמרה ליה לההוא גברא**, שליח: **זיל זבין לי ארעא**, לך וקנה לי קרקע **מקריביי** [מקרובי].
אזל, הלך השליח, **זבן לה**, וקנה עבורה קרקע מקרוביה.
אמר ליה מוכר לשליח בשעת המכר: אני מוכר בתנאי, **שאי הוו לי זוזי** לאחר זמן, **מהדרת לה ניהלי**, תחזיר לי את הקרקע, ואני אחזיר לך את כסף שנתת לי.
אמר ליה שליח למוכר: הרי **את ונוולא** [כך היה שם האשה המשלחת] **אחי** [קרובים אתם]. ובודאי תתפשרו ביניכם.
ואפשר לפרש את כונת השליח בשני אופנים: האחד, איני מכניס עצמי לתנאי זה, ואני קונה בלי תנאי, אלא שאתם תתרצו ביניכם לאחר מכן, כיון שקרובים אתם. ולפי הצד הזה, כיון שהמוכר שתק, קיבל את דברי השליח, ומכר בלי תנאי.
והשני, שכוונתו לומר, הרי קרובים אתם ובודאי האשה השולחת אותי מרוצה מכל מה שאתה רוצה, וחל המכר בתנאי הזה.
אמר רבה בר רב הונא: **כל** מקום שאומר השליח "**את ונוולא אחי**", **סמכא דעתיה** של המוכר שהשליח מסכים לדבריו, **ולא גמר ומקני** לו את הקרקע, אלא בתנאי שאם לאחר מכן יהיה לו מעות, הוא יוכל ליתן לה אותן, ולקבל בחזרה את הקרקע. [1755]

[1755] רוב מפרשים את הגמרא הרשב"א והנמוק"י, אבל הריטב"א, והלח"מ בה' מכירה פ' י"א ה' י"ב מפרשים שהמוכר אמר להשליח בלשון שאילה האם אתה מסכים שאם יהיה לי זוזי לאחר זמן תחזיר לי את הקרקע ואני יחזיר את הכסף? ולכן היה ס"ד שכונת השליח איני מכניס עצמי לדבר זה, ואז המכר חל בלי תנאי. לרמב"ם יש שיטה אחרת בסוגיא, בה' מכירה פ' י"א ה' י"ב מביא את המעשה שכתוב בגמרא, וכ' ובא מעשה לפני חכמים ואמרו הרי זה השליח לא קנה כלום, שהרי לא סמכה דעתו של קרוב זה על דברי השליח, מפני שלא השיבו תשובה ברורה ונמצא שלא גמר ולא הקנה. עכ"ל וכ' הלח"מ שהרמב"ם גורס בגמרא לא סמכא דעתיה ולא גמר

ולכן, אם המוכר מביא לאחר זמן את הכסף, אכן **ארעא הדרה**, חוזרת הקרקע למוכר.
אבל יש להסתפק: **פירי** שאכל הלוקח עד שהמוכר מביא לו את הכסף, **מאי**, מה דינם? האם גם אותם הוא צריך להחזיר, או לא.
וצדדי הספק הם: האם **ריבית קצוצה הוו**, כי כשהמוכר נותן לו את הדמים שקיבל, מתברר שלמעשה היתה כאן הלואה ולא מקח בתנאי, וממילא הפירות שהלוקח אכל, זה ריבית קצוצה, **ויוצאין בדיינין**.
או דילמא, רק **כי אבק ריבית הוו**, **ואין יוצאין** בדיינין.
ולהלן הגמרא מבארת את הטעם שיש לומר שזה רק אבק ריבית.
אמר רבה בר רב הונא: מסתברא, כי אבק ריבית הוו, ואין יוצאין בדיינין.
וכן אמר רבא: כי אבק ריבית הוו, ואין יוצאין בדיינין.
אמר ליה אביי לרבה: משכנתא, מאי?
כלומר, אם הלווה משכן את שדהו למלוה, וכל זמן שהוא לא פורע את החוב, המלוה אוכל את פירות השדה ולא מנכה ללווה מהחוב, האם גם כאן זה רק אבק ריבית, או שזו היא ריבית קצוצה.
וצדדי הספק הם:
התם, במעשה הנזכר, **טעמא מאי** זה רק אבק ריבית, **משום דלא קץ ליה**, הלווה לא קבע עם המלוה שיאכל את פירות השדה כל זמן שהוא לא נותן לו את הכסף, אלא מדעתו הוא אוכל את הפירות. וכל שלא קצצו בפירוש את הריבית, זו לא ריבית קצוצה [1756].

ומקנה. ומפרש שהמוכר עשה תנאי גמור, ומכיון שהשליח לא השיבו תשובה ברורה לא גמר ומקני כלל, וכ"כ בהגהות הגר"א על הש"ס באות א', ועמשנ"ת לקמן בהערה 4 שגם תוס' והרא"ש סוברים כהרמב"ם.

[1756] בחי' הריטב"א מפורש שכן דעת רש"י, ומקשה עליו בזה"ל ואינו נכון דכיון שמשכן לו סתם, והוא אוכל פירות והקרן קיים הרי זה כקוצץ בפירוש. וסתמו כפירושו? הגר"ח הלוי בחי' על הרמב"ם ה' מלוה ולוה פ' ו' ה' ז' מוסיף ביאור לשיטת רש"י. וז"ל שלא התנה עמו בפירוש על אכילת פירות, אבל סתמא דמשכנתא הוי שיאכל המלוה הפירות. ובכה"ג ס"ל דלא הויא ריבית קצוצה, משום דלענין ריבית קצוצה צריך שיקוץ בפירוש הריבית. לפי"ז מבואר כאן ברש"י שמשכנתא בלא נכייתא יכול להיות אבק ריבית רק אם לא התנה עמו בפירוש על אכילת פירות. אבל כשהתנה עמו בפירוש שיאכל פירות לכו"ע זה ריבית קצוצה. מקשה הפנ"י שרש"י עצמו לעיל בדף סב: מפרש את הגמרא שם שאומרת שמשכנתא בלא נכייתא בדיני ישראל זה אבק ריבית, בטעם אחר, שמדובר בכרם, ובגלל שלפעמים הכרמים לוקין ואינם עושים פירות זה לא ריבית קצוצה. מ' להדיא שאפילו במשכנתא שקצץ עמו על אכילת פירות זה אבק ריבית? ומתרץ: שרש"י סובר שהגמרא אמרה כאן את הטעם של לא קץ ליה, להשמיענו שאפילו בבית וחצר שפירותיהם מצויין תדיר יש אופן שזה לא ריבית קצוצה, כשלא קץ ליה שיאכל פירות, אבל בכרם ושדה אפילו כשקץ ליה זה אבק ריבית. וכ"כ הרשב"א לעיל בדף סב. שלרש"י הסוגיא בדף סב: מדברת במשכונת הכרם והסוגיא כאן מדברת במשכונת בתים, וקשה שרש"י כאן בד"ה משכנתא מאי, מפרש שמדובר במשכן לו שדה ובזה הריוח לא ודאי ואפי"ה כ' בגמרא שרק בגלל שלא קץ ליה זה לא ריבית קצוצה? הלח"מ (בה' מלו"ל פ' ו' ה' ז') והמחנ"א (בה' מלו"ל סי' י"ב) כ' שלדעת רש"י רק כשהריוח לא ברור, וגם לא התנה עמו בפירוש על אכילת פירות, זה אבק ריבית. אבל אם התנה עמו על אכילת פירות אפילו שהרויח לא ברור זה ריבית קצוצה, ולכן כאן אפילו שמדובר בשדה, רק שלא קץ ליה זה אבק ריבית. וצ"ב איך מצטרפים שני הדברים? בס' אבי עזרי (ה' מלו"ל פ' י' ה' ד') מבאר דאפילו שלא קץ מפורש שיאכל פירות, מ"מ אם היה ברור שיהיה

ואם כן, **הכא נמי** במשכנתא, זה לא ריבית קצוצה, **כי לא קץ ליה**, לא קבעו ביניהם הלוה והמלוה את אכילת הפירות.

או דילמא, **התם** הטעם שזה לא ריבית קצוצה, כי זה **זביני**, שאכילת הפירות היא בדרך מקח, שהרי המלוה ירד לשדה בתורת מקח [1757].

ואם כן, **הכא** במשכנתא, זו ריבית קצוצה, כי זה אכילת פירות בדרך **הלואה**.

אמר ליה רבה: **התם**, במעשה הנזכר, **טעמא מאי**, מהו הטעם שנחשבת אכילת הפירות לאבק ריבית, **משום דלא קץ ליה**.

ולכן, **הכא** במשכנתא, **נמי** זה אבק ריבית, **כי לא קץ ליה**. **אמר רב פפי**: **עבד רבינא עובדא**, כשהיה מעשה כעין המעשה הנזכר, שאמר ליה זיל זבין לי ארעא וכולי, **וחשיב** כמה פירות אכל הלוקח, **ואפיק** הוציא מהלוקח את דמי ה**פירי** שאכל. כי סובר שזה ריבית קצוצה ויוצאה בדיינין. **דלא כרבה בר רב הונא**, שאמר לעיל שזה אבק ריבית. וקל וחומר למשכנתא, שזו ריבית קצוצה [1758].

פירות היה זה נחשב לקציצה, כיון שמשכן לו, וסתם משכנתא היא שהמלוה אוכל פירות, אבל מאחר שלא ברור שיהיה פירות אף שאפשר שיהיה פירות אין זה נחשב לקציצה מאחר שלא פירש להדיא שיאכל פירות. ועיי"ש שכ' עוד אופן. ועדיין צ"ב לפי מה שמצדד הלח"מ שמש"כ רש"י לאכול פירות לשם ריבית, כונתו שאמר בהדיא לשם ריבית בשכר המתנת המעות, אבל אם לא הזכיר בשכר המתנת המעות אע"פ שיאמר אני ממשכן אותו ע"מ שתדור לא הוי ריבית קצוצה, שלפי"ז לך לא שייך סברא זו? אמנם המחנ"א שם כ', שבטור כתוב שלדעת רש"י אפילו כשהלוה פירש שהמלוה יאכל פירות, בשדה שהריוח לא ברור זה אבק ריבית, ותמה על זה. הריטב"א חולק על רש"י ומפרש מש"כ בגמרא משום דלא קץ ליה, שלא נותן לו דבר קצוב בריבית, כי יתכן שהשדה לא תעשה פירות, או שההוצאות יהיו יותר מהשבח, וכשהריוח לא ברור זה אבק ריבית, המחנ"א בהלכות מלו"ל סימן י"ב כ' שגם דעת הרמב"ם והטור היא כהריטב"א ולא כרש"י. מזה שכתבו שגם כשהתנה עמו ע"מ שיאכל פירות השדה זה אבק ריבית, וכ"כ בחידושי הגר"ח הלוי. עוד כ' הגר"ח הלוי זצ"ל שיש ראיה לשיטת הרמב"ם והריטב"א שלא צריך שיקוץ בפירוש את הריבית, מהגמרא במסכת ערכין דף לא. שמביאה ברייתא שמוכר בית בבתי ערי חומה וגואל בתוך י"ב חודש, הרי זו ריבית גמורה אלא שהתורה התירתו. מ' שאפילו שלא התנה בפירוש על הדירה זה ריבית דאורייתא. ולדעת החולקים צ"ל כמוש"כ תוס' לעיל בדף סד: לדעת ר"ת שמש"כ בברייתא הרי זו ריבית גמורה הכונה מדרבנן. אמנם הפנ"י כ' שלרש"י לומדים את ההתיר בלא קץ, מזה שהתורה התירה בבתי ערי חומה עי"ש.

[1757] הריטב"א מפרש שאין כונת הגמרא שרק זה הטעם שזה לא ריבית קצוצה, אלא שבזביני מותר כשלא קץ ליה כי יש תרתי למעליותא א. לא קץ ליה ב. זביני. וצ"ב אם כל סיבה בפ"ע לא עושה שזה אבק ריבית איך הם מצטרפים ביחד? הפנ"י מקשה מהגמרא במסכת ערכין דף לא. שמביאה ברייתא שמוכר בית בבתי ערי חומה וגואל בתוך י"ב חודש הרי זו ריבית גמורה, אלא שהתורה התירתו. ומבואר שם שהתנא של המשנה חולק ע"ז, רק בגלל שסובר כר"י שצד אחד בריבית מותר, ואם כן, נראין הדבירם ק"ו שכאן זה יהיה ריבית קצוצה, שהרי מכירת בית בבתי ערי חומה זה מכירה גמורה אף תוך י"ב חודש. ולאחר י"ב חודש סופו להצמיתה ביד הלוקח אם לא יפדה תוך הזמן, ואפי"ה אם הוא פודה בתוך הזמן זה ריבית קצוצה בגלל שהוא מבטל את המכירה למפרע. כ"ש כאן שלשיטת הרמב"ם ותוס' זה מכירה בטעות (יבואר לקמן), ועוד שאין סופו להצמיתה בידו, שיכול להחזיר לה הדמים לעולם שהרי לא קבע זמן, שזה ריבית קצוצה? ולשיטת הריטב"א הנזכר לא קשה כי בבית הריוח ברור, ולכן זה ריבית קצוצה אפילו שזה זביני.

[1758] כ"כ הרי"ף והרמב"ן, הרשב"א מביא את פירוש הראב"ד שרבינא אפיק פירי רק במשכנתא, אבל בזביני כמעשה של את ונוולא אחי, הוא מודה שזה לא ריבית קצוצה, כי זה דרך מקח והרשב"א דוחה את פירושו וסובר כשיטת הרי"ף. הרמב"ן כאן, והרשב"א לעיל בדף סב. בשם הראב"ד, מקשים סתירה מרבינא על רבינא, כאן הוא סובר שמשכנתא בלא נכייתא זה ריבית קצוצה ויוצאה בדיינין, ולעיל בדף סב: הוא אומר שמשכנתא

בלא נכייתא בדינינו אין מחזירין ממלוה ללוה כי זה אבק ריבית? ומתרצים שהסוגיא כאן מדברת על משכנתא באתרא דמסלקי, ובזה סובר רבינא שבלא נכייתא זה ריבית קצוצה, והסוגיא לעיל בדף סב: מדברת על משכנתא באתרא דלא מסלקי. דומיא דדיניהם, ובדיני עכו"ם כל משכנתא א"א לסלק בתוך הזמן ובזה סובר רבינא שבלא נכייתא זה רק אבק ריבית כי זה כמכר ולא כהלואה. תוס' כאן בד"ה פירי מאי, גם עמדו בקושיא זו, ומכח זה כתבו שרבינא אפיק פירי לא מהטעם שהגמרא אמרה לעיל, אלא מטעם חדש, כי סובר שבמעשה של את ונוולא זה מחילה בטעות ולא הויא מחילה, ואפיק פירי רק בזה, ולא במשכנתא. וכ"כ הרא"ש, הרמב"ן תמה על פירוש זה וז"ל הא ליכא מחילה בטעות. דהא ידע דכל אימת דלא מייתי ליה זוזי אכיל פירי? בעל המאור גם מפרש את רבינא כאן כתוס' והרא"ש, מכח הקושיא מלעיל דף סב:, והוא מוסיף טעם שזה מחילה בטעות, כי במעשה הנזכר זה אסמכתא, והמוכר סבור שחל מכירה עם תנאי, ולכן נותן ללוקח לאכול פירות והאמת שלא חל מכירה, ולכן זה מחילה בטעות. (ובחידושי הריטב"א לעיל בד"ה אי הוו לי זוזי וכו' כותב ב' טעמים שזה לא אסמכתא) ושיטת תוס' כ' הפנ"י שהיא כשיטת הרמב"ם שהובאה לעיל בהערה 1 שמפני שהשליח לא השיבו תשובה ברורה לא סמכה דעתו של קרוב זה על דברי השליח, ולא גמר והקנה, וממילא המוכר נותן ללוקח לאכול פירות כי הוא סבור שחל מכירה עם תנאי, והאמת שלא חל מכירה, ולכן זה מחילה בטעות. לכ' ברא"ש א"א לפרש כך, כי הוא כ' כל את ונוולא אחי סמכא דעתיה, והרמב"ם גורס לא סמכא דעתיה, ובאמת בהגהות הב"ח על הרא"ש סימן ל"ג כ' שגירסת הרא"ש לא סמכא דעתיה. ואפילו אם נגרוס סמכא דעתיה אין כאן סתירה, כי השטמ"ק מביא מהרמ"ק שגם ברמב"ם הגירסא סמכא דעתיה, ועי' בילקוט שנו"ס שמודפס ברמב"ם מהדורת פרנקל. הבעה"מ מוסיף שרבינא אפיק פירי גם במשכנתא דאסמכתא, דומיא דמתני' בדף סה: הלוהו על שדהו וכו', ועי' תוס' בד"ה פירי ור"ת מפרש וכו', ובפנ"י. רש"י סותם ולא מפרש את דברי רבינא, הגר"א בביאורו לשו"ע ס' קעב באות א' כ' שדעת רש"י היא כתוס' שרבינא אפיק פירי מטעם מחילה בטעות, וקשה שרש"י לעיל בדף סו: סובר שמחילה בטעות בכל מקום הויא מחילה, חוץ מהלואה משום מיחזי כריבית, וכ"כ בדעתו תוס' שם בד"ה התם זביני? וצ"ל כמוש"כ בעה"מ שהמעשה של ההיא איתתא וכו' דומה להלואה. אבל הפנ"י מוכיח שרש"י לא סובר כך, כי בד"ה הכא נמי לא קץ ליה כ' ופליג אר"נ דאמר לעיל הדרא ארעא והדרי פירי, ואם כן, שהמעשה של ההיא איתתא וכו' דומה להלואה, היה לו לפרש כן תיכף במעשה של ההיא איתתא וכו' שרבה בר ר"ה פליג אר"נ. ועוד כותב שמסתימת לשון רש"י נראה ודאי שמפרש דברים כבתבן בכל השקלא וטריא של הסוגיא, שהכל זה משום ריבית ולא משום מחילה בטעות, ורבינא סובר שאפילו בסתם שלא קץ ליה זה ריבית קצוצה. גם התורא"ש לעיל בד"ה ארעא הדרא כותב שדעת רש"י שאפשר להוציא את הפירות רק משום ריבית. ומקשה עליו את קושיית הראשונים הנזכר, ורש"י לא יכול לתרץ כמו שתירצו הרמב"ן והרשב"א, כי הוא סובר שבאתרא דלא מסלקי מותר אפילו בלא נכייתא, ובדף סב: כתוב שזה אבק ריבית. וצ"ל שרש"י תירץ כמוש"כ בתוס' רבינו פרץ שהיו שני רבינא אחד בימי רב יוסף, ואחד בימי רב אשי, ורבינא שכתוב כאן, הוא לא אותו רבינא שכתוב לעיל בדף סב: וכ"כ בהגהות מיימוניות, או שתירץ כמוש"כ בביאור הגר"א שם בשיטת הרי"ף של"ג בדף סב: אמר ליה רבינא, ואותו אמורא סובר כרבה ב"ר הונא שזה אבק ריבית. לרמב"ם יש שיטה חדשה בביאור דברי רבינא, ותירוץ הקושיא מרבינא כאן על רבינא לעיל בדף סב:, הוא מפרש שרבינא אפיק פירי בגלל שסובר שזה ריבית קצוצה, כסברת הגמרא לעיל שפירי הדרי רק אם זה ריבית קצוצה, וסובר שזה רק במעשה של ההיא איתתא וכו' ולא במשכנתא, להיפך מסברת הגמרא לעיל, וז"ל בפרק ו' ה' מלו"ל הלכה ז' הורו רבותי שהמלוה את חבירו ומשכן לו שדהו ע"מ שיאכל כל פירותיה כל ימי המשכונה, אע"פ שאינו מנכה לו כלום הרי זה אבק ריבית ואינה יוצאה בדיינין וכו', שהרי אין בשדה יפרות מצויין בעת ההלואה ואפשר שירויח ויהיו שם פירות ואפשר שיפסיד בזריעתה ועבודתה ולפיכך היא אבק ריבית. וכן אין המשכונה דומה למי שמכר באסמכתא שהמוכר באסמכתא לא גמר והקנהו והממשכן גמר והקנהו גוף זה לפירותיו. פירוש: הרמב"ם מפרש מש"כ בגמרא לא קץ ליה, שהריוח לא קייץ וברור, וסובר שרבינא לא חולק ע"ז, אלא הוא מחדש שבמקום שלא גמר והקנהו אפילו בשדה זה ריבית קצוצה, ולכן במעשה של ההיא איתתא וכו' חשיב ואפיק פירי. כ"כ המ"מ. וצריך ביאור מדוע כשלא גמרו והקנהו זה ריבית קצוצה הרי בשעת הקציצה הריוח לא ודאי? מבאר רבינו חיים הלוי זצ"ל (בספרו על הרמב"ם), הרמב"ם סובר שאפילו בשדה שהריוח לא ודאי אין חסרון בקציצה, כי היתה קציצה בתחילה שאם יהיה ריוח יטול את זה בריבית וכשנוטל בסוף את הריבית שקצץ זה ריבית גמורה, ומש"כ במשכנתא דשדה שבגלל שהריוח לא ודאי זה אבק ריבית, הטעם כי במשכנתא הלוה מקנה למלוה את הקרקע לפירותיה, וכשאח"כ נדלים פירות זה שייך למלוה בגלל הקרקע שלו השביחה, וממילא הוא קיבל מהלוה דבר שאין ממנו ריוח ודאי, וכשבשעת לקיחת הריבית זה לא ודאי, חסר ב"אל תקח מאתו נשך" אבל במקום שלא גמר והקנהו כשאוכל את הפירות זה שעת לקיחת הריבית, ואז הריוח ודאי, לכן זה ריבית קצוצה. בהלכה ח' כותב הרמב"ם הורו מקצת גאונים שכל משכונה שאין בה ניכוי כלל, הרי היא ריבית קצוצה. ולא ירדו לעומק הדבר להפריש בין שדה לחצר ולפיכך נתקשו להם דברי חכמי התלמוד. פירוש:

אמר מר בריה דרב יוסף משמיה דרבא: הא משכנתא, שהלווה משכן למלוה סתם, ולא פירש לו שיאכל פירות [1760], ואוכל פירות בלא נכייתא [1759] - **באתרא דמסלקי**, אם היה המנהג של אותו המקום, שאפילו אם לא הגיע זמן הפרעון, אם הלוה מביא למלוה את מעות הפרעון הוא צריך לקבלם ולהחזיר את המשכון ללוה [1761]. הרי כאשר **אכל** המלוה פירות **בשיעור זוזי** החוב, והלוה בא לפנינו ואומר איני רוצה שיאכל פירותי בריבית, ישומו פירות שאכל, ויטלם בחובו, **ומסלקינן ליה** מהמשכנתא. כי החוב נפרע בזה שאכל פירות.

ואף על פי שרבא אמר לעיל שמשכנתא בלא נכייתא ולא קץ ליה, זה אבק ריבית, ואבק ריבית אינה יוצאה בדיינין, בכל זאת כאן, הוא יכול לדרוש את כספו, כי הוא אינו נחשב כמי שתובע מהמלוה את החזרת אבק הריבית, אלא תביעתו היא, כיון שהמלוה אכל את פירות המשכנתא סתם בשביל ההלואה, ולא פירש שאוכלם בתורת ריבית, הרי הלוה יכול לפרש את אכילת הפירות שהיא בשביל הקרן [1762].

הם הוכיחו מזה שרבינא אפיק פירי שכל משכנתא בלא נכייתא זה ריבית קצוצה, ולא סברו לחלק שכשהריוח לא ודאי זה לא ריבית קצוצה, וממילא לא חילקו בין גמר והקנהו ללא גמר והקנהו, ולכן הוקשה להם שרבינא בדף סב: סותר את מה שאומר כאן.

[1759] כ"כ רש"י, והרי"ף כותב שמדובר כאן במשכנתא בנכייתא, ומר בריה דר"י סובר שבנכייתא זה אבק ריבית, כי אם מדובר בלא נכייתא קשיא הלכתא אהלכתא שקיי"ל כרבינא שבלא נכייתא זה ריבית קצוצה וכאן כתוב שזה אבק ריבית, הרמב"ן אומר על פירוש הרי"ף, ואינו במשמע, וכונתו מבוארת בחי' הרשב"א וז"ל דהא כולה שמעתין בתר עובדא דאת ונוולא, ובתר משכנתא דבעא מיניה אביי מרבא גרירא, והנהו בלא נכייתא נינהו, ועוד מקשה על הרי"ף שמר בריה דר"י אומר בע"ב שבנכייתא מותר למלוה לאכול פירות? ומה שמקשה הרי"ף מיישב הרמב"ן שמר בריה דר"י אומר את הדין בשם רבא, ורבא אזיל לשיטתו לעיל שאמר לאביי הכא נמי לא קץ ליה ואפילו בלא נכייתא זה אבק ריבית, וכ"כ הרשב"א. ועיין ברמב"ן שדן אם רב אשי חולק על רבינא.

[1760] כ"כ רש"י, כי לשיטתו אם פירש לו שיאכל פירות לכו"ע זה ריבית קצוצה, הפנ"י (לעיל בד"ה אמר ליה אביי לרבה) מקשה מכאן על פירוש רש"י, שמסתימת הגמרא משמע שמדובר כאן בכל משכנתא אפילו שקצץ מתחילה שיאכל פירות? אמנם לפי מה שרש"י מפרש את הדין של אכל שיעור זוזי מסלקינן ליה, בלא"ה צ"ל שלא פירש לו שיאכל בתורת ריבית, כמוש"כ הריטב"א.

[1761] רש"י לקמן בד"ה לא מסלקינן ליה בלא זוזי ובע"ב ד"ה באתרא דמסלקי, כ' שהגמרא נקטה באתרא דמסלקי, כי באתרא דלא מסלקי זה כמכר ולא כהלואה ואין בזה אבק ריבית ומותר למלוה לאכול פירות אפילו בלא נכייתא וכן שיטת תוס' בע"ב ד"ה במישלם, אבל הרמב"ן חולק וסובר שבלא נכייתא זה אבק ריבית, והרשב"א בע"ב ד"ה ה"ג רש"י, מסכים עם רש"י שכך סובר מר בריה דרב יוסף אבל להלכה סובר כהרמב"ן.

[1762] כ"כ הריטב"א, וזה כונת רש"י אבל בחי' הרמב"ן לעיל בדף סד: בד"ה תו כתב רבינו הגדול, ובחי' הרשב"א שם, כתוב שהמחלוקת בין מר בריה דר"י משמיה דרבה, לרב אשי, זה אם סלוקי בלא זוזי אפוקי מיניה הוא או לאו אפוקי מיניה הוא, ומר בריה דר"י סובר שלאו אפוקי מיניה הוא (אולי זה רק לגבי הדין של אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין ולא בשאר מקומות) ולכן אכל שיעור זוזי מסלקינן ליה מהמשכנתא. וצ"ב לפי"ז למה לא מחשבינן משטרא לשטרא הרי גם זה סלוקי בלא זוזי? וצ"ל שרק בקרן וריבית שזה תשלום אחד כשמשנה את התשלום מריבית לקרן זה לא אפוקי. כי גם מתחילה אכל את הפירות בשביל התשלום הזה, אבל בחוב אחר סלוקי בלא זוזי זה כן אפוקי. הרמב"ן והרשב"א שם מביאים את שיטת רבינו אפרים שזה שרב אשי אומר סלוקי בלא זוזי אפוקי מיניה הוא, זה רק כאן שיש ביד המלוה משכנתא והלוה מסלקו בלא זוזי ומוציא ממנו את המשכנתא אבל בלי משכנתא זה לא אפוקי. ועיין בספר אגרות משה יו"ד חלק ג' (כרך ו) ה' ריבית הערה כ"ג שמבואר לפי"ז את הסוגיא.

אכל המלוה **טפי** משווי הקרן, **לא מפקינן מיניה** כי רבא סובר שזה אבק ריבית, ואבק ריבית אינה יוצאה בדיינין.

ולא מחשבינן משטרא לשטרא.

כלומר, אם הלוה חייב למלוה מעות בשטר אחר, לא מחשבים את מה שאכל יותר משווי הקרן, לומר שזה יהיה פרעון לחוב השטר האחר. כי כשהמלוה אכל את הפירות, ודאי לא אכל בשביל החוב האחר. ולהוציא ממנו את הריבית אי אפשר, כי אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין [1763].

ובדיתמי, המלוה אוכל פירות מקרקע שמשכנו לו אביהם בלא נכייתא.

ואם **אכל שיעור זוזי**, **מסלקינן ליה**, כמו בשאר בני אדם.

אכל טפי, **מפקינן מיניה**. כי בית דין שבעיר הם אביהם של יתומים, והם מודיעים לכל אדם שאוכל פירות בלא נכייתא משדה של יתומים, שאחר שאכל בשווי הקרן נפרע החוב, ועליו להסתלק מהשדה, וממילא אם הוא ממשיך לאכול פירות, זה גזל, ומוציאים ממנו כדין גזלן.

ומחשבינן משטרא לשטרא, מהטעם הנזכר [1764].

אמר רב אשי: **השתא דאמרת**, אם **אכל טפי** משווי הקרן **לא מפקינן מיניה**, כי אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין.

אכל שיעור זוזי של הקרן, **נמי לא מסלקינן ליה** מהמשכנתא **בלא זוזי**. ורק כשפורע לו החוב הוא מחזיר לו את השדה המושכנת.

מאי טעמא? - **סלוקי** את המלוה **בלא זוזי**, **אפוקי** ריבית **מיניה הוא**! כי אנן סהדי שאכל את הפירות בתורת ריבית.

הוי אבק ריבית, **ואבק ריבית אינה יוצאה בדיינין** [1765].

ומביאה הגמרא, כי מהטעם זה שאי אפשר לפרוע את החוב בזה שהמלוה אכל פירות:

[1763] הרמב"ן מביא את שיטת הראב"ד שאפילו שאבק ריבית אינו יוצא בדיינים, אם הלוה תפס משל המלוה לא מוציאים ממנו להחזיר למלוה, ומקשה עליו מכאן, למה לא מחשבינן משטרא לשטרא, הרי הלוה תפוס בכסף, ומה עדיף כשתופס בע"כ?

[1764] התורת חיים מקשה אחרי שהגמרא אמרה שאפילו אכל טפי מפקינן מיניה, למה צריך לומר שמחשבינן משטרא לשטרא הרי זה נלמד מק"ו? וכן העירו הלח"מ, והגר"א בהגהותיו לש"ס, והרש"ש, וכתבו שזה סייעתא לגירסת הרי"ף בגמרא, שגורס ובדיתמי אכל שיעור זוזי מסלקינן ליה. אכל טפי לא מפקינן מיניה, ומחשבינן משטרא לשטרא, והמ"מ מוכיח שכן גרס הרמב"ם, ולשיטתם החילוק בין יתומים לשאר בנ"א הוא לא כמוש"כ רש"י. ועיין ברמב"ן בד"ה וקרוב אני לומר, ואם תשאל לדברינו וכו' ודו"ק. ובפירוש הר"י מלוניל כתב: כלומר ור"ש דמחשבינן משטרא לשטרא.

[1765] עיין לעיל בהערה 8, הרשב"א מביא את שיטת הרמב"ם שרב אשי לא חולק לגמרי על מר בריה דרב יוסף אלא הוא סובר שלא מסלקים אותו לגמרי, בלא זוזי כלל, אלא ב"ד מנכין לו כפי ראות עיניהם. והשאר נותנים לו ומסלקים אותו. כי אם מסלקים אותו בלא זוזי כלל זה נראה אפוקי מיניה. והרשב"א חולק ע"ז, וכן רש"י בד"ה לא מסלקינן ליה בלא זוזי.

דף סז:

עבד רב אשי עובדא ביתומים קטנים (תחילת העמוד) **כגדולים**. ואפילו באכל שיעור זוזי, לא סילק את המלוה מהמשכנתא, עד שיפרעו לו את החוב [1766].

אמר רבא בריה דרב יוסף, משמיה דרבא: האי משכנתא, באתרא דמסלקי [1767] **, לא ניכול** המלוה פירות **אלא בנכייתא. וצורבא מדרבנן**, שצריך ליישר דרכיו, ולהתקדש אף במותר לו, כי שמא ילמדו ממנו לזלזל באיסורין, [1768] **אפילו בנכייתא לא ניכול**. כי גם זה נראה כריבית, שהרי הלוה מוזיל לו את דמי אכילת הפירות בשביל ההלואה. ומדינא זה מותר, כי המלוה מנכה לו דבר קצוב לכל שנה, אפילו אם תלקה השדה ולא יהיו בה פירות, ולכן זה נראה שמוזיל לו בשביל הספק.] אפילו שספק כזה נמכר בשוק ביותר דמים [. אבל צורבא מדרבנן, צריך לחוש שמא ילמדו ממנו לזלזל באיסורין.

ומקשינן: **אלא** צורבא מדרבנן **במאי ניכול**?

ומשנינן: **בקיצותא**. שזה עדיף ממשכנתא בנכייתא, והגמרא להלן תבאר מה זה קיצותא.

הניחא למאן דאמר לקמן **קיצותא שריא. אלא למאן דאמר קיצותא אסירא, מאי איכא למימר**? באיזה אופן מותר לצורבא מדרבנן לאכול את פירות המשכנתא?

ומצינו מחלוקת אמוראים אם קיצותא שריא,

דאתמר: קיצותא, פליגא בה רב אחא ורבינא. חד אמר קיצותא שריא. וחד אמר קיצותא אסירא [1769].

[1766] הרי"ף משמיט את זה, וכ' המ"מ שהוא לא גרס את זה בגמרא, וסובר שביתומים רב אשי לא חולק אבל הרמב"ן כותב שהרי"ף לא צריך להביא את זה כי הוא גורס בדברי מר בריה דר"י, בדיתמי וכו' אכל טפי לא מפקינן מיניה ומובא לעיל בהערה 10 וממילא כשרב אשי אומר שכל מקום שאכל טפי לא מפקינן מיניה, אכל שיעור זוזי לא מסלקינן ליה בלא זוזי כלול בזה שגם ביתומים לא מסלקינן ליה בלא זוזי. ומש"כ בגמרא עבד רב אשי ביתומים קטנים כגדולים זה להשמיע לנו שעשה מעשה כדבריו. אבל בשיטת הרמב"ם צ"ל כהמ"מ כי פוסק שביתומים מסלקינן ליה בלא זוזי, ואם רב אשי חולק ע"ז היה לו לפסוק כרב אשי דהוא בתרא.

[1767] כך גירסת רש"י, ותוס' בד"ה במישלם. ומפרשים שהגמרא נקטה דוקא אתרא דמסלקי, כי באתרא דלא מסלקי מותר לאכול פירות אפילו בלא נכייתא, כי זה כמכירה לזמן. הרמב"ן מביא מקצת נוסחי עתיקי שכתוב שם האי משכנתא באתרא דלא מסלקי וכו' ומוכיח כגירסא זו שלגירסת רש"י שבאתרא דלא מסלקי מותר אפילו בלא נכייתא, א"כ כשלא מסלקי מותר אפילו לצורבא מדרבנן בדרגה אחת יותר דהיינו בנכייתא, ולפי"ז מה הגמרא שואלת "ואלא במאי ניכול" הרי יכול לאכול אם יתנה עם הלוה בהדיא שלא יסלק אותו בתוך הזמן ובנכייתא? הרשב"א והרא"ש מקשים על גירסת רש"י שלצורבא מדרבנן צריך להיות מותר לאכול אפילו בלא נכייתא, כי באתרא דלא מסלקי אין צד איסור? הרא"ש מתרץ, שהגמרא מדברת באתרא דמסלקי, ובמקום כזה אין רגילות לעשות משכנתא בלא סילוק, ולכן הגמרא שואלת באתרא דמסלקי במאי ניכול. הרשב"א מתרץ: שכמו באתרא דמסלקי אפילו שבנכייתא זה מותר לכתחילה, אפי"ה לצורבא מדרבנן אסור, ה"ה לאתרא דלא מסלקי ואפילו בנכייתא, כי כל שאינו מנכה כשיעור הפירות שאכל, אסור.

[1768] כ"כ רש"י. אבל הרמב"ן מפרש שמר בריה דר"י חשש שגם בנכייתא אסור, ולכן אמר שצורבא מדרבנן צריך להחמיר ואפילו בנכייתא לא יאכל. ולעולם יעשו כל אדם עצמן כתלמידי חכמים.

[1769] ברמב"ן וברשב"א מ' שהמחלוקת היא בכל אדם ולא רק בצורבא מדרבנן. ובריטב"א מ' קצת שהמחלוקת היא בצורבא מדרבנן. ומדברי תוס' לקמן בד"ה רב ינא שכתבו ואפילו מאן דשרי, מודה בנכייתא דאסור לכל הפחות לצורבא מרבנן משמע שמסופקים בזה.

ומפרשת הגמרא: **היכי דמי קיצותא**? **דאמר ליה** מלוה ללוה: **עד חמש שנין, אכילנא לה בלא נכייתא. מכאן ואילך, שיימנא לך כולהו פירי** כמו שהם נמכרים בשוק וכל הסכום יורד לך מההלואה. וזה כמשכנתא בנכייתא, כי מנכה לו חצי מדמי הפירות, אלא שהוא אוכל חמש שנים ראשונות. והלוה אוכל חמש שנים אחרונות [1770]. ועדיף ממשכנתא בנכייתא, כי דרך אריסין בכך, והוא נראה כאריס, שמסכם עם בעל הבית שהוא יאכל פירות בשנים הראשונות, ובעל הבית יאכל בשנים האחרונות [1771].

איכא דאמרי, כל בלא נכייתא אסור. ולא נחלקו בזה רב אחא ורבינא.

אבל היכי דמי קיצותא שנחלקו בזה?

דאמר ליה מלוה ללוה: **עד חמש שנין, אכילנא בנכייתא. מכאן ואילך שיימנא לך כולהו פירי**. כמו שהם נמכרים בשוק, וזה עדיף ממשכנתא בנכייתא כי המלוה נראה כאריס, כנ"ל.

ומבארת הגמרא: **מאן דאסר בקמייתא**, ללישנא קמא, שהמחלוקת היא כשאוכל את חמש שנים ראשונות בלא נכייתא, ובזה יש מי שאוסר, גם הוא **שרי בבתרייתא**, כשאוכל את חמש שנים ראשונות בנכייתא. ובאופן זה צורבא מדרבנן יכול לאכול פירות.

מאן דאסר בבתרייתא, ללישנא בתרא, שהמחלוקת היא כשאוכל את חמש שנים ראשונות בנכייתא. ויש מי שאוסר בזה, ולפיו חוזרת הקושיא **היכי שרי למיכל פירי**? - **שרי, כי משכנתא דסורא, דכתבי בה הכי: במשלם שניא אילין, תיפוק ארעא דא בלא כסף**.

[1770] כ"כ הרמב"ן. ומקשה מכאן על גירסת רש"י הנ"ל בהערה 1, שעל כרחך מדובר כאן באתרא דלא מסלקי, כי באתרא דמסלקי מה מועיל שמחמש שנים ואילך ישלם לו את שווי הפירות, הרי אם הלוה יפרע את החוב בתוך חמש שנים יסלק את המלוה מהמשכנתא ויתברר שאכל בלא נכייתא. ועבר על איסור ריבית מדרבנן, ולרבינא זה ריבית קצוצה. וכיון שיכול לסלק אותו אפילו כשלא סילק אותו נחשב שאכל חמש שנים בלא נכייתא. וא"כ על כרחך גם מר בריה דר"י מדבר באתרא דלא מסלקי. ומצדד לומר שאפילו לנירסא "באתרא דמסלקי" ה"ה לאתרא דלא מסלקי שלא ניכול אלא בנכייתא, וצורבא מדרבנן אפילו בנכייתא לא יאכל, ונקט אתרא דמסלקי להשמיע לנו שגם בזה מותר בנכייתא. הרשב"א סובר כהרמב"ן שההיתר של קיצותא הוא רק באתרא דלא מסלקי, אבל אין מזה קושיא על רש"י כי רש"י אומר את דבריו רק בדעת מר בריה דר"י, ורב אחא ורבינא באמת סוברים שגם באתרא דלא מסלקי אסור. וגם בקיצותא אחד מהם אוסר, ומה שהגמרא שואלת הניחא למאן דאמר קיצותא שריא אלא למאן דאמר קיצותא אסירא מאי איכא למימר כותב הגמרא שמכיון שמר בריה דר"י אוסר לצורבא מדרבנן מה שמותר לשאר בנ"א, אף בקיצותא צריך לאסור כיון שיש מ"ד שאוסר. אבל מקשה איך הגמרא אומרת איכא דאמרי כל בלא נכייתא כו"ע לא פליגי שאסור, הרי מר בריה דר"י מתיר בזה? ומתרץ: שאין כונת הגמרא שאין מ"ד שמתיר, אלא שר' אחא ורבינא שנחלקו בקיצואת אוסרים בזה. אבל הרא"ש סובר שההיתר של קיצותא הוא גם באתרא דמסלקי, ומפרש את כל הסוגיא באתרא דמסלקי וכ"נ מדברי תוס' בד"ה במישלם. גם הרמב"ן מביא שכן דעת רבינו חננאל. וצ"ב מה יענו על קושיית הרמב"ן והרשב"א?

[1771] ריטב"א, ומוכיח מזה שמדובר כאן באתרא דלא מסלקי כי רק בזה הוא דומה לאריס.

כלומר, בעיר סורא נהגו לכתוב בשטר משכנתא את הנוסח הנזכר. והכונה בזה היא, שהמלוה מקבל את השדה לרשותו, ואחרי סך מסויים של שנים הוא מחזיר אותה ללוה, ואין הלוה צריך לפרוע כלל מעות.

דהיינו, שאכילת הפירות היא הפרעון, ואין כאן פירעון אחר. וזה מותר לפי כולם, ואפילו לצורבא מדרבנן, כי היות שמפרש בשטר את הנכייתא על כל הקרן, זה לא נראה כהלואה, אלא כלוקח ממנו פירות של שנים הללו באותן דמים [1772].

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, אמרי תרוייהו: האי משכנתא, באתרא דמסלקי - אין בעל חוב גובה הימנה. [1773]

באתרא דמסלקי, אין למלוה קנין בגוף המשכנתא, אלא רק שעבוד לפירות, ולכן כשהמלוה מת, ובניו ירשו את השדה הממושכנת, אין בעל חוב של אביהם גובה ממנה את חובו כמו שגובה משאר קרקעות שירשו, כי זה נחשב כמטלטלין, ומטלטלין של יתומים לא משועבדים לבעל חוב.

ואין הבכור נוטל בה פי שנים. כי לאביו לא היה קנין בגוף השדה אלא רק שעבוד לפירות, וזה נחשב "ראוי"] למאן דאמר במסכת ב"ב קכד ב, שחוב אשר שחייבים לאבא, נחשב "ראוי" [, ואין הבכור נוטל בו פי שניים.

[1772] כ"כ תוס' בד"ה במישלם שניא אילין, ור"נ מדברי רש"י, הש"ך בסימן קעב ס"ק א' מדייק מדברי תוס' שצריך דוקא שיכתוב כך בשטר, ולא מספיק שיסכימו ביניהם את הסכם המשכנתא דסורא בדיבור, כי ע"י שכתבו כן בשטר ניכר הדבר יותר שאינו סתם נכייתא אלא נכייאת המסלקת את כל החוב. משמע מדברי רש"י ותוס' שגם משכנתא דסורא היא הלואה כמו משכנתא בנכייתא אלא שחכמים הקילו בזה הואיל ואינה נראית ממש כהלואה אבל הרמב"ן סובר שטעם ההיתר במשכנתא דסורא הוא כי שכירות היא ואין בה הלואה כלל. וכן מביא בשם ר"ח. (בד"ה ומדברי ר"ח, ובד"ה ומצאתי) ולכן סובר שמשכנתא דסורא מותר רק באתרא דלא מסלקי, אבל באתרא דמסלקי אסור, כי זה לא שכירות. שהרי יכול לסלקו מהקרקע מתי שרוצה. גם מדברי הרמב"ם משמע שההיתר של משכנתא דסורא הוא כי ז שכירות גמורה, שבפ' ו' מהלכות מלו"ל ה' ח' כותב את ההיתר של משכנתא דסורא, ומסיים הרי זה מותר שאין זה אלא כשכירות. הרמב"ם מוסיף שאפשר לעשות בזה תנאי לטובת בעל השדה שכל זמן שיביא לו מעות יחשב לו עשר בכל שנה ויסלקו ממנה, שאין זה אלא כשכירות וכל תנאי שבשכירות קיים. מבאר המ"מ שמכיון שאין כח ביד המלוה לגבות את חובו המלוה ולהחזיר לו את הקרקע, ועל כרחו של מלוה אם רצה לוה אינו גובה כלום ממקום אחר, זה נחשב שכירות גמור אלא שעשו תנאי בשכירות לטובת בעל השדה (משא"כ באתרא דמסלקי שגם המלוה יכול לגבות ממקום אחר אין לזה שם שכירות אלא הלואה) הרמב"ן גם סובר שאפשר לעשות תנאי לטובת בעל השדה אלא שהוא מוסיף שצריך שהאחריות תהיה על השוכר, ואם שטפה נהר איו נוטל כלום. שעי"ז זה נחשב שכירות ולא הלואה. ואפילו שבשאר שכירות האחריות על המשכיר. ועי' בשו"ע סי' קעב סעיף ג, ובש"ך ס"ק כא.

[1773] הרמב"ן מקשה, כאן משמע שבאתרא דמסלקי מותר למלוה לאכול פירות בנכייתא, ואנו פוסקים כמ"ד שאסור לאכול פירות אפילו בנכייתא? ומתרץ: שאין כוונת הגמרא שמותר לעשות כן אלא שאם עברו ועשו כן דנים את זה כך. ולא מוציאים את הריבית מהמלוה כי זה אבק ריבית ואינה יוצאה בדיינין. וז"ל ואפשר דמשום דלא מיזדהרי בהו אינשי איצטריכו רבנן למידו בהו. ועוד מתרץ: שיש אופנים שמותר לאכול בנכייתא כגון: שמנכה לו כשיעור בינוני למוכר פירות שדה כעי זו, קודם שבאו לעולם, בין עשתה פירות בין לא עשתה.

ושביעית משמטתה את המלוה, וממילא המשכנתא חוזרת ללוה [1774].

ובאתרא דלא מסלקי - יש למלוה קנין בגוף המשכנתא. ולכן, כשהמלוה מת, ובניו ירשו את השדה הממושכנת, **בעל חוב גובה הימנו**, כמו שגובה משאר קרקעות שירשו.

ובכור נוטל בו פי שנים. כי לאביו היה קנין בגוף המשכנתא והיה מוחזק בזה.

ואין שביעית משמטתה, כי משכנתא באתרא דלא מסלקי זה נחשב מכר ולא הלואה [1775].

ואמר מר זוטרא משמיה דרב פפא: **האי משכנתא באתרא דמסלקי**, כשהלוה פורע למלוה את החוב, **מסלקי ליה אפילו מתמרי דאבודיא**] שהם תלושין ונמצאים על המחצלות [.

כלומר, אף על פי שלכאורה תמרים אלו שייכים למלוה, כי בזמן המשכנתא, כל פרי שמגיע לעולם מיד הוא זוכה בו, בכל זאת, אין הדין כך. אלא, הלוה מסלק אותו אפילו מתמרים שכבר נתלשו. כי כך היה התנאי ביניהם ועל דעת כן ירד המלוה לשדה, שאם הלוה יפרע לו את החוב, הוא יחזיר לו את כל הפירות שלא זכה בהם בקנין [1776].

[1774] רש"י ותוס' מבארים שאין כאן את הדין שמלוה על המשכון אין שביעית משמטתו כי זה נאמר רק במשכון מטלטלין שהמלוה תפוס במשכון, וקונה אותו מדר' יצחק, ולכן החוב נחשב כגבוי אבל במשכון קרקע אין את הדין של בע"ח קונה משכון. הרא"ש בסימן ל"ד מוכיח מכאן יסוד גדול שבאתרא דמסלקי המלוה יכול לכוף את הלוה בכל זמן, שיפרע את החוב ויפדה את המשכון. אפילו בתוך הזמן של המשכנתא. דאל"כ למה שביעית משמטתה הרי מלוה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו כי בשביעית לא יכול לגבות את החוב ולא קרינא ביה "לא יגוש". אבל הרשב"א חולק וסובר שהמלוה לא יכול לכוף את הלוה לפרוע בתוך הזמן שכתוב בשטר המשכונא. וכאן מדובר שעבר הזמן הכתוב בשטר המשכונא ולכן המלוה יכול לכוף את הלוה לפרוע ושביעית משמטת. מובא בנמוק"י ובמ"מ. והרא"ש לא רצה להעמיד כך כי א"כ קשה למה באתרא דלא מסלקי אין שביעית משמטתו הרי כשעבר הזמן זה כאתרא דמסלקי, ועיין לקמן בהערה 9.

[1775] הרשב"א מקשה איך מדובר כאן אם עדיין לא הגיע זמן ההלואה להפרע, א"כ גם באתרא דמסלקי אין שביעית משמטתו. כי לא קרינא ביה "לא יגוש", ואם הגיע זמן הפרעון א"כ גם באתרא דלא מסלקי הוי כאתרא דמסלקי שהרי עכשיו הלוה יכול לסלק את המלוה מהקרקע? ומתרץ: מדובר כאן שהגיע זמן הפרעון ואעפ"כ באתרא דלא מסלקי אין שביעית משמטתו. כי באתרא דלא מסלקי הוא כמכר עד שהלוה פורע למלוה. שאז הוא כחוזר וקונה ממנו את השדה. וממילא אפילו שהגיע זמן הפרעון והלוה יכול לסלק בזוזי, לא פקע כוחו של המלוה. ולפי"ז גם לענין גביית בע"ח ולענין פי שניים בבכור אפילו שהגיע זמן הפרעון בחיי האבא יהיה אותו דין. אבל הרמב"ן חולק על הרשב"א וסובר שכשהגיע הזמן שהלוה יכול לסלק את המלוה, דינו כאתרא דמסלקי ואם המלוה יאכל פירות בלא נכייתא זה ריבית קצוצה. וכותב ואין זה צריך לפנים. הב"י בדף יח. ד"ה ובמקום שנוהגין מביא את המחלוקת. ונראה שגם הרא"ש סובר כהרמב"ן ולכן מעמיד את הדין בתוך הזמן של המשכנתא. (מובא בהערה 8). הב"י מביא עוד תירוץ מתלמידי הרשב"א שמדובר כאן שלא הגיע זמן הפרעון והלוה לא יכול לסלק את המלוה אבל התנו ביניהם שהמלוה יכול לכוף את הלוה לפרוע מתי שירצה, עי"ש. וכ"כ בחידושי הריטב"א.

[1776] כ"כ הריטב"א, ומסתפק אם זה גם באתרא דלא מסלקי והגיע הזמן שיכול לסלק עיי"ש. אבל הרשב"א חולק וסובר שכשהמשכנתא בהתיר, כל הפירות שגדלו לפני הפרעון אפילו שלא נתלשו שייכים למלוה. ומפרש את הגמרא שמדובר במשכנתא בלא נכייתא ועבר הלוה ומשכן ור"פ סובר שזה אבק ריבית, ולא כתוב כאן הלכה בדין סילוק אלא בדין אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין, שאפילו שהמלוה כבר זכה בפירות מכח הזכות שיש לו בשדה, כל זמן שלא עשה בהם קנין מוציאים אותם ממנו משום אבק ריבית, וזה לא נחשב "אפוקי מיניה" לענין הדין של אבק ריבית אינה יואצה בדיינין. הנמוק"י מפרש כהרשב"א, ובתחילת דבריו כותב כיון שמשלם לו מעותיו מסלקו אפילו מפירות אלו שהם תלושין, משמע שרק כשפורע את החוב יכול לסלקו, וכן משמע מלשון הגמרא מסלקי ליה וכו', וסילוק בשאר מקומות זה ע"י שפורע את החוב. אבל רעק"א בחידושיו לשו"ע (סימן קע"ב סעיף א') מקשה ע"ז וז"ל דהיכא דהוי אבק ריבית אפילו אם לא מסלק ליה במעותיו מ"מ הא יכול למחות בידו

ואי המלוה **אגבהנהו בסיסני**] סלים [לפני שהלוה פרע לו, **קננהו** בהגבהה, ולא צריך להחזירם ללוה כשפורע [1777].

ולמאן דאמר "**כליו שלו לוקח ברשות מוכר קנה לוקח**", כי כליו הם כמו רשותו, וקונה בקנין חצר, הרי **אפילו בלא אגבהנהו בסיסני**, **קננהו** המלוה, כי מחצלותיו קונים לו את הפירות בקנין חצר.

ומביאה עתה הגמרא, הלכות נוספות בענין משכנתא:

דבר זה **פשיטא**, כי **באתרא דמסלקי**, ולאחר שסיכמו את כל עניני ההלואה, מישכן הלוה את שדהו למלוה סתם, ולא אמר שלא יסלק מן הקרקע אלא כשיעבור פרק זמן מסויים, ועדיין המלוה לא נתן לו את ההלואה.

ואמר המלוה ללוה, בשעה שנותן לו את מעות ההלואה: אני נותן לך את ההלואה על מנת **שלא מסתלקנא** עד כך וכך שנים, והלוה הודה לו.

הא קאמר המלוה **דלא מסתלקנא**! והלוה לא יכול לסלקו עד הזמן שקבעו. אפילו שכבר נגמר השעבוד בסתם. כיון שקודם מתן מעות אמר המלוה במפורש שלא מסתלקנא למשך תקופה מסויימת, והלוה הודה לו, ועל דעת כן קיבל הלוה את המעות, שלא יסלקנו אלא בזמן שקבעו. והמלוה קונה את הזכות שלא יוכל לסלקו, בקנין כסף [1778]. ולכן דבר זה פשוט הוא.

דלא יאכלם? מדברי הרמב"ן יש קצת הוכחה שפירש את הגמרא כהריטב"א ולא כהרשב"א, כי כותב ומסתברא דבאתרא דמסלקי אם עבר ומשכן ולאחר זמן בא הלוה לב"ד ואומר איני רוצה שהמלוה יאכל עוד את פירות שדי בריבית, מוציאים את המלוה מהשדה הואיל וזה צועק עליו בב"ד שלא יאכל ריבית אין נותנים לו רשות לאכלו, והוא דן בחידוש זה. ולפירוש הרשב"א הגמרא כאן מדברת ע"ז והיה לו להביא את הגמרא.

[1777] הריטב"א מקשה למה צריך הגבהה, הרי השוכר קרקע מחבירו הקרקע המושכרת נחשבת חצירו לענין קנין חצר, וגם כאן יקנה לו חצר למלוה כיון שממושכנת אצלו? ומתרץ: חצר מושכרת וממושכנת קונה לשוכר רק משאר בני אדם אבל מהבעלים כשזה לחובתן ובעל כרחן לא קונה. בספר אילת השחר מעיר הרי הבעלים מסכימים שעד שיפרעו המלוה יאכל ויקח מהפירות ולמה זה נחשב שזוכה בעל כרחו? עיי"ש מה שמתרץ.

[1778] כ"כ הרא"ש והטור, ובהגהות הגר"א על הש"ס כתוב שזה גם כונת רש"י ותוס', ומש"כ תוס' דאיירי לאחר שלוה הימנו סתם וכו', מפרשים המהר"ם והמהר"ם שיף דהיינו שנשתעבד הלוה למלוה בקנין ועדיין המלוה לא נתן את המעות, ומש"כ שר"י שקונה את הזכות בקנין כסף, מדברי הרא"ש משמע קצת של"צ לזה אלא מהני בלא קנין דאדעתא דלא מסתלק מחזיק בקרקע וצ"ב א"כ אפילו לאחר מתן מעות יועיל? (הריטב"א מפרש אחרת את שיטת רש"י). אבל הרמב"ן והרשב"א מפרשים שהמלוה אומר לא מסתלקנא, לאחר מתן מעות, והלוה הודה לו ואמר לא תסתלק, זה מועיל בלי קנין כי המלוה מחזיק בקרקע ובדיבור לחוד הלוה יכול להקנות לו את זכותו. הריטב"א מוסיף ביאור וז"ל זכה כיון שהוא בתוך הקרקע ומחזיק בו ב כל שעה, וה"ל כאלו א"ל לך חזק וקנה, וקרקע נקנה בחזקה. אבל באתרא דלא מסלקי ואמר מסתלקנא שהמלוה מתנה בשביל הלוה, והלוה לא תפוס בשדה, איך יקנה את הזכות לסלק את המלוה בלי קנין. עוד כותב הרמב"ן טעם אחר שבאומר לא מסתלקנא, לאחר מתן מעות, מועיל בלי קנין, כי כשהלוה משכן את שדהו למלוה נעשה כאומר לו תקנה את שדי לפירותיה עד זמן פלוני, ובמקום שנוהגים לסלק בתוך הזמן או כשהתנה כך, פירושו שהלוה משייר לעצמו זכות שיוכל לסלקו, וממילא בדיבור לחוד הוא יכול למחול את זכותו אבל באתרא דלא מסלקי ואמר מסתלקנא כיון שהמלוה קנה את הקרקע עד זמנו איך הלוה יקנה בדיבור זכות לסלקו לכן בזה צריך קנין.

אלא מה שיש להסתפק, הוא **באתרא דלא מסלקי**, שלא מסלקים את המלוה מהשדה אפילו כשאכל פירות בשיווי כל ההלואה, עד תום התקופה שקבעו לפרעון החוב, והלוה משכן את שדהו למלוה סתם, ועדיין לא קיבל את ההלואה.

ואמר המלוה ללוה בשעה שנותן לו את ההלואה: איני נוהג כמנהג המקום הזה, אלא אני מלוה לך על דעת ש**מסתלקנא**, שאסתלק מאכילת פירות הקרקע הממושכנת בידי, מיד כאשר אכילת הפירות שלי ממנה תהיה כנגד כל החוב.

מאי?

האם **צריך למקנא מיניה**, לעשות קנין ביניהם על ויתור המלוה על זכותו לאכול פירות עד תום מועד המשכנתא, ובלא קנין יכול המלוה לחזור ממה שאמר "מסתלקנא", שהרי הלוה כבר משכן לו שדהו סתם, לפי מנהג המקום, ובדיבור גרידא לא פקע זכותו.

או לא, אין צורך לעשות על כך מעשה קנין, כי גם דיבור גרידא יכול להפקיע את זכותו של המלוה מהמשכנתא לאכול עד תום המועד של המשכנתא.

רב פפא אמר, לא צריך למקנא מיניה.[1779]

רב ששת בריה דרב אידי אמר, צריך למיקנא מיניה.

והלכתא, צריך למקנא מיניה.

ומביאה הגמרא הלכה נוספת:

אמר לוה למלוה באתרא דמסלקי, **איזיל, ואיתי**, רצוני ללכת ולהביא, **זוזי** שמזומנים לי במקום פלוני, ואפרע לך, ומעכשיו אל תאכל עוד פירות.

[1779] צ"ב מה הטעם שמועיל בלי קנין הרי השדה קנויה למלוה, ואיך יועיל דיבורו, שהלוה יוכל לסלקו? הרמב"ן מבאר את דברי רב פפא וז"ל כיון דעיקרה מלוה היא ומצי מחיל ליה מה לי מחילה במקצת מה לי בכולו. והנמוק"י כותב בזה"ל ומ"ד לא צריך למיקנא מיניה סבר מידי דהוי בתחלה שיכול למחול כל החוב שביד חבירו בלא קנין, וכ' ע"ז בספר אילת השחר ואינו מובן שהרי כבר קנה את השדה, ובאתרא דלא מסלקי אפילו אם נותן לו את כל החוב לא פקע זכותו וקנינו של המלוה מהמשכנתא, וממילא גם מחילה לא שייך? וכ' שהיה אפשר לומר שבאתרא דלא מסלקי, הכונה שאפילו שתמיד הלוה יכול לפרוע למלוה בעל כרחו כאן יש רשות למלוה לומר איני רוצה עכשיו להפרע מהחוב, אבל אם יופקע החוב פוקע גם כוחו של המלוה בקרקע, כי כל כחו בקרקע הוא מחמת שיש עדיין חוב, ולכן שייך מחילה על המשכנתא. אלא שמהריטב"א משמע לא כך לעיל בד"ה ואי אגבהינהו בסיסני, כ' הריטב"א, ושמעינן דאע"ג דבחוב דעלמא אם זרק הלוה חובו למלוה בידו נפטר מחובו, אם עשה כן במשכונא באתרא דלא מסלקי לא הפסיד המלוה פירותיו עד זמנו דאל"כ הויא להו כולהו אתרא דמסלקי שיזרוק לו חובו בע"כ. (הב"י מביאו בסי' קע"ב בבדק הבית) מדלא כתב שבאתרא דלא מסלקי לא נפטר מחובו, אלא שהמלוה לא מפסיד את הפירות, משמע שבאמת נפרע החוב, ואם יארע אונס והכסף יאבד הלוה פטור מלשלם, אלא שזה לא מועיל שעי"ז יסתלק מאכילת הפירות עכ"ד. ואם נדחוק בלשון הריטב"א שזה לאו דוקא. יתיישב היטב מש"כ הריטב"א כאן בביאור המחלוקת אם צריך קנין. ובעיקר הדבר אם באתרא דלא מסלקי כשפוקע החוב נפקע ממילא המשכנתא, יש לדון עפי"ד הרמב"ן בתשובה שמביא הר"ן בכתובות (על דף פא:, דף מ. בדפי הרי"ף) שאתרא דלא מסלקי סוברים שקביעות הזמן בהלואה על משכנתא הוא גם לטובת המלוה מאחר והמלוה אוכל פירות. מ' שאם המלוה מסכים לקבל את הפרעון נפקע המשכנתא כמו באתרא דמסלקי. ולכאורא בשו"ע חו"מ סימן ע"ד סעיף ג' מבואר ג"כ כך וצ"ע.

הדין הוא שמעכשיו המלוה **לא אכיל**, כי הלוה כבר עומד לפרוע [1780].

[1780] א. מלשון רש"י "ולא נתנו לו רשות להיות שומט ואוכל" משמע שזה תקנת חכמים, ועי' בחידושים המיוחסים לריטב"א (עם הגהות כור לזהב) מש"כ ורבינו פירש וכו', אבל בספר אילת השחר כתוב לא כך, הוא מביא את הריטב"א שכותב שדין אתרא דמסלקי אינו אלא בעיר ישנה שהתנו כן בני העיר במעמד אנשי העיר, ומפרש שכך התנו בני העיר שאם הלוה עומד לפרוע המלוה מפסיק לאכול פירות, ומקשה מה נחלקו רבינא ומר זוטרא הרי על כרחך מדובר שלא התנו את זה בפירוש, ואיך שייך מחלוקת על כל בני עיירות שונות מה התכונו בתקנתם? ב. הב"י בסימן קע"ב דף יח: מביא תלמידי הרשב"א, שלדעת רש"י אפילו במשכנתא שאין בה איסור ריבית כגון: למ"ד שמתיר בנכייתא באתרא דמסלקי, אם אמר הלוה איזיל ואייתי זוזי, לא אכיל. (והב"ח חולק עיי"ש) וכן דעת הרמב"ן ומעמיד את הגמרא במשכנתא המותרת, אבל הרשב"א חולק וסובר שבמשכנתא שאין בה איסור ריבית אפילו שהלוה אמר איזיל ואייתי זוזי הוא לא יכול לסלק את המלוה עד שפורע לו. ומקשה אם מדובר באופן שזה אבק ריבית איך כתוב רבינא אמר אכיל, הרי אסור למלוה לאכול משום ריבית? לכן מפרש את הגמרא שמדובר באתרא דמסלקי ובנכייתא, ובזה אין איסור ריבית לרבינא כמוש"כ לקמן רבינא אכיל בנכייתא, אלא שלא כתב לו ואכול בנכייתא כל זמן שתמשך משכונא זו בידך, ועבר הזמן שקבעו לפרעון והמלוה ממשיך לאכול בנכייתא כמו שהיה אוכל תחילה, וזה מותר כי אפילו שעבר הזמן לא פקע הקנין שיש למלוה במשכנתא כי זה כעין מכר לאכול בנכייתא עד שיפדנה הלוה או ימחה בו שיפסיק לאכול. ולכן כשהלוה אומר למלוה הרי מעותיך מזומנים א צלי אלך ואביא לך, לא אכיל. כי ודאי כונת הלוה למחות בידו שיפסיק לאכול, ויכול למחות אפילו שעדיין לא פורע ממש כי עבר הזמן שקבעו, וכשאומר לו אטרח ואביא לך סובר רבינא שזה לא מחאה ברורה ולכן יכול להמשיך לאכול בנכייתא, ומר זוטרא סובר שזה כמחאה, ולכן מפסיק לאכול. מובא בנמוק"י, וכן כתב בעל התרומות (שער מו ח"ג סוף סימן כ') בשם הראב"ד (עיין לקמן באות ו' אם המחאה צ"ל בפני ב"ד). הב"י בדף טז: ד"ה כתוב בנמוק"י, כותב שהרשב"א כאן הולך לשיטתו לעיל (הובא בהערה 9) שמשכנתא באתרא דלא מסלקי, אפילו כשהגיע זמן הפרעון, יש לזה דין של אתרא דלא מסלקי, כי כל משכנתא אע"פ שעבר זמנה לא פקע קנין משכנתא שיש לו בה, והרא"ש לעיל שסובר שכשהגיע הזמן פקע קנינו, לכ' גם כאן יסבור שכשהגיע הזמן אסור למלוה להמשיך לאכול בנכייתא אא"כ כתב לו בשטר המשכנתא שיאכל פירותיה אף לאחר הזמן. (ואם סובר כרש"י בדף סד: שכל מקום שאוכל פירות על הספק אין איסור ריבית, גם כאן מותר, ולעיל בסימן ט"ז מביא בזה ב' שיטות). ג. הרי"ף משמיט את הסוגיא, מבאר הרמב"ן כי הסוגיא מדברת למ"ד שמתיר באתרא דמסלקי לאכול בנכייתא, והרי"ף פוסק כמ"ד שאוסר. לומד מזה הרמב"ן שבאתרא דמסלקי אם עבר ומשכן, ולאחר זמן הלוה בא לב"ד ואומר איני רוצה שהוא ימשיך לאכול פירות שדי בריבית וכשיהיה לי כסף אפרע לו, מסלקים את המלוה מהפירות (הטעם עיין באות ו'), שאל"כ היה לרי"ף להביא את הסוגיא כי יש בזה נ"מ לדינא כשעבר ומשכן, אבל אם מסלקים את המלוה אין נ"מ לדינא במה שכתוב בסוגיא כי אם הלוה אומר לו תפסיק לאכול פירות, אפילו שאין לו מעות לפרוע מסלקים את המלוה. (לכ' לפי פירוש הרשב"א שהמחלוקת בין רבינא למר זוטרא היא אם כשאומר אטרח ואייתי זוזי זה מחאה, היה לרי"ף להביא את הסוגיא, ויש לדון בזה. והרשב"א לעיל רצה לפרש כך שמדובר שעבר ומשכן, והמחלוקת אם זה מחאה, ודו"ק). ד. הרמב"ן מסתפק כשהלוה אמר למלוה אין רצוני שתמשיך לאכול פירותי בריבית, והמלוה המשיך לאכול אם חייב לשלם את דמי הפירות כדין גזלן או לא. ולפי מה שפירש את השמטת הרי"ף מוכח שאם אכל צריך לשלם שאל"כ עדיין יש נ"מ לדינא במה שכתוב בסוגיא לענין אם צריך לשלם כשאכל. וכך נקטו בפשיטות הרשב"א, והריטב"א (לעיל בע"א ד"ה אכל טפי). ה. כתב הרמב"ן כשהלוה אומר אין רצוני שתמשיך לאכול פירותי בריבית, ומסלקים את המלוה, מסדרין לו ב"ד ומוציאין מן הלוה למלוה חובו כדין כל בעל חוב. פירוש שב"ד גובים מיד את החוב מהלוה. והטעם כתוב בריטב"א (לעיל בע"א ד"ה אכל טפי, ומובא בבדק הבית כאן) וז"ל וכופין אותו לפרוע מיד שלא קבע זמן אלא על דעת שיאכל פירות. ו. הש"ך בסימן קע"ב ס"ק ט"ו כותב בשם תלמידי הרשב"א, שנחלקו הראשונים א הלוה צריך למחות במלוה שלא יאכל עוד פירותיו בריבית, דוקא בב"ד, ורק בזה מסלקים את המלוה מהפירו, או אפילו שלא בב"ד. אבל החוות דעת בס"ק ו' חולק וסובר שבמקום שאסור למלוה לאכול פירות לא מסתבר כלל שצריך ב"ד, כי ריבית אינו אלא כשנותן מדעת וכאן שמוחה אפילו שלא בב"ד אין זה ריבית אלא גזל, ותלמידי הרשב"א מדברים באופן שהרשב"א מפרש את סוגייתינו, שהלוה לא כתב לו ואכול בנכייתא כל זמן שתמשך משכונא זו בידך, ועבר הזמן שקבעו לפרעון, ומותר למלוה להמשיך לאכול בנכייתא כל זמן שהלוה לא מוחה בו. ז. עוד כותב הרמב"ן שבאתרא דלא מסלקי אפילו שהלוה מוחה שלא יאכל עוד ריבית, א"א לסלק את המלוה לגמרי מאכילת פירות. והש"ך בסימן קעב ס"ק י"ז כ' שדעת הראב"ד והרשב"א שבזה קודם זמן הסילוק הלוה לא יכול למחות, וגם אם מוחה המלוה ממשיך לאכול פירות כמו לפני המחאה. החוות דעת בס"ק ז' תמה על הש"ך שלא מצא את

ואם אין ללוה מעות מזומנים במקום אחר, אלא הוא אומר למלוה: **איזיל ואטרח, ואייתי זוזי** ואפרע לך, ומעכשיו אל תאכל עוד פירות.

נחלקו אמוראים אם גם בזה המלוה מפסיק עכשיו לאכול פירות:

רבינא אמר, אכיל.

ומר זוטרא בריה דרב מאי אמר, לא אכיל.

והלכתא, לא אכיל [1781].

רב כהנא ורב פפא ורב אשי, לא אכלי פירות המשכנתא, אפילו **בנכייתא. רבינא אכיל בנכייתא** [1782].

אמר מר זוטרא: מאי טעמא דמאן דאכיל בנכייתא? הרי המלוה מנכה פחות משווי הפירות בשוק, והלוה מסכים בכלל שהלוהו ממילא זה מחזי כריבית?

זה בדברי הראב"ד והרשב"א. לכאורא בחידושי הרשב"א מפושר להיפך ממש"כ הש"ך בשמו שהרי הרשב"א סבר להעמיד את הסוגיא באתרא דלא מסלקי ובלא נכייאת, וזה אבק ריבית, ואם אמר הלוה איני רוצה שתאכל פירותי בריבית לכו"ע לא אוכל ואם אוכל זה גזל. מבואר שהרשב"א מחמיר יותר מהרמב"ן וסובר שמסלקים את המלוה לגמרי מאכילת פירות. והש"ך והחוו"ד ראו את דברי הרשב"א בנמוק"י ושם חסר קטע.

[1781] יל"ע כשהלוה אומר איזיל ואייתי זוזי או איזיל ואטרח ואייתי זוזי, והוא לא פורע, כמה זמן הוא יכול לדחות את המלוה, שהוא עומד לפרוע? הריטב"א כותב ומ"מ אינו ממתין לו מלאכול אלא עד כדי שלא יפסידו שם הפירות. המאירי כותב בזה"ל כל שאמר הלוה הריני מביא לך מעות, או אפילו אמר הריני מחזר אחר המעות והריני מביאם לך היום נסתלק מן הפירות, ומ"מ אם לא נתנם והוא כמשחק בו תמיד אין זה כלום וחוזר ואוכל עד שיפרע.

[1782] יש כמה שיטות בראשונים במה מדובר כאן א. שיטת הרי"ף והרמב"ן שמדובר כאן בכל משכנתא בנכייתא, ור"כ ור"פ ור"א סוברים שאסור לאכול בנכייתא, כמוש"כ בגמרא אח"כ ומאן דאסר אמר לך וכו', והרמב"ן מוסיף שמזה שכתוב סתמא לא אכלי בנכייתא ולא כתוב שזה רק באתרא דמסלקי, משמע שאפילו באתרא דלא מסלקי הם אוסרים. ורבינא מתיר לכתחילה אפילו באתרא דמסלקי, וחולק על רבא בתחילת העמוד שאומר וצורבא מדרבנן אפילו בנכייתא לא ניכול. ב. תוס' מביאים את דברי ר"ת שחולק על הרמב"ן בפרט אחד, וסובר שרבינא לא חולק על רבא, וגם סובר שצורבא מדרבנן לא יאכל בנכייתא, ומה שהוא אכל זה כי לא היה רוצה ליטול השם ולעשות עצמו צורבא מרבנן. ג. הרשב"א מביא את שיטת הראב"ד, וכן הרא"ש את שיטת תוס'. שר"כ ור"פ ור"א לא אוסרים לאכול בנכייתא אלא החמירו על עצמן כדין צורבא מדרבנן, ומדייקים כן מלשון הגמרא שכתוב לא אכלי ולא כתוב אסרי, וכתב הרשב"א שלשיטה זו מש"כ בגמרא ומאן דאסר וכו' לא הכונה אסר לכו"ע, אלא לעצמם ולכל צורבא מרבנן כמותם. ועוד כתב שיש ספרים של"ג מאן דאסר אלא ומאן דלא אכיל, וכ"ה גירסת הרא"ש. הרשב"א מעיר על שיטה זו למה הגמרא לא מזכירה את רבא יחד עם האמוראים שאוסרים לצורבא מרבנן לאכול בנכייתא? לכאורא לשיטה זו שכל המחלוקת היא אם מותר לצורבא מרבנן איך רבינא מוכיח את שיטתו שמותר לצורבא מרבנן, משדה אחוזה? מבאר הרא"ש שכיון שהתורה התירה בשדה אחוזה, א"צ להחמיר אפילו לצורבא מרבנן. ד. הרשב"א כאן, ולעיל בדף סב. מביא את שיטת הראב"ד שרבינא אכיל בנכייתא רק באתרא דלא מסלקי אבל באתרא דמסלקי מודה שאסור, ומקשה עליו הרי רבינא לומד את ההיתר משדה אחוזה ומשם אפשר ללמוד גם על אתרא דמסלקי? וכ"כ הרמב"ן בד"ה עבד רבינא. ה. תוס' מביאים י"מ שרבינא אכיל בנכייתא, היינו כקיצותא דלעיל חמש שנין בנכייתא מכאן ואילך שיימנא כולהו פירי. אבל סתם נכייתא אוסר, והולך לשיטתו לעיל שמתיר קיצותא, וצ"ב לפי"ז מה הלימוד משדה אחוזה? מבאר המהרש"א: המחלוקת בין רבינא לאמוראים היא אם מותר בקיצותא לצורבא מרבנן, וזה תלוי באם מותר לשאר בנ"א בנכייתא, כי לעולם צורבא מרבנן צריך להחמיר דרגא אחת יותר משאר בנ"א, ורבינא לומד משדה אחוזה שלשאר בנ"א מותר בנכייתא, וממילא סובר שלצורבא מרבנן מותר בקיצותא.

ומבאר: **מידי דהוה אשדה אחוזה**, בדומה לשדה אחוזה] שיורש אדם מבית אבותיו [, שאם אדם הקדישה, אמרה תורה, כשבא לפדותה מהקדש, מחשבים לו כמה שנים יש עד היובל, ונותן סלע ופונדיון לכל שנה, לבית זרע חומר שעורים.

שדה אחוזה, **לאו**, **אף על גב דקא אכיל** הקדש מהשדה **פירי טובא**, והפירות של כל שנה שוים להקדש הרבה יותר מסלע ופונדיון.

דף סח.

אפילו הכי, **אמר רחמנא**, (תחילת העמוד) **קא פריק לה** שפודה אותה מהקדש, **בארבעה זוזי**. דהיינו סלע, בגלל שהפודה יורד לספק, ספק יהיו בה פירות, ספק לא יהיו בה פירות.

הכא נמי, במשכנתא בנכייתא, **לא שנא**.

וכשיורד המלוה לספק, שאפילו אם השדה תלקה ולא יהיו בה פירות, הוא ינכה לו מהחוב, הרי זה מותר, כי זה לא נראה ריבית. כי מפדיון שדה אחוזה רואים, שכך הוא דרך מקח, שמוזילים הרבה מהשווי בגלל הספק. [1783] ולכן, גם כשמנכה לו הרבה פחות משווי הפירות בשוק, נראה הדבר שמוזיל בגלל הספק, ולא בגלל ההלואה [1784].

ומאן דאסר, **אמר לך**: הסיבה שאני לא לומד משדה אחוזה להתיר, [1785] היא משום **ששדה אחוזה**, **הקדש היא**, **ורחמנא אוקמיה**, התורה היא שהעמידה את הסכום הנמוך

[1783] כן כתב הרמב"ן בד"ה עבד רבינא עובדא, והרש"ש כתב שכן משמע לשון רש"י.

[1784] כתב הרמב"ן בד"ה מכל מקום, משכנתא בנכייתא האמורה בכל מקום היא שמנכה לו בכל שנה ושנה, ולא שמנכה לו פעם אחת, שהרי הנכייתא צריכה להיות כמו בשדה אחוזה ובשדה אחוזה הפודה נותן סלע ופונדיון לכל שנה. הנמוק"י (לח: בדפי הרי"ף, סוף דבור ראשון) כותב בשם ספר הישר שנכייתא מועיל להתיר רק במשכון קרקע ולא במשכון מטלטלין כי זה לא דומה לשדה אחוזה, כי במטלטלין ע"י השימוש במשכון יש פחת גדול והקרן מתכלה ואין דרך להוזיל הרבה, אבל הב"י (דף טז:) מוכיח מהמרדכי לא כך, ובבדק הבית מביא רשב"א שמתיר בזה. הב"י שם מביא הגהות מרדכי שאומר שמכיון שהתיתר בנכייתא נלמד משדה אחוזה, צריך שהניכוי יהיה לכל הפחות כמו בשדה אחוזה, וכל שמנכה לו פחות מכשיעור שדה אחוזה שהוא לזרע חומר שעורים, סלע ופונדיון לשנה, זה כמו בלא נכייתא, והב"י כותב ע"ז ואין נראה כן מדברי הפוסקים שהרי סתמו דבריהם ולא חילקו בכך. תוס' בדף סד: מביאים את שיטת ר"ת שהתיתר של נכייתא זה רק בהלוהו על שדהו, שהשדה משכנתא ביד המלוה וכאילו השדה בידו בתורת מכר, אבל כשהמלוה שוכר מהלוה בפחות אסור אפ' שיורד לספק, לפי"ז התיתר בנכייתא לא נלמד לגמרי משדה אחוזה שהרי כאן צריך עוד דבר כדי להתיר, וצ"ב מה הגמרא שואלת על מאן דאסר למה לא לומד משדה אחוזה להיתר, הרי גם מי שמתיר לא מתיר בריבית בגלל שדרך מקח בכך לחוד? אבל ודאי שגם לשיטת ר"ת אם המלוה לא יורד לספק אסור, כמוש"כ הטור שאפילו לדעת ר"ת אם כותב לו אחריות על שאר נכסיו אסור, שאם יפול הבית או ישרף יפרע משאר נכסיו ונמצא שאין כאן הפסד. וכן קשה לשיטת הרמב"ן בדף סד:? ומכאן סייעתא לשיטת רש"י בדף סד: והרמב"ם שבכל מקום שמנכה ללוה אפילו אם לא יהיה ריוח יש את ההיתר של נכייתא, ומה שכתוב במשנה בדף סד: ולא ישכור ממנו בפחות זה רק בבית, שלא יורד לספק.

[1785] הרשב"א מקשה מה הגמרא שואלת על מאן דאסר למה לא לומד משדה אחוזה, הרי גם הוא סובר שמה"ת זה לא ריבית, ואפילו הכי חכמים אסרו כי זה מיחזי כריבית? ומתרץ דבר שהתורה התירה ואמרה לעשות כן כמו בשדה אחוזה שאמרה שהפודה צריך לתת סלע ופונדיון לשנה, ש"מ שזה דבר מותר לגמרי ואין מה לחשוש בז, וכן כתב הנמוק"י, ועיין ברש"ש.

הזה, **אפדיון**. ובגלל שזה פדיון, מספיק פדיון כל שהוא, ואי אפשר ללמוד מזה שדרך מקח בכך.

ואילו **הכא**, **הלואה היא**, **ומיחזי כריבית**, כיון שאוכל פירות יותר מסכום ההלואה.

אמר רב אשי: **אמרו לי סבי** [הזקנים] **דמתא מחסיא**, **סתם משכנתא**, כלומר, באתרא דמסלקי, ולא פירשו ממתי יוכל לסלק, יש למלוה זכות להחזיק בה, ולאכול פירות, **שתא**, שנה אחת.

למאי נפקא מינה? - **דאי אכיל לה** המלוה **שתא**, **מצי** הלוה **מסלק ליה**.

ואי לא אכל שנה, **לא מצי מסלק ליה**. אפילו אם נהגו לסלק גם בתוך שנה ראשונה. [1786] אבל אם פירשו שיוכל לסלק בתוך שנה ראשונה, יכול לסלקו.

ואמר רב אשי: **אמרו לי סבי דמתא מחסיא**, **מאי** לשון "**משכנתא**"? - **דשכונה גביה**. כלומר, זה שהוא דר בחצר הממושכנת לו, חשובהדבר כ"שכונה" גמורה, שאין לך שכן כמוהו.

למאי נפקא מינה? - **לדינא דבר מצרא**.

"דינא דבר מצרא" הוא כך:

אם ראובן רוצה למכור את שדהו, ולשמעון יש שדה סמוכה אל המצר [הגבול] של שדהו של ראובן, הרי שמעון [ה"מצרן"] קודם לשאר אדם, ויש לו זכות קדימה לקנות את השדה מראובן. אך אם הלוה רוצה למכור את החצר הממושכנת, וסמוך לחצרו יש חצר של אדם אחר, נחשב המלוה כשכן הקרוב ביותר, והוא קודם ל"מצרן", [1787] כי כולה "שכונה" היא בידו, והרי הוא נחשב ל"מצרן" מד' רוחות.

אמר רבא: **לית הלכתא לא כטרשי פפונאי**, **ולא כשטרי מחוזנאי**, **ולא כחכירי נרשאי**. והגמרא מפרשת את דברי רבא.

כטרשי פפונאי, היינו **כטרשי דרב פפא**, שאמר לעיל בדף סה א, טרשא דידי שרי.

[1786] כך מפרש הב"י (דף יז:) את שיטת רש"י, אבל הרשב"א מפרש שמדובר כאן במקום שאין בו מנהג ידוע לשנה ראשונה, אבל אם היה שם מנהג לסלק תוך שנה, מסלקין. וכן דעת הנמוק"י. והרשב"א לשיטתו, לא יכול לפרש כרש"י, כי הוא סובר לעיל (מובא בדף סז: הערה 9) שבמקום שיש זמן שלא מסלקי, אפילו כשעובר הזמן נשאר לזה הדין של אתרא דלא מסלקי, ואם היה מפרש כרש"י היה הדין שלכל אתרא דמסלקי יש דין של אתרא דלא מסלקי. ורש"י יסבור כהרמב"ן והרא"ש לעיל שחולקים על הרשב"א. ולריטב"א יש שיטה אחרת, שמדובר כאן באתרא דלא מסלקי ובזה אם משכן לו קרקע סתם אינו יכול לסלקו תוך שנה, אבל באתרא דמסלקי לעולם מסלקו כמנהגם. הב"י שם כותב שדעת הרמב"ם כהרשב"א, וכן כתב בכס"מ, אבל הלח"מ סובר שדעת הרמב"ם כה ריטב"א.

[1787] וכתב הרא"ש בסימן ל"ו שאם קנה אחד מן המצרנים בעל המשכונא מסלקו, וכן שיטת הריטב"א, אבל הריטב"א מדייק מלשון רש"י שחולק ע"ז, כי כותב אין שכן טוב ממנו לקנותה משמע שאם קדם מצרן וקנה א"א לסלקו, אמנם ברא"ש כתוב שרש"י לא חולק.

שטרי מחוזנאי [של בני עיר מחוזא], היו כותבים אותם, באופן **דזקפי ליה לרווחא אקרנא**, **וכתבי ליה בשטרא**.

כלומר, כשהיו נותנים סחורה לתגר על מנת שימכרנה למחצית שכר [היינו שחצי הריוח יהיה שלו, וחצי לבעל הסחורה, וזה נקרא בלשון חכמים "עיסקא", ונתנו לו שכר כפועל בטל, כמו שמבואר במשנה הבאה] הם לא היו כותבים בשטר העיסקא את שווי הקרן שהתגר קיבל ואת הסכם העיסקא, אלא העריכו כמה ריוח צריך להיות, וכתבו בשטר העיסקא את סך הקרן וחצי הריוח כסכום אחד. כגון: אם הקרן הוא מאה, וחצי הריוח הוא עשר, כתבו בשטר: פלוני חייב לפלוני מאה ועשר בשביל העיסקא [1788], ואין הלכה כמותם, ואסור לעשות כן.

והטעם שאסור לעשות כן, כי **מי יימר דהוה רווחא**, ואם לא יהיה ריוח נמצא שנוטל ממנו את העשר הנוספים על הקרן, בשביל שהלוהו, וזה ריבית.

אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי: **אבא**, אמימר, **עביד הכי**, כתב בשטר העיסקא את ערך הקרן וחצי הריוח, **וכי אתו לקמיה** התגרים, ואומרים לו לא היה ריוח, **מהימן להו** [1789].

אמר ליה: **תינח היכא דאיתיה לדידיה** בשעת פרעון, שהוא יאמין לתגרים ואין חשש איסור.

אבל מה יקרה **אי שכיב**, אם ימות, **ונפל שטרא קמי יתמי**, **מאי**!? הרי היתומים שלו שיירשו את שטר העיסקא, יגבו מהתגרים את כל הכתוב בשטר, ואסור לאביך לעשות כן, כי שמא ימות, ובניו יבואו לידי איסור [1790].

[1788] הטעם שעשו כן, עיין בהערה 7. מש"כ שזקפי לרווחא אקרנא וכתבי ליה בשטרא, זה דבר אחד, כן נראה מדברי רש"י, אבל בביאור הגר"א לשו"ע כתוב שהרמב"ם והטור מפרשים שזה שני דברים עיי"ש.

[1789] והטעם שזקף את הריוח עם הקרן, כתב הראב"ד (מובא בשטמ"ק) שזה נועד להטיל מורא על המקבל שיפחד לומר שלא היה ריוח. והיה סובל ההפסד ומשלם כל הכתוב בשטר. ומה שרב אשי אמר לו שאפילו הכי אסור שמא ימות ויגבו היורשים את הכל שלא כדין אין כונתו שיעברו על אסירו ריבית אלא על איסור גזל שהרי התגרים לא חייבים לשלם את הריוח וגובים מהם בטעות, וכן מפורש בנמוקי יוסף ובמאירי שכתבו ושמא לא הוי ביה רווחא והוי גזל, אבל בני מחוזא שלא האמינו לתגרים, כשזקפו רווחא אקרנא זה כמו שהתנו שבכל אופן ישלמו חצי ריוח, ואם לא יהיה ריוח זה ריבית. (אולי עשו כן כי היו בטוחים שיהיה ריוח, וחששו שהתגרים ישקרו שלא היה ריוח) וכן נראה מדברי הרמב"ם והטור שכתבו ונמצאו באין לידי ריבית, ובמאירי זה מדוקדק מאד שכשמביא את מה שעשו בני מחוזא כותב הרי זה אסור שמא לא ירויח כלום ונמצא ריבית, ואח"כ כותב ואם הוא מאמין בו על הכל מותר אלא שאין לעשות כן הואיל והשטר כתוב כולו קרן שמא ימות ונמצא מאכיל את גוזליו גזילות. אמנם מדברי הב"י והב"ח נראה שמש"כ הרמב"ם והטור ונמצאו באין לידי ריבית היינו שמא ימות ויפול לפני היורש ויגבה בו את הריבית. וצ"ב אם הם מדברים כשהתנו שאם לא יהיה ריוח התגר לא ישלם, א"כ אם הנותן ימות והיורשים יגבו את הכל זה גזל ולא ריבית?

[1790] הב"י בסימן קע"ז (דף ל:) כותב בשם רבינו ירוחם שאם כתב בפירוש בשטר, שאם התגר יגיד שלא היה ריוח מאמין אותו, מותר. וכתב הב"י ופשוט הוא. הריטב"א כותב שאם מניחים את השטר ביד שליש מותר, כי אין חשש שהנותן יגבה שלא כדין, בס' אילת השחר מוכיח מזה שהחשש כאן הוא משום גזל ולא משום ריבית כדברי

הוי כ"שגגה שיוצא מלפני השליט", **ונח נפשיה**, הסתלקה נפשו, **דאמימר**.
ומה שרבא אמר "ולא כ**חכירי נרשאי**" [חכירות הוא: המקבל שדה מחבירו בעשרה כורין חטין לשנה, בין שהשדה תעשה הרבה בין תעשה מעט, "נרשאי" היינו עניים, שהיו מחכירים שדות לעניים].
היינו **דכתבי הכי** בשטר החכירות: **משכן ליה פלניא ארעיה לפלניא**, **והדר חכרה מיניה**. כלומר: שהיו מלוים מעות לעניים, ולוקחים את שדות העניים בתורת משכון, וחוזרים ומחכירים להם בכך וכך כורין לשנה.
והטעם שזה אסור, כי **אימת קנאה** אימתי אכן אירע שקנאה המלוה מהם בתורת משכון, עד שיכול לומר **דאקנייה נהליה** לבעלים בתורת חכירות? ומכיון שאין כאן חכירות, נמצא שהפירות שהיה הלוה נותן למלוה בכל שנה הם ריבית[1791].
והאידנא, **דקא כתבי הכי**: **קנינא מיניה** את השדה בתורת משכון, **ושהינא כמה עידנין**[1792] [שנים] ביד המלוה, ועבד בשדה, ואכל פירותיה בנכייתא, **והדר חכרה** הלוה שהוא הבעלים, ממנו, **שפיר דמי**, וגם בזה היה ראוי לאסור מדרבנן, והקילו **כדי שלא תנעול דלת בפני לווין**.
ולאו מילתא היא! שאפילו אם השדה שהתה ביד המלוה שלש שנים בתורת משכון, אסור לו אח"כ להחכירה ללוה.[1793] [1794]

הנמוק"י והמאירי, כי אם יש לחוש לריבית מה מועיל שהשטר ביד שליש הרי השליש מצד עצמו אינו נאמן אלא מחמת שהלוה מסכים ומאמין לו, ואם השליש לא יאמין לתגר ויתן לנותן לגבות השטר, אם באמת לא היה ריוח גובין ממנו יותר ממה שמגיע, ומה שהתגר מסכים שבכה"ג יגבו ממנו לא מציל מאיסור ריבית.

[1791] הרשב"א והתורא"ש מבארים שאין כונת הגמרא "אימת קנאה" ממש, שהרי קרקע נקנית בכסף ובשטר, וכיון שמשכנה לו והלוה קיבל כסף מהמלוה וכתב לו את השטר, קנאה המלוה, או שהמלוה החזיק בשדה וקנאה, אלא כונת הגמרא כנגד הרואים, שמכיון שהמלוה לא קונה את השדה לגמרי אלא בתורת משכנתא, ושם הלוה נקרא על הקרקע, הרואה אומר "אימת קנאה" זה שיקנה אותה לבעלים בתורת חכירות, ואין זה אלא נוטל שכר מעותיו. ולכן הגמרא אומרת אח"כ שעכשיו שכותבים בשטר המשכנתא ושהינא כמה עידנין שפיר דמי, כי עי"ז ניכר לרואים שהמלוה קנאה לפירותיה וחזר והחכיר לבעלים. וכתב התורא"ש שגם רש"י מפרש כך ומש"כ נמצא נוטל ריבית קצוצה לאו דוקא הוא, אלא נראה כהערמת ריבית, ופשיטא שמותר לו להחכירה לאחר אבל ללוה אסור שנראה כריבית. אמנם הרשב"א והריטב"א אומרים שמש"כ רש"י בד"ה ולא מילתא היא, שאפילו שהייה נמי אסור דריבית גמורה היא, כונותו שזה ריבית קצוצה, ולפי"ז ודאי גם כאן כונת רש"י שזה ריבית קצוצה ממש, ואפילו הכי יכול לפרש את הגמרא כהרשב"א ותורא"ש. מה שכותב הרשב"א בחידושיו שכונת הגמרא שזה אסור מדרבנן בגלל הרואים, בתשובותיו (ח"ד סי' רלב, מובא בב"י דף יז:) הוא לא מפרש כך וז"ל מדאמרינן גבי חכירי נרשאי אימת קנייה דמקנייה ניהליה, משמע דכל כי הא הוי ליה כקוצץ דמים מחמת מעו תיו ורבית קצוצה היא, ומבואר שדם שאפילו אם המלוה קנאה בכסף ובשטר זה ריבית קצוצה. (ועיין לקמן בהערה 13).

[1792] רש"י בד"ה שפיר דמי כותב דהיינו שלש שנים, בספר אילת השחר מבאר שיעור זה, וז"ל כיון דבשיעור כזה הוי חזקה, הרי דכבר ידוע שהמלוה עבד בזה, וכשמחכיר הוי בעיני האנשים כמחכיר שדה שלו.

[1793] רש"י כותב שכונת הגמרא שאפילו אם המשכנתא שהתה ביד המלוה לפני שחזר והחכירה לבעלים, זה ריבית גמורה וכונתו שזה ריבית קצוצה, ולכן מוסיף שאין כאן ספק כעושה ואוכל שפעמים שמוציא הוצאות ואינו נוטל ריוח, אלא כאן הריוח ודאי, והולך לשיטתו בדף סב: שבמקום שהריבית לא ודאית כי יתכן שהשדה לא תעשה פירות, זה לא ריבית קצוצה. כך כתבו הרשב"א והריטב"א בשיטת רש"י. אבל התורא"ש (עיין הערה 9)

מבוא לדין "עיסקא": [1795]

תקנו חכמים, שאדם המקבל כסף מחבירו לצורך עיסקא, והיינו שמקבל את הכסף כדי לעשות בו עסק, וברווחים יתחלקו הוא ונותן הכסף, יכול הוא לעשות זאת בלא שיהיה בדבר חשש ריבית, אם תיעשה העיסקא בדרך שקבעו חכמים, שכל העיסקא תהיה בנויה על היסוד "מחצה מלוה, ומחצה פקדון", וכפי שיבואר.

התקנה היתה, שיקבל מקבל העיסקא את הכסף מאת נותן העיסקא, באופן שיהיה המקבל אחראי על מחצית הכסף כאילו היתה מלוה בידו, שבכל ענין שהוא, חייב

לכאורא מפרש גם כאן שלשון רש"י לאו דווקא, וכונתו שזה נראה כהערמת ריבית, ולפי"ז צ"ב למה רש"י צריך לפרש שאין כאן ספק? וכן קשה לפי פירושו על רש"י בד"ה אימת קנייה? הרשב"א כותב על דברי רש"י והוא מן התימה? וכונתו לתמוה איך יתכן שזה ריבית קצוצה, הרי המלוה קנה את השדה בתורת משכון, וכשחוזר ומחכיר ללוה זה עיסקה חדשה, כמו שמחכיר לאחר? ומיישב שרש"י סובר שכשחוזרים הבעלים וחוכרים ממנו, מתברר שלכתחילה על דעת כן עשו, וכאילו התנו כן שיחזור ויחכיר לו, ולכן זה ריבית קצוצה. ואפשר להסתפק בכוונעת הרשב"א האם כונתו שלכן מה שהמלוה קנה את השדה בתורת משכון, וירד לתוכה, זה למראיתה עין, והאמת היא שלא היתה כונתם למשכון, או שבאמת הוא קנה בתורת משכון, ואעפ"כ זה ריבית קצוצה כי כל זה נעשה בשביל ההלואה, וכשהלוה נותן משכון למלוה בשביל שיחזור ויחכיר לו והוא יתן לו כל שנה עשרה כורין פירות, זה תוספת בשביל ההלואה, ומכיון שהתנו כן בתחילה זה ריבית קצוצה. הנמוק"י מביא את דברי הרשב"א עם קצת תוספת, וז"ל דכיון דחוזרים הבעלים וחוכרין ממנו אגלאי מלתא דמעיקרא אדעתא דהכי עבדי. וכאילו הוי משום הלאוה והרי זה ריבית קצוצה. מלשון זה משמע קצת כאופן ב'. וכן נראה מדברי הב"י בסימן קע"ב (דף יז:) כשמבאר את מחלוקת הרא"ש והרמ"ה, וכך אפשר לפרש גם את דברי התשובות הרשב"א (ח"ד תש' רל"ב) שמביא הב"י אח"כ. הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה (פ' ה' ה' ט"ו) כותב שזה מהדברים המותרין ואסור לעשותן מפני הערמת ריבית. ומבאר שם שזה יותר קל מאבק ריבית ואם עבר המלוה והחכיר לבעלים, גובה מהם את דמי החכירות. ולזה הסכימו הרמב"ן והרשב"א, והריטב"א מסכים עם השיטה שזה אסור מדרבנן משום אבק ריבית. כתב הריטב"א ומסתבר שאם המלוה החכיר את המשכנתא לאדם אחר, והוא החכיר את זה ללוה, מותר ואפילו שהמלוה לא ירד כלל למשכנתא. וכן כתב הב"י בסימן קס"ד בשם תלמידי הרשב"א. ומוסיף ביאור: שמכיון שחכרה אחר, כבר אין הוכחה שעל דעת כן הלוהו. וכותב הב"י שזה יתכן רק לשיטות שבחזר המלוה והחכירה ללוה זה לא ריבית קצוצה. אבל לשיטת רש"י שזה ריבית קצוצה, גם כשהחכירה לאחר זה לא יוצא מידי אבק ריבית.

[1794]רש"י בד"ה שהינא כמה עידנין כותב שמדובר כאן במשכנתא בנכייתא, וכן כתב הרשב"א בחידושיו. (בפסק הלכה, ד"ה ומ"מ מסתברא), ומוכיח מכאן שמשכנתא בנכייתא מותרת, שהרי כתוב שאסור לקחת משכנתא ולחזור ולהחכירה לבעלים, משמע שכשמחכיר לאדם אחר מותר. ורש"י הולך לשיטתו בדף סד: שמשכנתא בנכייתא בשדה מותרת. מוסיף הרשב"א: שאין לומר שמדובר כאן במשכנתא דסורא, כי בזה המשכנתא היא מכירה גמורה לפירות, ואפילו אם חוזר ומחכיר לבעלים מותר. כי זה לא נראה כלל כריבית. וכך סובר המפרש על הרי"ף שכותב על דברי הרי"ף "ולאו מילתא היא. פירוש: אלא הלכתא כדכתבינן שרק משכנתא דסורא מותרת. אבל הרמב"ן לעיל (סוף ע"א ד"ה וחכירי) כותב שמדובר כאן במשכנתא דסורא, שמשכנו עד יום פלוני וביום זה השדה יוצאת מהמלוה בלי כסף. והולך לשיטתו שכל משכנתא אסורה חוץ ממשכנתא דסורא. הדרכי משה (בסימן קס"ד א') מביא תש' הריב"ש (תשובה ש"ה ד"ה ולא עוד) שמביא מחלוקת אם גם במשכנתא דסורא אסור להשכיר ללוה עצמו, ומוסיף והיינו כשלא התנה מתחילה כך אבל אם התנה מתחילה שיחזור וישכיר לו, לכו"ע אסור. וכן מפורש בתש' הרשב"א שמביא הב"י בסימן קעב (דף יז: ד"ה כתוב) אמנם שם הרשב"א סותר את מה שכותב כאן בחידושים, שכותב שחכירי נרשאי מדובר דוקא במשכנתא דסורא, אבל במשכנתא בנכייתא זה לא רק אבק ריבית אלא ריבית קצוצה, (ועיין בהערה 12).

[1795]המקור לדין עיסקא הוא בגמרא לקמן [קד ב].

המקבל להחזיר את מחצית הכסף למלוה, ואין לו כל טענת פטור של אונס או הוזלת המקח וכדומה.
ואילו המחצית השניה של הכסף, תהיה בידו בתורת פקדון, כך שאם ייפסד העסק מחמת אונס, או שתוזל הסחורה, הוא לא ישא באחריות על מחצה זאת, אלא יהיה ההפסד כולו על חשבון נותן הכסף.
לפי תקנה זו, כיון שחצי מהקרן ניתנת למתעסק בתורת הלואה, שהרי הוא חייב באונסין של חצי הכסף שקיבל. לכן הרווחים שיבואו מהחצי הזה, אכן מגיעים לו, כמו כל רווחי כספו, ואין בזה ריבית.
ואילו חצי הקרן השניה, כיון שהיא ניתנת בידו בתורת פקדון, הרווחים של חצי הפקדון מגיעים לנותן, שהרי הם רווחים מכספו.
מקבל העיסקא צריך לקבל שכר על טרחתו עבור העיסוק במחצית הפקדון, כי אם הוא יתעסק בחלק הפקדון ללא שכר, נמצא שהוא טורח בו בגלל ההלואה שקיבל, ויש כאן ריבית.
לכן, יש לנותן העיסקא לשלם שכר למתעסק בה, על טרחתו בחלק הפקדון [שהוא כאמור, של נותן העיסקא].
שכר זה ניתן לשלמו בשני אופנים:
האחד, לשלם לו שכר על עבודתו בכל יום, כפועל.
והשני, לשלם לו שכר כללי על כל ימי השותפות, על ידי שיתן למתעסק יותר מחצי הרווחים.
או שהנותן יקבל על עצמו יותר מחצי האחריות. והמתעסק ישא באחריות בפחות מחצי, כי הפחתת היקף האחריות גם היא נחשבת לשכר.
כמו כן, יש אופנים בהם מספיק ליתן שכר מועט, כמו דינר אחד בלבד, עבור כל הטירחא בעיסקא.
לפי הרמב"ם, ניתן לעשות זאת אם קצץ כך בשכרו מראש, לפני תחילת העסק.
ולפי הרי"ף, שכר של דינר אחד מספיק, דווקא ביש לו למתעסק בהמות אחרות, שבלאו הכי מתעסק בהם, ואין לו תוספת טרחה בשמירת בהמות נוספות.
העיסוק במחצית הפקדון מבלי לקבל שכר, בפשטות הוא אינו איסור מן התורה, וכמו שכתבו התוס' להדיא לקמן ע ב ד"ה אין, שהאיסור לתת פירות לחנוני כדי שיעסוק בהן למחצית שכר ומבלי שיקבל שכר על טרחתו, הוא רק מחמת ריבית דרבנן.
ואף על פי שהמעות נמצאות אצל המתעסק בתורת מלוה, וכשמוסיף לו המתעסק את הטרחה בחינם עבורו, יש לדון מדוע אין זו ריבית מדאורייא, יש בזה כמה טעמים.

א. לפי דברי רבא לקמן [קד ב] שאין למתעסק רשות להוציא את המעות להוצאותיו אלא לעיסקא, אם כן, אין זה מלוה גמורה אצלו. שכל מלוה להוצאה ניתנה לכל צרכי הלווה, וזה שלא קיבל המעות לכל צרכיו אין לזה שם מלוה גמורה.
ב. אם דנים את כל כסף העיסקא כנתינה אחת, הרי לא קיבל המתעסק על עצמו אחריות אלא על חצי, ומלוה גמורה אינה אלא במי שקיבל על עצמו את כל האחריות.
ג. אף אם דנים את חצי המעות שאצלו כמלוה גמורה, מכל מקום, התוספת שמוסיף לו על ההלואה בטרחתו, אינה ריבית גמורה מן התורה, כיון שהמתעסק טורח גם עבור עצמו בחצי המלוה, ואין הטרחא הנוספת שטורח בחלק הפקדון נחשבת נתינה גמורה שתחשב ריבית.
היתר עיסקא הנהוג כיום, נובע מדין עיסקא הנ"ל, כי כאשר אדם מפקיד כספו בבנק [שיש לו היתר עיסקא], ומקבל ריבית, או לווה מהבנק ומשלם ריבית, הכסף המופקד על ידו נעשה חלקו פקדון באחריות המפקיד, והרווחים של חלק זה מגיעים למפקיד, וחציו נעשה מלוה באחריות הבנק, והרווחים מחצי זה מגיעים לבנק.
תשלום הריבית הוא רווחי הפקדון. אלא שהבנק או הלווה, אינם נאמנים על חלק הפקדון לטעון שנאנס אלא רק באופנים מסויימים, ולכן במציאות, הלווה נשאר נושא באחריות.

מתניתין:

אין מושיבין חנוני, לא יאמר אדם שיש לו כסף להשקיע בעסק, לחנוני [שהוא אדם המוכר בחנות פירות מועטים לכל אדם, במחיר שהוא גבוה ממחיר השוק, שבו נמכרות כמויות גדולות במחיר זול]: קח לך כמות גדולה של פירות הנמכרים בשוק בזול, ותמכרם בחנות במחיר גבוה, **למחצית שכר**, שנתחלק ברווחים של העיסקא, חצי לי, כיון שאני נותן לך את המעות להתעסק, וחצי לך, על שאתה עוסק במעות כחנוני, ולא אתן לך שכר על עבודתך.
כיון שסתם אדם הנותן לחבירו מעות כדי להתעסק בהן על מנת לחלוק ברווח, נותן אותן על דעת שמקבל העיסקא יהיה אחראי על חצי הקרן, הן לגבי אונסים, והן לגבי הוזלת מחירו.
ולכן, חצי הקרן, שממנו מרויח החנוני את חלקו ברווחי העיסקא, כיון שהוא חייב באחריותו, הרי הוא אלו כמלוה. ואילו החלק השני בקרן, שממנו מרויח נותן העיסקא, הוא אצלו בתורת פקדון. ולכן, אסור למתעסק לטרוח בחלק הפקדון חנם, כדי שלא תהיה הטרחה שלו בחלק הפקדון, כשכר על חלק ההלואה שקיבל.

ולא יתן מעות ליקח בהן פירות. הוא הדין, שאסור ליתן לאדם מעות, שיטרח בעצמו לקנות פירות בשוק בזול, וימכרם בחנות ביוקר, **למחצית שכר**, כדי לחלוק ברווחים.
אלא אם כן בעל הבית **נותן לו**, למתעסק, את תשלום **שכרו**, על התעסקותו בחלק של הנותן, **כפועל**.
ויבואר בגמרא כאיזה פועל מדובר.
וכיון שמשלם לו את שכר פעולתו בחלק הפקדון, מעתה יש להתיר עיסקא זו, שהרי אינו עובד בחלק הפקדון בשכר ההלואה שקיבל.
וכן **אין מושיבין תרנגולין למחצה**. אסור לו לאדם לעשות עיסקא באופן שהוא נותן לאדם אחר ביצים, כדי שהלה יושיב עליה תרנגולת ויגדל אפרוחים מהביצים, ויחלקו ברווח.
והעיסקא נעשית באופן ששמים את ערך הביצים, ומתחייב מקבל העיסקא באחריות על מחצית הערך של הביצים, הן באונס והן בהוזלה, והרווח שיש בהפרש בין מחיר ביצים למחיר אפרוחים יתחלק ביניהם. [1796]
ואין שמין עגלין וסייחין למחצה. אין לשום כמה שוים עגלים עכשיו, ומקבל המתעסק על עצמו חצי אחריות. וכשירויחו יחלקו ביניהם [1797].
אלא אם כן נותן לו שכר עמלו, מה שטורח להוציאה ולהכניסה. **ומזונו** שמאכיל אותם [1798].
אבל מקבלין עגלין וסייחין למחצה, בעיסקא, מבלי לשום אותם בשעה שמקבל אותם כמה הם שוים, ואין אחריותם על המקבל [1799], אלא רק יחלקו ביניהם ברווחים בשכר שמתעסק בהם. [1800] כי באופן הזה אין כאן מלוה כלל, שהרי המתעסק לא קיבל על עצמו כל אחריות, ואין כאן מקום לאיסור ריבית.

[1796] מבואר בתוס' יו"ט, שהחידוש בתרנגולין הוא, שאפילו מזונות מועטים שצריך ליתן לאפרוחים, חייב נותן העיסקא לשלם למתעסק, כדי שלא יהיה בזה איסור ריבית, בכך שמוסיף את הוצאת המזונות על ההלואה.
[1797] בתפארת ישראל כתב, שיש חידוש בבבא דעגלים, שהייתי חושב דווקא בתרנגולין יש לשלם טרחו. שטרחתן מרובה אבל עגל שטרחתו מועטת א"צ לשלם. קמ"ל שגם בעגל יש לשלם טרחו.
[1798] מבואר בתוס' שלענין גידול עגלים אין דין פועל בטל כיון שאינו בטל ממלאכה אחרת שלו, אלא טורח יותר ומוציא למזונות. משא"כ בחנוני שדינא הוא שאין לו לעסקו במלאכה אחרת כשמוכר בשביל חבירו בחנות, לכן יש לשלם לו שכר של פועל. ובתוס' יו"ט דייק מהרמב"ם שכתב עמלו פי' כפועל בטל שחולק על התוס' וס"ל שגם במטפל בעגלים שמין אותו כפועל בטל.
[1799] באופן זה שלא קיבל המתעסק על עצמו אחריות מדברי תוס' נראה שחולקים בשבח לחוד. ובנמוקי יוסף מפורש שחולקים גם בקרן וגם בשבח.
[1800] לתוס' החידוש בסיפא שאם לא פירש אחריות אלא נתן לו בסתם אין דרך לקבל אחריות לעגלים, ובנמוקי יוסף כתב שהחידוש שחייב המתעסק לגדלם עד שיעור זה.

ומגדלין אותן עד שיהו משולשין, שיגיעו העגלים והסייחין לשליש מגידולו של שור, או לשליש מגידולו של סוס, ואז יחלקו ביניהם [1801].

וחמור - עד שתהא טוענת. יש למתעסק לגדל החמור עד שתהא טוענת משאוי, ואז יחלקו.

גמרא:

תנא: **כפועל בטל**. דהיינו, מה ששנינו במשנה שיש לשלם למתעסק כפועל, שיעורו הוא לפי מה שאדם רוצה לקבל שכר מועט, שיהיה יושב ובטל ממלאכה, במקום שיעבוד ויתפרנס הרבה ממלאכה.

ומקשינן: **מאי "כפועל בטל"**? הלא המתעסק אינו בטל, אלא טורח למכור הפירות, ויש לשלם לו כפי עבודתו.

דף סח:

ומתרצינן: **אמר אביי**: **כפועל בטל של אותה מלאכה דבטל מינה**.

שמים כמה אדם המתעסק במלאכה קשה, כגון נגר, שמרויח הרבה בעבודתו, מוכן להסתפק בכדי לעבוד במלאכה קלה יותר, שיש בה פחות רווח, כחנוני. וכך יהיה שכרו. [1802]

וצריכא. הוצרכה המשנה לומר גם את כל יתר האופנים.

כי אם היה היתה המשנה אומרת רק את האופן של חנוני, היה מקום לומר, כי רק **חנוני**, **הוא דסגי ליה** בשכרו **כפועל בטל**, דווקא חנוני מספיק לשלם לו שכר כפועל בטל. **משום דלא נפיש טרחיה**, מאחר וקיבל מהמתעסק את הפירות, בידו למכור אותם בחנות בקלות, ואין לו טורח לקנות את הפירות.

[1801] ובנמו"י בשם הרמב"ם הביא שמשולשין פירושו שיגיעו לשלוש שנים.

[1802] זו דעת רש"י שמשנתנו כרבי שמעון בר יוחאי לקמן ששמין כמה יבטל ממלאכתו הקודמת שמרויח בה הרבה ויעסוק במלאכה קלה וישתכר בפחות, ובשומא זו מקבל יותר מסתם חנוני שאין אדם מוכן להפסיד מרווח גדול שקיבל קודם אלא מעט אפילו אם עכשיו יטרח פחות. אבל התוס' נקטו שהמשנה כר"מ וכיושב ובטל לגמרי. ונח' בדבריהם לבית יוסף (קע"ז ב') וכ"כ הגר"א ששמין רק לפי המלאכה הקודמת שעסק בה כמה רוצה ליטול ויבטל ממלאכה שעסק בה. ואין שמין כלל במלאכה שעוסק בה עכשיו. ודעת מהרש"ל ששמין כמה אדם בטל לגמרי רוצה ליטול ויהיה חנוני, ושיעור זה הוא פחות מסתם חנוני שהרי היה בטל וזקוק למלאכה. וכ"כ הטור. וכתב הט"ז שהב"י מודה לדברי הטור באדם שהיה בטל לגמרי ולא היתה לו מלאכה גודמת ששמין לפי אדם בטל כמה יטול לעסוק במלאכה זו. והתוס' מודים לרש"י בפי' פועל בטל לענין משיב אבידה ודיין והטעם כתב הרא"ש שהתם בדין שיהא נותן לו שכרו משלם. מאחר ושם התורה בטלתו ממלאכתו הקודמת לעסוק במלאכה זו ע"כ צריך לשוב בשתי המלאכות. משא"כ כאן שיש רק חשש מיחזי כריבית וע"י שמקבל לפי שכרו הקודם או לפי התעסקותו של עכשיו סגי שיחשב שכר על עבודתו. ואינו נראה כמתעסק בשכר ההלואה. ודעת הנמוקי יוסף ותלמידי הרשב"א בפי' כפועל בטל ששמין לפי המלאכה שבטל ממנה אלא שאם יש זמנים שמשתכר יותר כמו בפרוס הרגל ויש זמנים שאים זקוקים כ"כ לעבודתו ומשתכר מעט. ישומו לפי הזמן שמשתכר פחות.

אבל ליתן **מעות**, **ליקח בהן פירות**, כשנותן למתעסק מעות, שיקנה בעצמו הפירות מהשוק בזול, וימכרם לאנשים מעט מעט ביוקר, **דנפיש טרחיה**, שיש למתעסק טירחא מרובה בדבר, **אימא לא סגי ליה**, לא מספיק לשלם לו שכר **כפועל בטל**, כי בכזו טירחא, שמא לא מספיק לשלם על התעסקותו כפועל בטל, ונמצא, כי מה שטרח המתעסק בקנית הפירות, הוא שכר עבור ההלואה, והוי ריבית.

ואי תנא מעות ליקח בהן פירות, אם התנא במשנה היה אומר רק את האופן השני, שקונה המתעסק עצמו את הפירות בשוק, ומוכרם בחנות, **הוה אמינא**, **התם הוא דבעי כפועל בטל**, **משום דנפיש טרחיה**. הייתי אומר שדווקא באופן זה שטרח הרבה, צריך לשלם לו כפועל בטל [1803].

אבל חנוני, **דלא נפיש טרחיה**, שאין לו טורח לקנות הפירות בשוק אלא מקבלם מנותן העיסקא, **אימא סגי ליה במשהו בעלמא**, אולי מספיק לשלם לו שכר מועט בלבד, והיינו, **דאפילו לא טבל עמו אלא בציר**, שהרשה הנותן למתעסק, לטבול את פתו בציר של הנותן, **ולא אכל עמו אלא גרוגרת אחת**, או אכל אצל הנותן תאנה יבשה, **זהו שכרו**, בזה מספיק להחשב שכר למתעסק על עבודתו.

לכן **צריכא**, הוצרך התנא במשנה לומר את כל האופנים הללו, שבכל אחד מהם יש לשלם על התעסקותו כפועל בטל.

כמה, **עיזי**, **ותרנגולין**, **מעליו**, **סימן**. [1804]

תנו רבנן: **כמה הוא שכרו** של המתעסק?

בין מרובה בין מועט, **דברי רבי מאיר**.

בין שישלם לו הרבה ובין מעט, נחשב הדבר כתשלום שכר על התעסקותו בחצי הפקדון, ואין כאן איסור ריבית על חצי המלוה שקיבל המתעסק. [1805]

[1803] ובזה תמהו התוס' שלשיטת רש"י שלעולם שמין כמה מוכן ליבטל ממלאכתו הקודמת ולעסוק במלאכה זו. א"כ במלאכה שיש בה יותר טורח ודאי מקבל יותר, א"כ מה הצריכותא הלא יש כאן שני סוגי תשלומין בפועל בטל, ולכן באכי שלעולם השומא שוה כפועל הבטל ממלאכה, אלא שזה אתי שפיר טפי לפי' הבי' ששמין רק לפי מלאכתו הקודמת א"כ בין טורח עכשיו הרבה בין מעט שכרו שוה, אבל לטור ומהרש"ל ששמין מבטל לגמרי למלאכה זו א"כ הדרא קושית התוס' מהגמרא שבמלאכה שיש בה יותר טורח מקבל יותר בשכרו. ותי' הט"ז מהצד הראשון של הצריכותא שבמעות ליקח פירות לא מספיק כפועל בטל שכוונת התוס' להק' אליבא דרש"י שמחמירין ושמין כל ההיזק שלו, מה שיך לשלם יותר מפועל בטל, אבל לטור שיש כאן קולא שלא מתחשבים במלאכתו הקודמת א"כ א"כ הצריכותא שאולי במקום שטורח הרבה יש לשלם כל ההיזק כרבי שמעון בר יוחאי.

[1804] סימן לנושאים של הסוגיות הבאות

[1805] מדברי רש"י משמע שאין שומא קבועה לר"מ אלא כל מה שיסכים לקבל על התעסקותו זהו שכרו. אבל לתוס' לעיל שפי' המשנה כר"מ מקבל להיות בטל לגמרי ממלאכתו הקודמת, וכן לנמוקי יוסף לר"מ יש שומא לפי עבודתו הקודמת בזמן שאינו מוצא כ"כ לעשות מלאכה, ופי' הלשון בין מרובה בין מועט הוא בין היה מתעסק במלאכה מרובה או מועטת לטור קודם ולבי' עכשיו. ודלא כמשמעות רש"י שמרובה ומועט קאי על רצונו של המתעסק להשתכר בעיסקא זו.

רבי יהודה אומר: אפילו לא טבל עמו אלא בציר, ולא אכל עמו אלא גרוגרת אחת, זהו שכרו.

והיינו, רבי יהודה מיקל יותר, שמספיק שכר כל שהוא. וכיון שטבל עם המתעסק בציר של דג, די בכך, שזהו שכרו על התעסקותו בפקדון.[1806]

רבי שמעון בן יוחאי אומר: נותן לו שכרו משלם. רבי שמעון מחמיר יותר מכולם, וסובר שיש לשלם לו שכר גמור. ושמין כמה רוצה ליטול ולבטל ממלאכה קשה שעסק בה, ויעסוק במלאכה זו הקלה, ובכך יהיה שכרו על עבודתו.

תנו רבנן: אין שמין את שויים של בהמות, כדי שיגדלם המתעסק עבור חבירו, ויקבל בשכרו חצי מהרווחים, וכן ישא באחריות חצי מההפסדים, **לא את העזים, ולא את הרחלים, ולא כל דבר שאינו עושה ואוכל, למח צה.**

לפי שאין למתעסק, בכל אלו, הנאה, שהרי אי אפשר לו לחרוש בעז, או להטעין רחל במשא. ונצמא שאם יתחלקו במחצית הרווח, בלא שתהא תוספת שכר למתעסק, נמצא המתעסק עובד בחלק הפקדון של הנותן בשכר ההלואה, ויש בזה משום איסור ריבית. אבל פרה או חמור, יש להתיר ליתנם להתעסק למחצית הרווח, אף בלי שום תוספת שכר למתעסק, מאחר ויש שכר למתעסק [על עמלו ומזונו שטרח בחלק הפקדון], בכך שהוא יכול לחרוש בפרה בשדותיו, ולטעון את החמור במשאו. כך דעת תנא קמא.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: שמין את העזים לחלוק ברווחים, ואין לחוש שמתעסק בשל חבירו חנם בשכר ההלואה, מפני שיש לו למתעסק שכר על עמלו ומזונו, בכך שהעיזים "**חולבות**", שהחלב הנחלב מהם מגיע למתעסק.

וגם **את הרחלים** מותר לשום בעיסקא, כדי לחלוק ברווח ובהפסד, **מפני ש**"**גוזזות**", שצמר גיזתם שייך למתעסק, **ושוטפות** עצמם בנהר, והמים מורידים מצמרם, והמתעסק נוטלם, **ומורטות** את צמרם כשעוברות בין הקוצים, והצמר הזה מגיע למתעסק, בשכר עמלו ומזונו.

וגם את **התרנגולת**, מותר לשום אותה על מנת לחלוק ברווח גידולה, ובהפסד, **מפני שהיא עושה** ביצים ואפרוחים, **ואוכלת**, והרי הביצים והאפרוחים מגיעים למתעסק בשכר עמלו ומזונו בחלק הפקדון.

ומקשינן: **ותנא קמא**, שאמר אין לשום עזים ורחלים, מאחר ואין למתעסק בהם רווח על עבודתו.

[1806] ונראה שלכו"ע יש חידוש בדברי רבי יהודה במה שאין צריך לקצוץ שכר אלא ברגע שהוסיף לו את הציר נפטר מדין ריבית, משא"כ לר"מ בין לרש"י שצריך שיפסוק את הסכום שהחליטו או לתוס' לפי שכרו וכ"ש לרבי שמעון בר יוחאי לכולם יש קציצת שכר מראש.

האם **גיזה וחלב**, שנוטל המתעסק לעצמו, **לא ספק**, אינם מספיקים, **לשכר עמלו ומזונו**!?

הלא ודאי נטילת הגיזה והחלב, היא מספיקה כדי להחשב כנתינת שכר למתעסק על עמלו ועל המזונות שסיפק לבהמות!

ומתרצינן:, אם מקבל המתעסק את שכרו **בגיזה וחלב** של העיזים, **כולי עלמא לא פליגי** שיש בזה שכר הגון למתעסק על עמלו ועל מזונו בחלק הפקדון, ואין כאן איסור ריבית על חלק ההלואה שבידו.

כי פליגי תנא קמא ורבי יוסי ברבי יהודה, במקום שמקבל הרועה שכר מועט, **בנסיובי**, שהוא מי פסולת החלב, **ותותרי**, שהוא שטיפת ומריטת הרחלים.

תנא קמא, **סבר לה כרבי שמעון בר יוחאי**, **דאמר**, **נותן לו** הבעל הבית למתעסק **שכרו משלם**, ששמים כמה רוצה אדם ליטול כדי ליבטל מעבודתו הקודמת, ולעסוק בעבודה זו. ולכן שכר זה של נטילת פסולת החלב או מריטת הצמר, אינו מספיק להחשב שכר על טרחתו בחלק הפקדון של בעל הבית [1807].

רבי יוסי ברבי יהודה, **סבר לה כאבוה**, רבי יהודה, **דאמר**: **אפילו לא טבל עמו** המתעסק **בציר** של נותן העסקה, **ולא אכל עמו אלא גרוגרת אחת**, **זהו שכרו**. ואין צריך לשלם לו שכר לפי עבודתו, אלא בכל שהוא נחשב שכר על עבודתו. ונטילת פסולת החלב ומריטת הצמר, יכולה, לדעתם, להחשב שכר על עבודתו.

תנו רבנן: "**משכרת**" **אשה לחברתה תרנגולת** שיש לה. דהיינו, בעלת התרנגולת אומרת בלשון של שכירות דוקא, לבעלת הביצים: תני לי ביצים, ואני אושיב עליהן את תרנגולתי, ואגדל לך מהביצים אפרוחים, ויהיה שכרי עבור עבודתי בגידול אפרוחים מהביצים שלך, **בשני אפרוחים** לשנה. ומאחר ונעשה הדבר בלשון "שכירות", אין אחריות בעלת התרנגולת על הביצים כלל, ואין כאן הלואה, וממילא אין לחוש לאיסור ריבית.

[1807] לפי רש"י מה שהעמידה הגמרא דברי תנא קמא בשיטת רבי שמעון בר יוחאי הוא בדווקא, שהרי לפי ר"מ אין שומא קבועה אלא מה שירצה המתעסק לקבל בשכרו, נחשב שכר על התעסקותו בחלק הפקדון, א"כ ודאי שאם הסכים להשתכר בפסולת החלב זהו שכרו. אולם לשי' התוס' והר"ח ששמין לר"מ לפי עבודתו הקודמת או לפי עבודתו של עכשיו, כתב הרמב"ן שה"ה שיכלו להעמיד את דבי תנא קמא בשיטת ר"מ. אלא שיתכן פועל שמקבל בביטולו רק כפסולת החלב ומריטת הצמר. א"כ באופן כזה לא תהיה מח' בין תנא קמא להב"י. ולכן נקטו רבי שמעון בר יוחאי שלדבריו שמין כמה אדם רוצה ליבטל ממלאכה הקודמת ולעסוק במלאכה זו, לא מסתבר שיסכים ליבטל ולקבל שכר מועט כפסולת החלב. ובפנ"י תירץ באופן אחר שאל רצתה הגמרא להעמיד תנא קמא כר"מ, מאחר והוא מתעסק רגע ביום ואולי ר"מ מודה שמספיק שכר מועט וא"צ לשום כפועל. משא"כ לרבי שמעון בר יוחאי מצאנו בפירוש לענין ביצים שאינו מתעסק אלא זמן מועט. ומכל מקום לא מספיק מה שמקבל ביצים מוזרות, אלא צריך לקבל שכר מלא כפועל.

אבל **אשה שאמרה לחברתה** בלשון עסק: הבה ונעשה עיסקא, ונחלוק ברווח ובהפסד. אני אביא **תרנגולת שלי**, ואת תביאי **ביצים שליכי**. אני אושיב התרנגולת שלי על הביצים שלך, ואגדל את האפרוחים, וכן אקבל על עצמי אחריות על חצי משווי הביצים, **ואני** בעלת התרנגולת, **ואת** בעלת הביצים, **נחלוק באפרוחין**.

רבי יהודה מתיר, באופן זה, אף שנעשה בלשון עסק וחלוקה, ויש כאן חצי הלואה, ויש לחוש שעובדת בחצי של חברתה, בשכר שקבלה חצי מהביצים שיהיו ברשותה כהלואה ותרוויח מהם, ובכל זאת, אין בזה משום איסור ריבית.

אבל **רבי שמעון אוסר**. מאחר והוא הולך לשיטתו, שיש לשלם למתעסק שכר מלא על עבודתו בחלק של חברו, שאם לא כן, יש בזה משום ריבית על חלק ההלואה.

ומקשינן: **וכי רבי יהודה לא בעי**, אין צורך, לדעת, שישלם נותן העיסקא למתעסק את **שכר עמלו ומזונו**, במה שטרח בחלק הפקדון של חבירו!?

ומתרצינן: **איכא**, יש לו למתעסק בשכר טרחתו, **ביצים מוזרות**, שאינן קולטות אפרוח, והן מותרות באכילה.

ורבי יהודה לשיטתו, שמספיק ליתן שכר כל שהוא למתעסק, ובכך כבר אין לחוש לריבית [1808].

תנו רבנן: אם באו להתעסק בגידול עגלים וסייחים קטנים, שאחד יגדלם עבור חבירו, ויחלקו בנטילת אחריות וכן ברווח, נמצא החצי שמרויח בו המתעסק הוא מלוה, והחצי שמרויח ממנו בעל העגלים הוא פקדון. ואין למתעסק לטרוח בחצי הפקדון חנם, משום איסור ריבית.

מקום שנהגו [1809] **להעלות שכר ל"כתף" למעות לבהמה**, שהיו נוהגים להעלות [לשלם] מעות כשכר למתעסק בעגלים קטנים [מלבד מה שמגיע לו מחצית הרווח], על עבודתו

[1808] והקשו בתוס' אם יארע שלא ימצא ביצים מוזרות, נמצא שהתעסק בחנם בחלק חבירו בשכר ההלואה וממילא יש כאן ריבית, וכתב מהרש"א שאין לומר שכיון שמדובר כאן לפי רבי יהודה והוא סבר שאם יש צד אחד שלא יהיה ריבית ה"ז מותר, א"כ כיון שיש צד שיהיה ביצים כבר אין לחוש לריבית. זה אינו שהרי מבואר בתוס' לעיל (ס"ג ע"א ד"ה צד אחד) ולקמן ס"ט ע"א ד"ה אמר רב שצד אחד בריבית שהתיר רבי יהודה הוא דווקא באופן שביד מלוה או לוה לגרום שיהיה. ותירצו התוס' כיון שביצים מוזרות מצויים הם, שכרו בעצם האפשרות שאם יהיו כאלו ביצים יגיעו למתעסק.

[1809] במהר"ם הקשה על לשון מקום שנהגו, הלא באופן שמקבל העגל בלי אמו ויש בו ודאי טרחא מחוייב לתת אפילו בלי מנהג שאל"כ יש בזה משום איסור ריבית. ותי' שאם נהגו לשלם דווקא במעות או לפי הגי' המובאת בתו' דווקא בוולדות אין לשנות המנהג.

[1810] בתוס' הביאו פי' ר"ח שלכתף לא מדובר בענין סחיבת העגלים כלל, אלא באדם המתעסק בפירות עבור חבירו, והברייתא מדברת בענין סחיבת הפירות בכתף, ויש בזה כמה אופנים לבאר דברי הר"ח. מפשטות דברי התוס' נראה שהפירות לפני העסקא היו בחצר המתעסק. וממילא נחסך דמי הסחיבה מחצר הנותן לחצר המקבל. ומדברי תוס' הרא"ש נראה שהנותן מרויח את דמי הסחיבה, וק' על זה שהרי בשאר הדברים שהברייתא נקטה

ב"כתף", [1810] דהיינו, על טרחתו בנשיאתם של העגלים הקטנים על כתפו, **מעלין** לו את שכר הכתף, **ואין משנין ממנהג המדינה**.

ואפילו במקום שגם אמו של העגל נכללה בעיסקה, ואז על פי רוב, נמשך העגל אחרי אמו מעצמו, ואין צורך למתעסק לטרוח לסוחבו על כתיפו, ולא מגיע לו שכר כתף, בכל זאת, כיון שיש פעמים מועטות שהוא כן צריך לטרוח ולשאת את העגל על כתיפו, צריך לשלם לו שכר כתף, ואם לא ישלמו לו שכר זה, יש לחוש לריבית, במה שטורח חנם, כך היא דעת תנא קמא [1811].

רבן שמעון בן גמליאל אומר: בעגלים קטנים יש להקל, ואין צורך לשלם למתעסק שכר כתף. ולכן, **שמין עגל** קטן הנכלל בעיסקא **עם אמו**, **וסיח** קטן **עם אמו**. כיון שאין טורח להוציאם ולהכניסם על כתפו, מאחר וטבעו של עגל או סייח קטן להמשך אחר אמו. וכמו כן אין צורך לשלם למתעסק עבור הוצאותיו למזונות העגל, כי אמו של העגל עושה ואוכלת, וזה נחשב כתשלום שכר.

ואפילו במקום שנהגו שאם מקבלים אותו לגדל בלי אמו, דרכם היה **להעלות שכר כתף למעות**, על הטרחא שבהוצאתו, מכל מקום, במקום שאמו נכללת בעיסקא אתו, אין לשלם שכר כתף, מאחר והעגל נמשך מעצמו אחר אמו [1812].

ומקשינן: וכי **רבן שמעון בן גמליאל**, **לא בעי** שישלם למתעסק **שכר עמלו ומזונו**, שהרי גם עם אמו פעמים שיש לו טורח בעגל וסייח הקטן [1813].

ומתרצינן: **איכא גללים**, שזוכה בהם המקבל, ועל ידם נפטר הנותן מלשלם שכר טרחא למתעסק בעגלים [1814].

מגיע השכר למתעסק, והטור נקט שהרווח למקבל העסקה, ומדברי הב"י נראה בביאור דברי שאינו נותן למקבל את דמי הסחיבה שיהיו שלו. אלא רק לסחוב בהם ולחלוק ברווח, והמקבל מרויח במה שיש לו לסחור ביותר כסף. והטור בפי' השני כתב שאם המקבל צריך להוליך את הפירות ללקוחות או לשוק שהדין להוריד את הסכום מהרווח של שניהם ובשאר יחלקו בשווה, ולא נאמר שהוצאה זו תוטל על המתעסק וירד מחשבון רווחיו.

[1811] ובתוס' הביאו גירסא שהוסיפה ולהעלות ולדות בשכר עמלו מעלין. שאם היה המנהג לשלם ולדות על עמלו, אף שהוא מנהג חמור ומשונה אין לשנות מהמנהג. והסתפקו האם רבן שמעון בן גמליאל יחלקו על זה. ונקטו שכל שכן שעל מנהג חמור כ"כ יחלוק.

[1812] ועל מה שטורח להאכיל את אמו אין צריך לשלם, כיון שאמו עושה ואוכלת, שיש למתעסק הנאה בחרישה ובמשא בשכר טרחו.

[1813] מבואר בתוס', שמזונות על הקטן, היה פשוט לגמרא בלא הקושיה, שמשלם. ועוד, שלמזונות לא היתה מתרצת הגמרא ששכרו בגללים, וכל הקושיה היתה מהטורח, שפעמים יש ופעמים אין מאחר ונמשך אחר אמו, ולזה תירצה הגמרא שעבור הטורח משתכר בגללים.

[1814] ובתוס' הקשו מב"מ שמבואר שבעל אבדה מפקיר את הגללים לטובת המוצא, ותי' ששם מוחל מאחר ודעתו על הקרן שמשבים לו, משא"כ כאן שמחויב לשלם שכר למתעסק, מעונין לנצל את שווי הגללים לשכרו.

ואידך, תנא קמא, הסובר שצריך לשלם שכר על הטרחא בהוצאתם, ואין להסתפק בגללים, סבר, **שגללים**, דרך הבעלים הוא **שאפקורי מפקר להו**, מחמת חוסר חשיבותם,[1815] ואין זכיית המקבל בהם נחשבת לתשלום שכר.

אמר רב נחמן: **הלכה כרבי יהודה**, שאפילו לא טבל המתעסק עם הנותן אלא בציר, בכך קיבל שכרו על טרחו בחלק הנותן.

והלכה כרבי יוסי בר יהודה, שנקט לענין פסולת החלב ומריטת הצמר, שהמתעסק קיבל בזה את שכרו.

והלכה כרבן שמעון בן גמליאל, שהמתעסק בעגל עם אמו, מקבל גללים בשכר מה שפעמים צריך לסחוב את העגל על כתפו.

וכולם בשיטה אחת, שמספיק לשלם שכר כל שהוא למתעסק, כדי להסתלק מאיסור ריבית.

ומה שנחלקו הוא באופן שבא הנותן לשלם שכר המתעסק כפועל עבור עבודתו שבכל יום. ולכן יש לדון כמה השתכר קודם לכן, וכמה מזוני מקבל, כל אחד לפי שיטתו.

ושומה זו, היא שכר על מה שהתעסק בחלק הפקדון של חבירו.

אך יש עוד אופן לשלם שכר למתעסק, על ידי שהמתעסק מקבל תוספת רווח בעיסקה, יותר ממה שהיה מגיע לו לפי חלק ההלואה.

תוספת הרווח הזאת, היא השכר עבור עיסוקו בחלק הפקדון, ומחשיבה אותו לעוסק בחלק הפקדון של חבירו בשכר.

ובלי תוספת השכר, יחשב ריבית מה שעוסק בחלק הפקדון של חבירו תמורת ההלואה שקיבל.[1816]

[1815] מבואר מדברי הגמרא שבעצם גם לתנא קמא מספיק לשלם למתעסק בשכר שווי של גללים, אלא שסבר שהגללים מופקרים הם, וכ"כ המהר"ם שי"ף שאל"כ מה הק' הגמרא ואידך התנא קמא למה לא מספיק גללים בשכרו, הלא התנא קמא סבר כרבי שמעון בר יוחאי שצריך שכרו משלם, אלא ע"כ שיש בגללים שכר מושלם אלא שהם מופקרים, נמצא שלרבן שמעון בן גמליאל שמשלם שכר בגללים יש כאן שכר מושלם, ואיך כתבה הגמרא לקמן שרבן שמעון בן גמליאל בשיטת רבי יהודה שמספיק לטבול עמו בציר, וכתב הפנ"י שגם לרבן שמעון בן גמליאל הגללים מופקרים וכמו שהקשו התוס' מב"מ, ואם היה סובר רבן שמעון בן גמליאל שצריך לשלם שכר מושלם לא היה נחשב שכר בגללים, כיון שהמתעסק זכה בהם, ודווקא מפני שסבר כרבי יהודה שא"צ לקצוץ שכר, יכול להתנות שרוצה שהגללים המופקרים יהיו למתעסק כדי שלא יהיה ריבית, והעיקר לרבי יהודה שיבוא משהו מן הנותן למתעסק. לפי זה י"ל גם בכוונת התוס' כן שרוצה ליפטר ע"י גללים, ולא שאינם מופקרים, אלא הם מופקרים רק שמעונין שהלוקח יזכה בהם בתור טבילת ציר.

[1816] נחלקו הראשונים באופנים התשלומים הנזכרים לדעת הרי"ף והרא"ש יש לקצוץ מראש או שכר כפועל בטל או שיתן יותר רווח מאשר מתחלק אם יופסד, כגון שני שליש ברווח וחצי בהפסד. והדין של קוצץ דינר נאמר רק באופן שיש לו עסק אחר שאינו צריך ליבטל ממנו שאז מספיק שכר מועט. ודעת הרמב"ם והטור שאם קצץ מראש מספיק לקצוץ דינר, ואפילו באדם שאין לו עסק אחר. כיון שמראש התעסק על דעת שזה יהיה שכרו. ושתי השומות המוזכרות בגמרא נוהגות באדם שלא קצץ מראש, ועכשיו לארח שהתעסק רוצים להמנע מאיסור ריבית. שיש לנותן העסקה לשלם לו שכר או כפועל בטל או ביותר רווח מהפסד.

מעשה היה עם **בני רב עיליש**, שאביהם קיבל מעות להתעסק, **נפק עלייהו** יצא עליהם **ההוא שטרא**, **דהוה כתיב ביה** בלשון השטר: **פלגא באגר**, **פלגא בהפסד**. ומלשון זה היה נראה שרב עיליש קיבל את העסקה חציה במלוה וחציה בפקדון, ולכן אחריות חצי המלוה על רב עיליש, וגם חצי הרווחים מגיעים לו, כיון שהמעות במלוה אצלו.

ויש לדון, שרב עיליש מתעסק בחצי הפקדון של נותן העסקה בשכר מה שהנותן הלוה לו את החצי השני, וכיצד זה יתכן.

אמר רבא: אין לחוש בשטר זה לריבית, מאחר **ורב עיליש גברא רבה הוא**, [1817] **ואיסורא לאינשי לא הוה ספי**. [1818] הוא לא יגרום לאנשים שיעברו על איסור.

ומאחר וברור לנו שלא היה מאכיל איסור ריבית לנותן העסקא, יש לנו לפרש לשון השטר כך: **מה נפשך**, **אי** רצה רב עיליש [1819] שתהיה חלוקת הרווח בצורה שהנותן יקבל **פלגא באגר**, באופן זה יקבל הנותן על עצמו, **תרי תלתי בהפסד**. וכיון שאחריות שני שליש היא על הנותן, נשאר לרב עיליש אחריות בשליש בלבד. ומחמת זה רק השליש

[1817] בנמוקי יוסף דייק שדווקא משום שהיה זה רב עיליש, מפרשים את השטר באופן שלא יהיה בו ריבית. אבל בסתם אדם כיון שמשמעות השטר היא שיש בו ריבית, דנים אותו כשטר שיש בו ריבית, ואם גבו ע"י השטר אין מוציאין מנותן העסק הכדין כל אבק ריבית שאינה יוצאה בדיינים אחר שנגבית כבר.

[1818] מלשון זו שרב עיליש לא היה מאכיל לבעל הבית איסור, דייק הנמוקי יוסף בשם הרשב"א שאין איסור אבק ריבית ללוה, כיון שאיסור הלוה חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו, וברא"ש כתב באופן אחר שבכזה אבק ריבית שאין הלוה נותן משלו יותר לא נאמר לא תשיך, ואפילו איסור דרבנן לא נאמר, משמע מדבריו שהוא דין מיוחד בעסקה.

[1819] בדעת רש"י מבואר שתלוי היה בדעת רב עיליש אם יקבל שני שליש ברווח או שישא באחריות שליש בהפסדים, ובתוס' תמהו על זה וכי שוטה הנותן להסכים לכך שהרי אם יהיה רווח יאמר המתעסק רצוני ששכרי יהיה ב יותר רווח, ואם יראה הפסד יאמר שכרי במה שאקבל על עצמי פחות בהפסדים. ותי' שיש זמן מסויים בו צריך מקבל העסקה לברר במה יהיה שכרו, ביותר רווח או בפחות הפסד. וכן היא דעת הרמב"ם שתלוי בדעת הנותן אם יטול יותר ברווח או פחות בהפסד. אלא שיש חילוק בין דעת רש"י לרמב"ם, שלרש"י מה שהמקבל מברר האם יטול שני שליש בשכר או שליש בהפסד, הוא דין מיוחד שנאמר במעשה של רב עיליש, מחמת הלשון הכתוב בשטר, אבל בסתם עסקה כתב רש"י בפירוש לקמן (ק"ד ע"ב ד"ה חד עיסקא) שסתם עסקה שליש בשכר לבעל הבית ושני שליש למתעסק, אבל באחריות חולקים שוה בשוה, עד שיפרשו ביניהם תנאי אחר. (וכדעת הראב"ד בהשגות על הרמב"ם). אבל לשיטת הרמב"ם גם בעסקה סתם הדין שהמתעסק מברר אם רצונו לקבל שני שליש ברווח או לשאת בשליש ההפסדים. וכתב הכסף משנה שהרמב"ם למד דין זה של סתם עסקה ממעשה דרב עיליש, שבכל סתם עסקה הברירה ביד המתעסק. עוד שיטה הביא הרמב"ם בשם יש מי שטועה, שיש להתחלק ברווחים בשווה, ובאחריות יקבל על עצמו המתעסק רק אחריות על שליש מהעסקה, והנותן יקבל על עצמו שני שליש באחריות, ובזה יהיה שכר המתעסק. וכך היא לכאו' גם שיטת ר"ח המובאת בתוס' שגרס בגמרא חצי ברווח ושליש בהפסד. בפ"ד משלוחין ה"ו כתב הראב"ד להיפך שהחלוקה באחריות היא לעולם בשווה, ושכר המתעסק הוא במה שלעולם הוא מקבל שני שליש מן הריוח והנותן מקבל רק שליש. ונראה בביאור סברתו שכדי שישאר חצי מלוה חייבים לומר שהאחריות תהיה בחצי, מאחר והאחריות היא שקובעת את חלק ההלואה. ובגר"א הביא בשם הראב"ד לקמן (ק"ד ע"ב) שהברירה ביד נותן העסקה אם לתת למתעסק שני שלישי ריוח או שהמקבל ישא באחריות של שליש בלבד. ומסתבר שיש זמן בו צריך לברר דבריו ולהחליט באיזה מהם בוחר שאל"כ לעולם לא יהיה שכר למתעסק. ובשם הרמ"ה הביא הגר"א שתלוי בלשון השטר אם כתוב שיתן בעל השטר חצי בשכר וחצי בהפסד משמע שהנותן יברר את החלוקה, ואם כתוב שהמתעסק יטול חצי בשכר וחצי בהפסד, אזי משמע שהמתעסק יברר.

מוגדר אצלו כמלוה.[1820] והיות שהשכר של רב עיליש הוא חצי מהרווחים, הרי השישית הנוספת, שמקבל שכר יותר ממה שמגיע לו בחלקו, הוא שכרו על מה שהתעסק בשני שליש פקדון של חבירו.

דף סט.

אי רצה רב עיליש לקבל על עצמו בעסקא זו **פלגא בהפסד**, ויהיה נחשב החצי אצלו במלוה שהרי קיבל אחריות על חצי, יקבל בשכרו **תרי תלתי באגר**, והשישית ברווח, שהיא נוספת על ההלואה, היא שכרו על התעסקותו בחצי הפקדון של חבירו.

אמר רב כהנא: **אמריתא לשמעתא** זו של רבא שאמר במעשה עם בני רב עיליש, שמפרשים השטר או שהמתעסק יקבל לעצמו יותר ברווחים, או שישא המתעסק בפחות אחריות בשכר התעסקותו, **קמיה דרב זביד מנהרדעא**, **ואמר לי** שאין לפרש במעשה זה שרב עיליש היתה כוונתו להתנות על כזה שכר.

אלא, **דלמא**, **רב עיליש** - **טובל עמו בציר הוה**, והיה שכרו מנותן העסקה בטבילה זו שטובל פתו.

ואמר רב נחמן, **הלכה כרבי יהודה**, שטבילת ציר מספיקה להחשב שכר על עבודת המתעסק.

אמר ליה רב כהנא: **לאו הלכתא** כרבי יהודה **אתמר**.[1821]

אלא, כולם התכוונו לאותה **שיטה איתמר**.

הכי נמי מסתברא שאין כוונת הגמרא שהלכה כרבי יהודה, אלא שרבי יהודה ורבי יוסי ברבי יהודה ורבן שמעון בן גמליאל, כולם בדרך אחת הלכו.

דאי לא תימא הכי, **למה ליה למיחשב ולמימר**: **הלכה**, **הלכה**, שהלכה גם כרבי יהודה וגם כרבי יוסי ברבי יהודה וגם כרשב"ג, **לימא הלכה כרבי יהודה**, **דמיקל מכולהו**,

[1820] במה שפירש רש"י שעל הצד שישא באחריות שליש יחשב כאילו רק שליש מלוה ומה שמשתכר חצי דהיינו שישית יורת מן המלוה בכך הוא שכרו, מהרמב"ם נראה לא כן שכתב שאם פחתו יפסיד המתעסק שליש, שהרי הוא חייב בחצי הפחת מפני שחצי המעות מלוה, מבואר שלעולם חצי המעות מלוה והיה בדין שיפסיד חצי באחריות, אלא ששכרו במה שהנותן יטול ממנו שישית מהאחריות וישאר על המתעסק שליש באחריות. ויש הכרח לפרש כהרמב"ם שהרי לרש"י באופן שמקבל שני שליש בריוח וחצי בהפסד יש כאן חצי פקדון שהרי באחריות חלוקים הם בשוה, ועל טרחא בחצי מקבל שישית תוספת בשכר, ובאופן שמקבל חצי בריוח ומקבל על עצמו שליש בהפסד, אם נאמר שיש כאן שליש מלוה ושני שליש פקדון, איך יתכן שעל טרחה בשני שליש פקדון ישתכר שישית, כמו טורח בחצי פקדון, לכן נקט הרמב"ם שלעולם יש כאן חצי מלוה שמשתכרים עליה שישית, או ע"י תוספת ברווח, או ע"י הפחתה של שישית מן האחריות של המתעסק.

[1821] להלכה הביאו התוס' מחלוקת, דעת ר"ת שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל, והקשו עליו מרב ושמואל לקמן שדווקא קציצת דינר או ראש עגל נחשבים שכר, אבל גללים אינם מספיקים להיות שכר למתעסק, והביאו ר"ח שהסיק שהלכה כרבי שמעון שיש לשלם שכר גמור.

ומתיר בשכר של טבילת ציר, וכל שכן שמספיק שכר של מריטת הצמר או גללים, ולא היו צריכים לומר שהלכה כשלשתם.

ואם בכל זאת נאמר הלכה כרבי יוסי ברבי יהודה והלכה כרשב"ג, כוונת הגמרא היא לומר, שכולם לשיטה אחת נתכוונו.

אמר רב: אם אמר נותן העסקה למתעסק, אנו נחלוק בהפסד וכן בשכר שהבהמה תשביח עד שליש מדמיה, ו**מותר שליש בשכרך**, ובחלק שתשביח הבהמה יותר משליש דמיה תקבל לעצמך, ונמצא ששכרו במה שאינו חולק עם הנותן, בשבח היותר משליש שהשביחה הבהמה [1822].

הרי זה מותר, ואין לחוש לאיסור ריבית.

ואף על פי שפעמים שלא תשביח הבהמה יותר משליש ולא ישתכר כלום, מכל מקום כיון שאם תשביח יותר משליש יקבל לעצמו השבח, הרי זה מותר [1823].

ושמואל אמר: לא יתכן לומר כך, כי אם **לא מצא** המתעסק **מותר שליש**, אלא השביחה הבהמה רק עד שליש, יוצא שהוא **ילך לביתו ריקן**, ונמצא שלא השתכר כלום, ומה שעסק בחלק הנותן חנם, מחמת שהלוהו החצי, ויש כאן משום איסור ריבית.

אלא, **אמר שמואל**:

קוצץ לו דינר [1825] בשכרו, כדי שיהיה למתעסק שכר בין ירויח ובין כשלא ירויח [1824].

[1822] הרמב"ם פירש מותר שליש באופן אחר מרש"י, שבכל הרווחים שיהיו יטול המתעסק שליש, דהיינו שמיד כשיהיה רווח מקבל שליש, ודלא כמו שכתב רש"י שבשליש הראשון חולקים בשווה. ואין למתעסק ממנו שום שכר, ולכאו' יש להקשות על הרמב"ם שהרי שיעור זה של שליש ריוח הוא שכר מושלם למתעסק, כמו שמצאנו שלרמב"ם שני שליש בשכר הוא שכר מושלם כמו פועל בטל. שאפילו כשלא סכמו מראש על שום שכר יכול לשלם לו כפועל או שני שליש, וא"כ מה החידוש פה שביש לו עסק אחר אפשר לשלם מותר שליש, הלא גם בלי עסק אחר אפשר לשלם כך. ותי' הש"ך שהרמב"ם לשיטתו שבכל שני שליש שנאמר באין לו עסק אחר על המתעסק לבחור אם מעדיף יותר שכר או פחות באחריות, וכאן החידוש שביש לו עסק אחר נחשב מספיק שכר מה שהנותן מחליט שיהיה שכרו בשני שליש רווח או בשליש אחריות ועי"ל שהרי הרמב"ם סבר שמותר שליש ל"ד שליש מן הריוח אלא גם עשירית ברווח, וזה ודאי לא שכר מושלם כפועל, א"כ דווקא במקום שיש עסק אחר או קצץ מראש מועיל עשירית ברווח.

[1823] בתוס' הקשו שהלא יש כאן צד אחד בריבית, שעל הצד שלא תשביח הבהמה לא יקבל שום שכר, ובאופן זה אף רבי יהודה לא אמר צד אחד בריבית מואם כיון שאין ביד לוה או מלוה לגרום שיהיה ריבית או לא, ותירצו שכיון שמצוי שיש רווח יותר משליש, ויהיה בזה שכר למתעסק, לכן הקלו חכמים, וכ"כ לעיל גבי ביצים מוזרות. ולכאו' לפי הרמב"ם הנ"ל לא קשה שמיד ברווח הראשון מגיע למתעסק שליש.

[1824] מלשון הרמב"ם נראה שאפילו פחות מדינר מועיל, ואפילו כל שהוא מספיק, אבל בשו"ת בית דוד כתב שצריך דווקא דינר כדי שיהיה שכר הניכר.

[1825] הרמב"ם והטור שניהם למדו שאם קצץ הנותן עם המתעסק בתחלת העסקה ששכרו דינר מותר, והטור למד כך מדברי שמואל קוצץ לו דינר, וסבר שמדובר שקצצו בתחלת העסקה, ולכן א"צ שכר כפועל או שני שליש. וסבר הטור ששמולא לא דיבר ביש לו בהמה אחרת, כיון שאז גם אם לא קצצו מראש מספיק דינר. אבל הרמב"ם למד שקוצץ דינר של שמואל מדובר ביש בהמה אחרת, והו אלמד דין זה שבאין בהמה אחרת אם קצצו מראש מספיק דינר, מדברי רב ריש עגלא לפטומא וכתי' א' לקמן שאין לו בהמה אחרת.

ומקשינן: **וכי סבר רב שאין קוצצין לו דינר**, אלא מספיק שיקבל שכר אשר יהיה תלוי על הספק אם ירויח.

והאמר רב, אם נתן אדם עגל לחברו לפטמו, ויחלקו בשכרו בשוה, יטול המתעסק בשכרו **ריש עגלא**, **לפטומא**. שיטול המתעסק בפיטום את ראש העגל בשכר טרחתו [מלבד מחצית הרווח].

מאי לאו, מדובר באופן **דאמר ליה** הנותן למתעסק, **מותר שליש בשכרך**, וכיון שלא ברור שיגיע לו שכר, לכן צריך ליתן לו את ראש העגל כולו בשכרו, על הצד שהבהמה לא תשביח יותר משליש, כדי שיהיה לו שכר ודאי. ומוכח שסבר רב שצריך לקצוץ לו דינר.

ומתרצינן: **לא** באופן כזה אמר רב.

אלא באופן **דקאמר ליה** הנותן למפטם: יש לך ברירה לבחור בין שני סוגי תשלום עבור טרחתך: **אי** או שיהיה שכרך "**מותר שליש**". ובאופן זה לא ברור שיהיה לך שכר.

אי או שיהיה שכרך "**ריש עגלא לפטומא**". ובזה שכרך ברור וקצוב, שגם אם לא תשביח הבהמה שליש, תקבל בכל ענין את ראש העגלן.

נמצא, שלרב אין צריך ליתן למתעסק שכר ודאי, אלא מספיק ליתן לו אפילו ספק שכר כדי להמנע מאיסור ריבית.

איבעית אימא, לעולם יש לשלם למתעסק שכר ודאי, וזהו מה שאמר רב שצריך ליתן ראש העגל בשכר הפיטום.

וכי קאמר רב שאפילו שכר מסופק, של **מותר שליש בשכרך**, **מותר**, **הוא כגון דאית ליה בהמה** [1827] למתעסק, שיש לו לטרוח בבהמותיו גם בלי עסקה זו [1826], ובשביל בהמה נוספת אין כאן עוד טורח.

[1826] מדברי רש"י נראה שדווקא אם יש לו בהמה דהיינו אותו עסק לעצמו כמו מה שקיבל להתעסק, אז הקלו בשכר פחות והטעם כיון שאינו טורח יותר. ומלשון הרי"ף יש ללמוד שבכל עסק אחר שיש לו, וטעם הקולא כיון שאין המתעסק צריך לעזוב עבודתו הקודמת, ולכן הקלו שא"צ לשלם כפועל.

[1827] הרי"ף והרא"ש שסברו קציצת דינר מועילה דווקא ביש בהמה אחרת, אבל באין בהמה אחרת אפילו קצצו מראש לא מועיל דינר אלא שכר כפועל או שני שליש. פסקו כתירוץ זה ולמדו שבדווקא נאמר שאם יש בהמה מספיק לרב מותר שליש ולשמואל דינר, ובאין בהמה אין חילוק בין קציצה מראש לבסוף לעולם ישלם כפועל או שני שליש ברווח או שליש בהפסד. והרמב"ם למד שאמנם רואים פה שביש בהמה אחרת מספיק דינר אבל אין להוציא מזה שאם קצצו מראש לא יועיל דינר. אלא הוא סבר שאם קצצו מראש מספיק דינר, והשומות של שני שליש ופועל בטל נאמרו באופן שלא קצצו מראש, אלא באמצע או בסוף רוצים להמנע מריבית.

[1828] הקשו התוס' שא"כ בכל עסקה נאמר סברא זו, שהמתעסק טורח ממילא בחצי ההלואה הנחשב כשלו, ולא יחשב תוספת טרחה מה שטורח בחצי הפקדון של חבירו, ותירצו שאם אין למתעסק בהמה אחרת אלא זו, א"כ בהמה של שותפות כ"א צריך לטרוח ביומו, ואם בכ"ז המתעסק טורח כל יום מגיע לו שכר עבור הימים שהיה על הנותן לטרוח בעצמו.

דאמרי אינשי: **גביל לתורא**, בטורח שמגבל שעורים לפני שור אחד, **גביל לתורי**,[1828] יכול לגבל בלי תוספת טורח עבור שני שוורים.

רבי אלעזר מהגרוניא זבין קנה **בהמה**, ולא רצה לטרוח בה בעצמו, אלא ליתנה לאדם אחר שיטרח בה בתורת עסקה.

ויהיב ליה לאריסיה נתנו לאריסו בעסקא, שהוא יפטמו ויחלקו שניהם בשבח.

מפטים ליה, פיטמו האריס, **ויהיב ליה רישיה באגריה**, את ראש הבהמה כולו נתן לאריס, בשכר שטרח בחלק הפקדון של רבי אלעזר.

וכמו כן **יהיב** נתן רבי אלעזר, **פלגא רווחא** לאריס, כיון שחצי הבהמה בתורת מלוה היא אצלו, והריוח מגיע לו כאילו היתה הבהמה של האריס.

רצתה אשתו של האריס שירויח יותר, **אמרה ליה דביתהו**, אשתו של האריס, לבעלה: **אי משתתפת בהדיה**, אם היית משתתף עם רבי אלעזר בקניית הבהמה, וחצי הבהמה היתה שלך, בבעלות גמורה כשותף, ולא בתורת מלוה, **יהיב לך** רבי אלעזר **נמי אליתא**, את כל האליה, בחלקך.[1829]

אזל האריס, **זבין בהדיה**, קנה עם רבי אלעזר בהמה אחרת בשותפות גמורה. והיה האריס טורח בחלקו ובחלק רבי אלעזר. וכשבאו לחלוק ברווחים, **פליג ליה** רבי אלעזר **מאליתא**, כמו שחלקו את כל הבהמה.

אמר ליה רבי אלעזר: **תא נפלגיה לרישא**, ותקח את חלקך המגיע לך, שהוא חצי הראש.

אמר ליה האריס: **השתא**, **כמעיקרא נמי לא**! נמצא שעתה, כאשר נעשיתי שותף בבהמה, נעשה שכרי גרוע ממה שהיה לי בעבר, כשהייתי מקבל עיסקא גרידא.

אמר ליה רבי אלעזר, אמת הדבר שאיני צריך לשלם לך עכשיו שכר אפילו כבתחילה.

[1829] בתוס' הקשו על דעתה של אשת האריס שהרי מתחלה כשהיתה הבהמה כולה של רבי אלעזר קיבל האריס את כל הראש, ועכשיו שטורח בחצי בהמה של ר"א יקבל את כל החצי. וביאר מהר"ם שתוס' סברו שבאותו חצי של ר"א הרי האריס טורח בעסקה רבע מלוה ורבע פקדון, וכשם שבתחילה כשהיה עסקה על כל הבהמה קיבל כל הראש, עכשיו שיש עסקה בחצי בהמה מגיע לו חצי הראש, ועוד הקשו על תשובת ר"א השתא שותפי אנן הלא יש כאן עסקה בחצי של כ"א ומגיע לאריס שכר כדי שלא יהיה עוסק ברבע הפקדון תמורת רבע המלוה שבידו, ויראה ריבית. ובתירוצם חזרו בהם התוס' שאין החצי של ר"א אצל האריס בתורת עסקה, אלא שותפים גמורים הם והחצי של ר"א כל רווחיו מגיעים לר"א. ולכן סברה אשת האריס שכיון שטורח בחלקו של ר"א חנם בלי לקבל אפילו רבע מן הרווחים, לכל הפחות יתן לו את האליה בשכרו. ומיושב גם למה ר"א לא חשש לריבית כיון שלא היתה כאן שום מלוה. אלא הגיע לאריס שכר טרחא מועט, וכיון שהוא אריס גם זה לא צ ריך לשלם לו כמבואר בגמרא. וכ"כ הרי"ף והרמ"א שכתב שותפות אינה בתורת עסקה כאשר האחד מתעסק בשני החלקים, ובטעם הדבר י"ל שכ"מ שתקנו חכמים עסקה הוא כדי שיעסוק בחלק חבירו היטב, לכן תקנו שירויח מן החצי ע"י שיהיה אצלו בתורת מלוה. אבל באופן שהחצי שלו, בלא"ה יתעסק בזה היטב, ולכן לא תקנו כאן מלוה, וממילא אין חשש ריבית. אבל מהרמב"ם פ"ו משותפים ה"א נראה שבכל שותפות החצי של השותף שאינו עוסק. ה"ז אצל המתעסק בתורת עסקה, ודינו של המתסעק לקבל שלושת רבעי הרווח, החצי שלו ועוד רבע משל חבירו, והשותף האחר מקבל רבע מן הרווחים.

כי עד האידנא, **זוזי** של חלק הפקדון, **דידי הוו**, ואתה טרחת במעות שלי. **אי לא הוה יהיבנא לך טפי פורתא** על חלק הרווחים שמגיע לך מכח המלוה שלך, היה נראה שאתה טורח בחלק הפקדון שלי בשכר מה שהלויתי לך, ואסור, משום **מיחזי כריבית**.

אבל **השתא**, שהשתתפת אתי בקנית הבהמה, אין כאן שום מלוה, ואין לחוש לריבית, אלא **שותפי אנן**.

מאי קאמרת, **טרחנא טפי פורתא**, ומגיע לך שכר במה שאתה טורח בחצי שלך להכניס ולהוציא יחד עם החצי שלך, וכדין כל פועל, [1830] איני צריך לשלם לך מעט שכר זה, כיון שאתה אריס שלי בשדותי.

וכמו **שאמרי אינשי**: **סתם אריסא**, **למרי ארעא קמשעבד נפשיה לאתויי ליה רעיא**, וכמו שסתם אריס מביא מרעה לצאן חינם, כך פה שכר מועט על תוספת הטרחה שלך בחלקי, איני צריך לשלם.

תנו רבנן: אדם שקיבל מעות מחבירו להתעסק בהם, עד מתי מתקיימת העסקה ביניהם? **השם בהמה לחבירו**, שיעסוק בה ויהיו חצי הרווחים למתעסק, וגם חצי מהאחריות עליו, **עד מתי חייב לטפל בה**, ואינו יכול לומר לנותן איני רוצה להתעסק בה יותר [1831].

סומכוס אומר: **באתונות שמונה עשר חדש**, **בגודרות** שהם בהמה דקה וטיפולה מרובה יותר, **כ"ד חודש**.

ואם בא המתעסק **לחלוק בתוך זמנו**, כשעדיין לא עברו י"ח או כ"ד חודש, **חברו מעכב עליו** מלחלוק עד שיגיע הזמן.

אבל אינו דומה טיפולה של שנה זו הראשונה **לטיפולה של שנה אחרת**.

[1830] תירוץ הגמרא לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל שבשותפות יש עסקה על חלק השותף שאינו מתעסק, שמדובר שהאריס היו לו בהמות אחרות משל עצמו, ובאופן כזה לא מגיע לו אלא שכר מועט כדינר, וכמו שנקטו רב ושמואל לעיל שביש לו בהמות אחרות מספיק שכר מועט, ובמקום שהמתעסק הוא אריסו של בעל הבית כמו פה, אינו מחוייב לתת לו אפילו שכר מועט כיון שהאריס משועבד לבעל הבית ודרכו לעשות לו חנם, וממילא אין חשש ריבית בזה שלא נחשב עובד חנם תמורת חלק המלוה שהרי זה כאילו שלמו לו אלא שאריס אינו מקבל מעט שכר זה. ובלח"מ תירץ באופן אחר שלעולם אין לאריס בהמות משלו, אבל מכיון שממילא עוסק בחצי שלו נחשב מה שעוסק בחצי השני שהוא בתורת עיסקא, כאדם שיש לו בהמות אחרות מחמת החצי שלו. ואף על פי שבתוס' ד"ה דאמרי אינשי כתבו שאין להחשיב המתעסק כיש לו בהמות אחרות מחמת חצי המלוה, יש לחלק בפשטות שדווקא שם החצי מלווה אינו שלו בבעלות גמורה אלא מלווה בידו לענין שהרווחים מגיעים אליו, לכן אמרו התוס' שם שכל אחד צריך לעסוק ביום אחר. משא"כ פה שיש חצי שהוא שותף לגביו וחצי הקרן שלו ממש בבעלות גמורה, באופן כזה בלאו הכי מטפל בה בכל יום, וה"ז נחשב כיש לו בהמה אחרת שמגיע לו שכר מועט. ובאריס גם מזה נפטר.

[1831] לפי הפירוש הפשוט ברש"י הסוגיה מדברת באופן שהמתעסק אינו רוצה לטפל, מאחר ושנה שניה דורשת טיפול רב יותר מאחר וזקוקה ליותר מזונות. ועוד הביא ירוש אחר שבעל הבהמה הוא הרוצה להפסיק את העסקה מאחר ובשנה השניה אין הרבה טורח להכניס ולהוציא כיון שהבהמה כבר גדולה. והמתעסק מעכב עליו שמגיע לו להמשיך בעסקה ולעבוד בשנה זו פחות, והקשה על זה רש"י מלשון חייב לטפל, משמע שמדובר על המתעסק.

ומקשינן: **מאי "אבל" דקאמר**? אדרבה זהו הטעם שמעכב בעל הבהמה על המתעסק מלחלוק. ומלשון "אבל", משמע שבאים לסייג את הדין הקודם.

ומתרצינן: **אלא**, טעם הדין שהמתעסק אינו יכול לבטל את העסקה קודם סיום זמנה, **לפי שאינו דומה טיפולה של שנה זו** הראשונה **לטיפולה של שנה אחרת**. וכיון שמנהג המדינה שהמקבלים מטפלים עד זמן זה, אינו יכול להפסיק קודם לכן.

תניא אידך, שהנידון עד מתי מחוייב להתעסק לא מדובר על הבהמה עצמה שקיבל, אלא על הוולדות שנולדו ממנה, לפי ששנינו: **השם בהמה לחבירו** והולידה, **עד מתי חייב** המתעסק **לטפל בוולדות**, שהרי חצי הוולדות שייכים לנותן העסקה מרווחי חלק הפקדון, והמקבל אינו רוצה להתעסק בחצי זה שאינו מרויח ממנו כלום.

בדקה ל' יום ובגסה נ' יום, כמו שמצאנו שהתורה הטילה על הישראל לטפל בבכור לפני שמוסרו לכהן, כך הוא הטיפול של ל' יום ונ' יום הוא חלק מהעסקה לפני שמוסר את הוולדות לבעלים.

רבי יוסי אומר: **בדקה, ג' חודשים, מפני שטיפולה מרובה**.

ודנה הגמרא: **מאי טיפולה מרובה**?

מפני ששיניה דקות, ואינה יודעת לאכול לבדה, וצריכה לאמה ולאדם שיטפל בה.

מכאן ואילך, שעבר זמן זה שהיה צריך לטפל בוולדות עבור הנותן, **נוטל** המתעסק לעצמו בוולדות, **מחצה שלו**, שהרי החצי מגיע לו, שהרויח מחצי המלוה של העסקה, **וחצי מחצה בשל חבירו**. ועוד רבע מקבל המתעסק שהוא החצי מחלק חבירו, כיון שאנו רואים את חלק חבירו שהוא מתעסק בו מעבר לזמן העסקה הקודמת, כעסקה חדשה ויש לחלק את החצי של בעל הבית רבע למתעסק ורבע לבעל הבית[1832].

רב מנשיא בר גדא היה עוסק בבהמה בעיסקה, והולידה וולדות.

שקל, נטל **מחצה שלו** ברווחים שהגיעו מהוולדות, כיון שחצי הבהמה היתה מלוה, מגיע למתעסק חצי הוולדות רווחי המלוה, ובנוסף לזה **וחצי מחצה בשל חבירו**, לקח עוד רבע מתוך החצי שהרויח הפקדון של בעל הבית, כיון שעכשיו עוסק בחצי זה של בעל הבית בתורת עיסקה, ומגיע רבע לו ורבע לחבירו.

אתא לקמיה דאביי לברר אם נהג כדין,

[1832] לענין עמל ומזון מבואר ברש"י שא"צ לשלם למתעסק, מאחר והחצי של הוולדות הוא קרן גמור אצל המתעסק ולא רק מלוה, ובאופן כזה אנו אומרים שבלאו הכי מטפל בשל עצמו כל יום, ואין כמעט עוד תוספת טורח ומזון מה שמוסיף לטרוח עבור הרבע פקדון של חבירו (וכמו שכתבנו לעיל בשם הלח"מ). ולפי הרמב"ם שביארנו מסקנת הגמרא גבי ר"א מהגרוניא שמדובר שהחצי שלו, ובחצי של חבירו הרי הוא טורח בתורת עסקה, ובכ"ז הוצרכו לומר שמדובר דווקא באריס ולכן א"צ לשלם את התוספת טורח, א"כ כאן שמדובר בסתם אדם שאינו אריס, יחלוק על דברי רש"י ויסבור שיש לשלם עמל ומזון, וכ"כ הריטב"א.

אמר ליה אביי: **מאן פלג לך**!? וכיון שחלקת בעצמך בלי שומה, ואולי היה מגיע לחלק חברך יותר, השומה בטלה [1833], והעסקה של הבהמה הראשונה נמשכת, וממילא מגיע לו רק חצי מהוולדות, ומהרווחים של הוולדות כדין, העסקה של הבהמה [1834].

ועוד טעם למה לא מגיע לך ברווחים יותר מחצי, שהרי **מקום שנהגו לגדל הוא**, **ותנן**, **מקום שנהגו לגדל**, **יגדילו**. ועדיין לא הגיע כלל זמן החלוקה, שהרי מדין העסקה הקודמת, עדיין מחובתך לגדל את הוולדות.

מעשה ב**הנהו תרי כותאי**, כותים, **דעבוד עסקא** של שותפות **בהדי הדדי**.

אזיל חד מינייהו, רצה האחד מהם לסיים את השותפות ביניהם. **פליג זוזי**, חילק לשניים את מעות השותפות **בלא דעתיה דחבריה**, ונטל את מחצית המעות לעצמו.

אתו לקמיה דרב פפא, שיפסוק להם, האם החלוקה בטלה, מאחר ונעשתה בלא דעת השותף, או שהיא קיימת.

אמר ליה רב פפא למי שטען נגד החלוקה: **מאי נפקא מינה** לך במה שחלק שותפך לבדו? והרי **הכי אמר רב נחמן**: **זוזי**, **כמאן דפליגי דמו**.

כיון שהמעות קיימות בעין, הרי הן כאילו הן חלוקות בין שניכם, כי אין צורך בשומה כדי לחלוק מעות [כמו בשאר חפצים], אלא כל אחד מהשותפים יכול ליטול את מעותיו, בלי צורך בשומה.

לשנה אחרת, עשו ביניהם שוב עסק בשותפות, **וזבון חמרא** קנו שניהם יין **בהדי הדדי**, בשותפות ביחד כדי למוכרו במחיר יקר.

קם אידך, השני, שבשנה הקודמת טען אצל רב פפא נגד חלוקת השותפות שלא בשומה, ועתה הוא לא רצה עוד את השותפות ביין, **פליג ליה**, חלק את היין לשניים, **בלא דעתיה דחבריה**. **אתו** שוב **לקמיה דרב פפא** לדין, כשהחולק את הכסף בשנה הקודמת טוען עתה נגד חלוקת היין שלא בשומה.

[1833] ברמב"ן ביאר לפי שיטת רש"י שכיון שדינו לשום ואח"כ להתנות שיורד בתורת עסקה, עכשיו שהשומה בטלה בטל גם התנאי, וכשלא התנה לפי רש"י העסקה הקודמת נמשכת ומגיע לו רק חצי, משא"כ לפי התוס' אין דין להתנות אלא אפשר לחלוק בלי להתנות, ובהגיע הזמן גם בלי לחלוק כבר מגיע לו שלושת רבעי הרווחים, מדין העסקה החדשה בחצי של בעל הבית, וקו' הגמרא רק על עצם החלוקה שי שלברר אם נעשתה חלוקה צודקת או לא.

[1834] מבואר ברמב"ן שלפי פירוש זה של רש"י כל אחד מן הטעמים בגמרא יש בו סיבה גמורה לבטל את החלוקה, ולומר שלא מגיע למתעסק יותר מחצי, אולם לתוס' מאחר וסברו שא"צ להתנות על חלוקה אלא בהגיע הזמן יש חלוקה, והרי המתעסק עובד בחצי חברו בעסקה, א"כ הטעה הראשונה של הגמרא מאן פלג לך באה לומר שיש לבדוק אם החלוקה נכונה אבל לעולם מגיע למתעסק ג' רבעים מזמן שצריך לחלוק, והטענה השניה שבכלל לא מגיע למתעסק יותר מחצי כיון שמנהג המקום להמשיך ולגדל את הוולדות. דהיינו שתמשך העסקה הקודמת עד שיגדילו וחלקו חצי כבתחילה.

אמר ליה רב פפא למי שחלק את היין לעצמו: **מאן פלג לך**!? מי הוא הבר סמכא שחלק לך את היין!? אולי לא היתה השומה שלך כראוי, והרי היא בטלה.
אמר ליה אותו שותף שחלק עתה את היין, ובשנה החולפת טען נגד חלוקה שכזאת: **קא חזינא** רואה אני, **דבתר דידיה** [1835] **קא אתי מר**! נוכח אני לדעת כי אתה פוסק תמיד לטובת זה שכנגדי. כיון שכבר פעמיים פסקת לטובתו, בשנה שעברה, כשהוא חלק המעות לבדו, פסקת שחלוקתו חלוקה, ואילו השנה, כשאני חלקתי את היין לבדי, פסקת שהדין עמו, וחלוקתי בטלה.

דף סט:
אמר רב פפא: (תחילת העמוד) **כהאי גוונא** [1836] שיש לו לטוען כך מקום לחשוד שהיתה טעות, כיון שפעמיים פסקתי לטובתו של אחד מהם, **ודאי צריך** אני **לאודעיה** למי שפסקי לרעתו, את טעם הדבר. [1837]
והוא, דווקא **זוזי** אפשר לחלוק לבד, כי **מי**, האם הוא **שקיל טבי**, לקח זוזים טובים, וחברו **שקיל חסרי**, לקח מטבעות רעים!? הלא כל המטבעות אותו דבר הם, ואין צריך שומת בי"ד לחלוקת של מטבעות.
אבל **חמרא**, **כולי עלמא ידעי**, **דאיכא** יין **דבסים**, טעים וטוב, **ואיכא דלא בסים**. ולכן כדי לחלוק יין, וכדומה, שצריך לכך שומת בי"ד, יש לחלוק דווקא לפני שלושה, ואם חלק לבדו, החלוקה בטלה.
גופא: **אמר רב נחמן**, **זוזי** - **כמאן דפליגי דמו**, ואין צריכים שומת בית דין כדי לחלוק את השותפות, אלא יכול כל אחד מהשותפים לחלוק לעצמו.

[1835] לגירסא זו הכוונה דידיה לטובת האחר, ולגירסא דידי הכוונה שאתה פוסק כנגדי.
[1836] בתוס' דייקו שדווקא פה שהיה מקום לחשוד לעיוות הדין, צריך להודיע לבעל דין את הטעם. אבל בסתם אין להודיע הטעם. ואדרבה אם היה לו טענות או מלגלג על הדיינים, מנדים אותו. והקשו משנים שנתעצמו בדין, שכופין אותו ודן בעירו, ואם אומר כתבו לי מאיזה טעם דנתוני, כותבים לו. ותירצו, שדווקא שם שכפו אותו לדון במקום זה, יש לכתוב לו הטעם, שיראה שדינו אמת. אבל בסתם מקום, שדנו אותו מדעתו, אין לומר לו הטעם. וברמב"ן וברי"ן כתבו שאין חילוק בין סתם אדם למקום שכפו אותו לדון שמקום זה, ובשניהם אין כותבים הטעם, אלא רק שפלוני טען כך וחבירו השיבו כך, והוא ילך עם זה לבי"ד הגדול, והם ידעו כבר את הטעם. ודווקא אצלנו שיש מקום לחשד, אז כותבים טעמו של דבר. והביא הר"ן שהראב"ד ור"י חלקו על זה וסברו שאין לכתוב למי שרוצה אף את הטענות של הבע"ד, ובמקום שכפו או בחשד אין כותבין ממש את הטעם. וברא"ש כתב שאין לדייק מסוגיין אלא אפילו סתם רצה כותבין לו הטעם. ומה שאמר רב פפא שכה"ג צריך לאודע הכוונה שאפילו אם לא שאל הטעם יש לומר לו משום חשד, אבל אם שאל אף כשאין חשד יש לומר לו הטעם.
[1837] זהו פי' א' בתוס' שרב פפא הודיע לו הטעם שלא יהיה לו פחתון פה לחושדו, משום והייתם נקיים מה' ומישראל, ועוד פירשו שרב פפא אמר לבע"ד שבאופן כזה שאתה בא לחלוק דבר ששייך בו שומה כמו יין, ודאי היית צריך להודיע לשותפך, ולא לחלוק לבדך. ולפי פירוש זה כתב הרא"ש שאין לדייק מזה את דיוק התוס' שאין להודיע טעם הדין, כיון שלא מדובר פה לענין לומר לבע"ד הטעם.

אך **הני מילי**, **טבי וטבי**, בחלוקת זוזים באופן שוה, כשכל הזוזים טובים, ולכל אחד מהשניים מגיעים זוזים טובים, כגון, זוזים בעלי משקל קל, שהורגלו בהם האנשים, לפי שקל להם לשאת אותם, והם יוצאים בהוצאה יותר מהמטבעות הכבדות,
או להיפך, **תקולי ותקולי**, שהם מטבעות כבידות, וחביבות הן למי ששוקל כסף במאזניים, והמטבעות שלקח החולק לעצמו, שוות הן לסוג המטבעות שהניח לחבירו.
אבל לקחת לעצמו **טבי**, ולהניח לחבירו **ותקולי**, **לא**.
ואם חלק את המטבעות השונות, החלוקה בטלה, עד שישום בפני שלשה, או יודיע לשותפו והלה יסכים.
רב חמא הוה מוגר משכיר **זוזי בפשיטא**, כל זוז, תמורת תשלום של מטבע פשוט, **ליומא**.
היה נותן זוזים לחבירו בלשון שכירות, שהיה אומר: הריני משכיר לך זוז זה תמורת מטבע פשוט לכל יום. והיינו, כשתפרע את הזוז, תוסיף על הזוז ששכרת מטבע פשוט עבור כל יום מהשכירות. ומטבע זו ערכה הוא שמינית זוז.
כלו זוזי דרב חמא. כל כספו ירד לטמיון, כדאמרינן לקמן [דף עא א] המלוין בריבית, נכסיהם מתמוטטין.
ומבארת הגמרא מדוע עשה כך רב חמא:
הוא, רב חמא, **סבר**, מותר לעשות כן, כי **מאי שנא ממרא**, במה שונה השכרת כסף מהשכרת כלי חרישה, שמותר להשכירו ולקחת עבור השימוש בו שכר קצוב בכל יום. ולכן סבר רב חמא, שכמו כן מותר להשכיר מעות [1838] בלשון שכירות ולא בלשון הלואה.
אך אומרת על כך הגמרא: **ולא היא**! אין זה דומה לשכירות כלי, ובודאי שאסור לעשות כן.

[1838] כן פירש רש"י אבל תוס' בד"ה אוגר זוזי מבארים סברת ר"ח ומה קס"ד של רב חמא שמותר שמדובר כאן שמקבל היה רב חמא על עצמו אחריות האונסין שאם המעון - אנסו ויאבדו ללוה לא ישלם הלוה, ובזה סבר ר"ח שכבר אין זה נחשב להלואה משום שבכל הלואה המעות באחריות הלוה לכל דבר וענין ומכיון שכאן האחריות היתה על רב חמא המלוה סבר רב חמא שנחשב שכספו עדין שלו ומשכירו כשאר חפצא. והבית יוסף בסימן קע"ו הביא תשובת הריב"ש, שכתב שלפי פירוש רש"י רב חמא עבר על איסור ריבית של תורה. שהרי ודאי אין הלשון גורם. אך לפירוש תוס' באמת גם לדידן אין כאן איסור מן התורה. והטעם כנ"ל, שכל זמן שהלוה לא הוציאם, המעות באחריות המלוה הם אם ייאנסו, והרי זה כמשכיר כליו להשתמשות. אלא שאסור בזה מדרבנן משום שסוף סוף ניתן להוצאה והוי הלואה, והשכר הוא ריבית. וכן נפסק להלכה בתחילת סי' קע"ו ברמ"א. עוד הביא שם הב"י מספר תרומות הדשן, שאם השכיר מעות כמו במעשה דרב חמא, והמשכיר קיבל על עצמו כל אחריות, הן אונסין הן גניבה ואבידה של המעות קודם שיוציאם הלוה, מותר גם מדרבנן. והכא, אחרי שאחריות גניבה ואבידה לא היתה על רב חמא אלא על הלוה, לכך אסור מדרבנן. וכן פסק הרמ"א שם. ובב"י משמע שאין לעשות כן לכתחילה. ובש"ך ס"ק ב' וכן בש"ך סי' קע"ז ס"ק כ' מבואר, שמותר לעשות כן לכתחילה - אבל הגר"א חולק בזה בתוקף וכתב "כמה דחוקין דבריו, ונשתקע הדבר ולא נאמר" עכ"ל. וצריך ביאור סברת תרה"ד. הרי המעות ניתנו להוצאה וכדאמרינן בגמרא "לא הדרי בעינייהו" ולמה שלא יהא בזה איסור ריבית. וע"ע בחדושי הריטב"א כאן.

ומבארת הגמרא את החילוקים בין השכרת מרא, שמותרת ובין מעשיו של רב חמא, שאסורים:

מרא - הדרא בעיניה. אותו הכלי בעצמו חוזר לבעליו, ואין זה נחשב להלואה, ולכך אין שכרו נחשב ריבית, אלא רק לשכר השתמשות בכלי.

ועוד, במרא, **ידיע פחתיה**. ניכר הפחת, הקלקול בכלי מחמת ההשתמשות בו, ולכך מותר לקחת עבורו שכר.

אבל **זוזי, לא הדרי בעינייהו**, מעות ההלואה אינן חוזרות הן עצמן לבעלים, שהרי ניתנו להוצאה, וחל חיוב על הלוה לשלם אם סכום ההלואה למלוה. וכשהוא מוסיף על זה, הוי ריבית.

ועוד, אפילו בכהאי גוונא שאינו מלוה להוצאה רק להשתמשות. והזוזים חוזרים בעין, כגון שולחני השוכר מטבעות מחבירו כדי להתלמד בהו צורת המטבעות, ומחזירן כמו שהן, מכל מקום, אסור. משום ש**לא ידיע פחתיה**, שאין בהם כל קלקול כתוצאה מההשתמשות בהן, ולכן, אם נוטל עבור השימוש הזה שכר, הוי ריבית.

ונמצא לפי סוגיית הגמרא שאיסור ריבית יש בשני אופנים.

א. באופן שמלוה מעות או פירות להוצאה ומחזיר לו אחרים, אז אם מוסיף על כך שכר אסור משום ריבית. ב. אפילו אם משכיר לחבירו כלי להשתמשות ואחר כך מחזירו בעין, אם אין בו שום פחת כתוצאה מהשימוש, [1839] אסור משום ריבית. ורק אם הכלי גם נפחת על ידי השימוש, מותר ליטול עבורו שכר [1840].

עד כאן דנה הגמרא בענין זה. ולקמן בהמשך, בסוגית ספינתא אגרא ופגרא, מתבארים הדברים יותר.

אמר רבא: **שרי ליה לאיניש**. מותר לו לאדם, **למימר ליה לחבריה**, לומר לחבירו: **הילך ד' זוזי**, קח לך ארבעה זוזים במתנה, **ואוזפיה לפלניא זוזי**. תמורת המתנה שאני נותן לך, הלוה לפלוני מעות.

ונמצא שהמלוה מקבל תוספת על ההלואה שמלוה לאותו פלוני, ובכל זאת מותר לעשות כן, כי **לא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה**.

[1839] זהו שי' רש"י וכך סובר הרי"ף אבל תוס' ושאר ראשונים מפרשים שכל חילוק שבגמרא הוא התיר בפני עצמו, דהיינו שמותר להשכיר כלים מפני שחוזרים בעינם ואין לשוכר רשות להוציאם גם אם אין פחת וכגון שמשכיר מעות להתלמד. וכן מותר אפילו להשכיר כלי באופן שיכול השוכר אם ירצה להוציאו דהיינו שמסכים עמו שיוכל למכור החפץ לכל צרכיו ושימושיו, ומכל מקום אין זה הלואה לאסור השכר מטעם שידיע פחתיה, כיון שאם מחזיר החפץ כמות שהוא ואין מוכרו יש פחת לחפץ וזה באחריות הבעלים לכך מותר לו ליטול אגר פחתייהו (לשון תוס') - ומשמע משום עתה עדיין אינה הלואה.

[1840] יש לדעת אם לרש"י בכה"ג שאין פחת, אם אסור מדרבנן או מן התורה. ובביאור הגר"א בשו"ע משמע שאסור רק מדרבנן.

ואילו כאן, הלוה יפרע רק את החוב, ואילו את התוספת יקבל המלוה מאדם אחר, ולכך מותר.[1841]

ואמר רבא: שרי ליה לאיניש למימר ליה לחבריה: שקיל לך, קח לעצמך, **ד' זוזי, ואמור ליה לפלוני, לאיזפן זוזי**. ותאמר לפלוני שילוה לי מעות. ונמצא שהלווה משלם תוספת עבור הלואתו כמו בכל ריבית, ובכל זאת כך מותר לעשות.

[1841] בראשונים נאמרו בזה כמה תנאים. הרא"ש כתב שאין להתיר אלא בתנאי שאינו חוזר ונוטל מהלוה את הד' זוזי שנתן למלוה שאל"כ אסור משום שנראה כשלוחו של הולה להעביר למלוה את הכסף. והריטב"א חולק בזה להתיר, ובשו"ע נפסק להחמיר בסימן ק"ס סעיף י"ג. ובחוות דעת כתב שדוקא קודם ההלואה אסור לו לחזור וליקח הזוזי מהלוה אבל לאחר שכבר הלוהו המלוה והלוה בהתיר מותר לו אח"כ לחזור וליטול הזוזי מהלוה. עוד כ' הרא"ש שלא יאמרו הלוה למלוה פלוני יתן בשבילי משום שגם בזה נראה הנותן כשלוחו של הלוה והראשונים חולקים בזה עי' בנמוק"י וברמב"ן וסוברים שמותר והשו"ע פסק להחמיר וכתב עוד בשו"ע וי"א עוד שצריך ג"כ שלא יפייסנו הלוה להאי איניש שיתן למלוה הזוזי כדי שילוהו ויש מקילין בזה ופסק הש"ך להקל. עוד כתב הט"ז שם שאם אומר למלוה כל זמן שלא יתן לך פלוני מעות שאתה מלוה לו אני אתן כל חודש דינר בשכר המעות הרי"ז איסור גמור הגם שאי"ז ריבית הבאה מלוה למלוה אלא מאיש אחר ובכה"ג אין איסור כדשנינן הכא מכל מקום בכה"ג, זה שמקבל עליו לשלם ריבית חודשית הוי ליה כלוה גם את הקרן שהרי הקרן באחריותו שכל זמן שאין הלוה פורעו חייב הוא לשלם על חוב זה את הריבית (כפי התחייבותו) א"כ נמצא שמפסיד הוא בגלל חוב זה ובכה"ג שהקרן באחריותו הרי הוא כלוה עצמו ושכרו הרי הוא ריבית (וכ"כ ב"י בשם בעל התרומות). עוד תאמר בזה בתוס' לקמן דף עא: ד"ה מצאו, שאסור לומר אלווך מנה ע"מ שתתן זוז לפלוני מלבד המנה שתחזיר לי (ואפילו אותו פלוני הוא גוי) ואם קצץ כן מתחילה שע"מ כן מלוהו הרי זה ריבית קצוצה שאסורה מה"ת וכן נפסק בשו"ע ק"ס סי"ד, והטעם שבזה שנותן הלוה זוז לפלוני ע"פ רצונו של המלוה הרי הוא כמי שנתן למלוה עצמו מדין "ערב" שמצינו בקידושין דף ז. שאשה אומרת לאיש תן לפלוני מנה ואקדש אני לך מקודשת שנחשב כמו שהיא עצמה קיבלה המנה. והנה מצינו בקידושין שם, גם שאפשר להתקדש מדין "עבד כנעני" כגון שאומר לאשה הילך מנה ותתקדשי לפלוני מקודשת לפלוני. שאמרינן שנחשב כאילו קיבלה הפרוטה מאותו פלוני וממילא מתקדשת וזה כמו בעבד כנעני שאפשר להוציאו לחירות ע"י שאדם אחר נותן מעות לאדונו בעבורו והרי זה כמו שקיבל האדון את הכסף מעבדו ויוצא העבד לחירות. ולפי זה מבאר הגר"א בשו"ע שזה הטעם שאמרינן שאסור ללוה לומר למלוה פלוני יתן בשבילי והבאנו לעיל הטעם משום שנראה כשלוחו. והגר"א מבאר הטעם שאסור מדין עבד כנעני, שפלוני נותן הריבית עבורו. ונחשב שהריבית באה מהלוה עצמו למלוה וכמו לענין קידושין. ומה שק' לפי זה מה ששנינו בסוגיין שמותר לומר לחבירו הילך ד' זוז ותלוה מעות לפלוני וקשה ומ"ש מדין עבד כנעני הרי גם בזה נותן ד' זוז בעבור פלוני הלוה, בזה מבאר החזו"א בסי' ע"א הטעם שאינו נותן את הזוז בצורה שתתיחס נתינתו כאילו פלוני נתנו שמה איכפת לו בזה אלא רק מפייסו בכסף שילוה לפלוני וממילא גם אין התייחסות של נתינת ריבית ללוה ועל כך שפיר אמרינן לא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה, משא"כ בקידושין שאומר הילך מנה ותתקדשי לפלוני שנותן לה את מעות הקידושין בעבור פלוני ובמקומו. ורק בכה"ג שאומר הלוה בעצמו למלוה, פלוני יתן לך שכר בשבילי או בעבורי בזה אסור כמו שבי' הגר"א שמתיחסת נתינת האחר אל הלוה, וק"ו שאם נתחייב אדם ריבית למלוה ע"י קציצה מראש ובא אדם אחר לשלם את הריבית למלוה ולפטור את הלוה בודאי שאסור, ולא אמרינן שלא אסרה תורה אלא ריבית מלוה למלוה, משום שהרי משלם למלוה את הריבית שחייב הלוה וחוב ריבית זה הינו של הלוה למלוה אך אם יאמר לוה למלוה אני איני מתחייב רבית אך פלוני ישלם לך ריבית עבורו הלואה זו באופן זה מותר שמתחילה חיוב הריבית אינה מהלוה למלוה.

[1842] הריטב"א הק' למה לא אמרה הגמרא הטעם הקודם שלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה ותי' שנפק"מ באופן שהמלוה התפייס להלוות רק לאותו שתדלן והוא ילוה ללוה ובזה הרי השתדלן הוא מלוה ממש, ומכל מקום מותר משום שאינו משלם לו עבור אגר נטר אלא שכר אמירה שזו הוצאה צדדית ועיי"ש שתי' עוד באופ"א. ויתר הראשונים שלא נתקשו בזה משום שאפ"ל שטעם זה הוא יותר עיקרי לומר לו שמעות אלו אינם אגר נטר אלא תשלום אחר ואין צריך ליסוד הקודם שלא אסרה תורה אלא וכו'.

מאי טעמא? - **שכר אמירה קא שקיל!** [1842] אין המעות האלו ניתנות על ידי הלווה כתוספת עבור ההלואה, על המתנת המעות בידיו, אלא היא משלומת לממליץ על ההלואה בפני המלוה, כיתר הוצאותיו של הלוה כדי להשיג את ההלואה.

כי הא, דין זה דומה למעשה שהיה, **דאבא מר בריה דרב פפא הוה שקיל** היה לוקח **אוגנא דקירא** חלת שעוה **מקיראי** מסוחר שעוה, **ואמר ליה לאבוה**, אבא מר אמר לאביו רב פפא, **אוזפינהו זוזי**, הלוהו מעות לאותו סוחר.

אמרו ליה רבנן לרב פפא: **אכיל בריה דמר רביתא**! בנך אוכל ריבית הוא שקיבל חלת שעוה מאותו סוחר בשביל שיפייס את אביו להלוות לו מעות וזהו ריבית.

אמר להו, **כל כי האי רביתא**, **ניכול** שאין בזה חשש איסור.

והטעם, משום ש**לא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה**.

הכא, **שכר אמירה קא שקיל**, **ושרי**. קיבל הבן שכר עבור אמירתו לאביו שילונו.

ומדובר [1843] בגדול שאינו סמוך על שולחן אביו, שאל"כ בקטן או גדול הסמוך הרי זה כמו שקיבל אביו, שהוא המלוה, את השעוה ואסור משום ריבית [1844] ואינו רק שכר אמירה.

מתניתין:

שמין פרה וחמור, **וכל דבר שהוא עושה ואוכל**, מותר לשום כל דבר שאפשר להשתמש בו לעשיית מלאכה, כמו פרה שאפשר לחרוש בה, וכמו חמור שאפשר לרכוב עליו, וליתנו בעיסקא **למחצה**, לחלוק ברווח של השבח ובוולדות, מבלי לשלם שכר טירחה למתעסק בו, היות והמתעסק מרויח את שכרו על ידי השימוש שיכול לעשות בחפץ של העיסקא.

כמו כן, אין צריך הנותן לשלם למקבל עבור המזונות שהוא מאכיל את הבהמות, ואין בכך משום נטילת ריבית, היות והשימוש שעושה מקבל העיסקא בבהמות בחינם, הוא תשלום של נותן העיסקא עבור טירחתו ועבור המזונות.

מקום שנהגו לחלוק את הוולדות מיד, **חולקין**, כשיבוא זמן החלוקה, כדאמרינן לעיל בעמוד א, בבהמה דקה ל' יום, והגסה נ' יום, חולקין הוולדות.

[1843] כן מבו' ברא"ש שאפילו בגדול אם הוא סמוך על שולחן אביו אסור שלא יבא להערים שכל אדם יערים וילוה מעותיו כדי ליתן לבנו ריבית. ואחרים פירשו שאבא זוכה מבנו שסמוך ובקטן שאינו סמוך אפילו שמציאתו אינו לאביו מכל מקום כיון שאין לו מעצמו אלא אביו מפרנסו הוי כאילו קיבלו האב, שהרי הרויח בזה.

[1844] הרמ"א בסימן ק"ס סעיף ט"ז פסק להתיר ריבית אם לוקח לוה הלואה ע"י שליח ופורע ג"כ ע"י שליח החוב והריבית והוסיף ואין לפרסם הדבר בפני עם הארץ ויש לסמוך על כך לעת הצורך. עכ"ל. והט"ז שם מביא מהלבוש וז"ל ראוי למחוק דבר זה מתוך ספר השו"ע "ושום אדם לא יסמוך ע"ז כלל וכלל אפילו בשעת הדחק וצורך גדול וודאי תלמיד טועה כתב זה בשם רש"י ולא יצא מכשול כזה מפי צדיק" עכ"ל והש"ך מסכים עם דברי הרמ"א לדינא. ועיין שם פרטי דינים בזה.

מקום שנהגו לגדל, שנהגו שהמקבל ממשיך לגדל הוולדות בתורת עיסקא, **יגדילו** הוולדות אצלו. ונמצא שמתוך כל הוולדות, מחצה הם שלו. ובמחצה האחר, גם מקבל חצי מהרווחים, משום שכולם אצלו בתורת עיסקא.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: **שמין** ליתן בעיסקא, **עגל** של פרה **עם אמו**, ושמים ליתן בעיסקא, **סייח** של חמור, **עם אמו**, ואין צריך נותן העיסקא לתת למקבל שכר עמלו ומזונו של העגל והסייח, משום שאין לו בהם טירחה מיוחדת יתר על האם, כיון שהעגל נמשך אחר אמו לכל מקום.

וגבי מה שמוציא לכלכלת הפרה או החמור, כבר שנינו בתחילת המשנה, שכל דבר שעושה ואוכל, השימוש במלאכתו הוא תשלום השכר למקבל עבור טרחתו והוצאותיו.[1845]

ומפריז על שדהו, **ואינו חושש משום ריבית**. מפריז לשון הפרזה, הגדלה. ויש גורסים "ומפרין", מלשון פריה ורביה.

ובגמרא יבואר דין זה של המשנה.

גמרא:

תנו רבנן: **מפריז** אדם **על שדהו**, **ואינו חושש משום ריבית**.

כיצד? **השוכר את השדה מחבירו ב**מחיר של **עשרה כורים חיטים לשנה**.

ואומר השוכר **לו**, למשכיר: **תן לי מאתיים זוז** בהלואה, **ואפרנסנה**, אדאג לתיקון השדה, בזיבול ובחרישה וכדומה, וכל עבודות השדה, במעות אלו, **ואני אעלה לך** בדמי השכירות, **י"ב כורין לשנה** וגם אחזיר את מעותיך שהן מאתיים זוז, **מותר** לעשות כן, ואין חשש ריבית בכך שמוסיף על דמי השכירות ב' כורים חיטים, מלבד תשלום הקרן שלוה. כי מה שפירנס את השדה במעות אלו שלוה, נשתבח השדה יותר, וי"ב הכורים הם דמיה לשנה.

ואף על פי שמעיקר הדין אין בכוחו לחייבו להוסיף בתשלום עבור השתבחותה של שדהו, מכל מקום, יכול השוכר לשלם עבור כך, משום שרואים את ההלואה לעצמה, ואת תוספת דמי השכירות כתמורה לשדה טובה יותר.[1846]

[1845] כן הפירוש לרש"י כאן ולעיל ס"ח עמוד ב' בד"ה עם אמו וכפירוש המהרש"א שם, אבל תוס' לעיל שם בד"ה ורשב"ג סובר שגם רשב"ג מודה שצריך ליתן שכר מזונו של העגל וסיח שמוציא בשבילם, ורק לענין שכר עמלו פטור, והטעם מכיון שיש לו גללים. ואין הלכה כרשב"ג.

[1846] כן מפרש המהר"ם שיף ברש"י, אבל הפרישה סי' קע"ו, וכן בהגהות מקור מים חיים על השו"ע, משמע שאמרינן שאין כאן כלל פריעת בע"ח, אלא נתן המשכיר לשוכר מעות להשבחת השדה ומשום כך מוסיף לו השוכר למשכיר בשכר השדה, ב' כורים ור' זוז, ועי' בתוס' שם.

אבל אין מפריז לא על חנות ולא על ספינה, משום שבהן לא שייך לומר שנשתבחו יותר. ואם כן, ההוספה בתשלום, היא בהכרח תמורת ההלואה, ואסור משום ריבית.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: **פעמים שמפריז על חנות**, כגון **לצור בו צורה**, כשמשתמש במעות שלוה כדי להוסיף ביופיה החיצוני של החנות בציורים וכדומה, ועל ידי כן מתרבים הקונים ומשתבחת החנות, כמו בשדה.

וכן מותר ב**ספינה לעשות לה איסקריא**, וילון ותורן לספינה, ושאר כלי ספינה.

ומבארת הגמרא:

חנות לצור בה צורתא מותר, משום **דצבו בה אינשי**, **והוי אגרא טפי**, אנשים מביטים בה, ואז הכל רצין לתוכה לקנות ולאכול שם.

וכן **ספינה לעשות לה איסקריא** מותר, משום **כיון דשפירא איסקריא טפי**, **אגרא טפי**. **ספינתא**, ספינה העומדת להשכרה:

אמר רב: מותר להשכירה, תמורת **אגרא**, שכר, והשוכר מקבל על עצמו את ה**פגרא**, שאם תשבר באונס מתחייב הוא לשלם את דמיה, על אף שכל שוכר אחר פטור מאונסין.

אמר ליה רב כהנא ורב אסי לרב: **אי אגרא** הוא משלם עבור ההשתמשות בספינה, **לא** אפשרי לשלם את ה**פגרא**. **ואי פגרא** הוא משלם **לא** אפשרי שישלם את ה**אגרא** שהם דמי השכירות!

והטעם לכך הוא, מכיון שנישומה הספינה בדמים לשוכר, וחייב הוא להעמידה לבעליה כמות שהיא, או שאם תשבר ותנזק יתן את דמיה, הרי נחשבת שכירות זו כהלואת הספינה, ובהלואה אם נוטל שכר, זהו ריבית.

שתיק רב ולא השיב לטענותיהם של רב כהנא ורב אסי.

אמר רב ששת: **מאי טעמא שתיק רב**? וכי **לא שמיעא ליה** לרב את **הא דתניא**: **אע"פ שאמרו** לקמן במשנה [ע ב] **אין מקבלין צאן ברזל מישראל**.

פירוש, עסק שאדם מקבל מחבירו, להתעסק בו ולהתחלק ברווחים. ומקבל על עצמו את כל אחריות העסק, שאם ייאנס ויפסד ישלם את דמיו לבעלים, כפי מה שהעסק נישום עכשיו. ומשום כך נקראת עיסקא זו "צאן ברזל", שקשה היא כברזל, שקיימת לבעליה כברזל, ולעולם אינו מפסיד מערכה.

ומכיון שרוב מקבלי עסקאות אלו התעסקו בבהמה דקה, לכן נקראו "צאן".

עיסקא שכזו אסורה, שהרי היא כהלואה, משום שכל אחריותו של העסק היא על המקבל, ונמצא כי הרווחים שמקבל הבעלים, הם ריבית עבור הלואת העסק למקבל.

אבל מקבלין צאן ברזל מן הנכרים, משום שאין איסור לישראל ללוות מן הנכרי בריבית.

אבל אמרו חכמים: **השם פרה לחבירו, ואמר** המקבל **לו: הרי פרתך עשויה עלי בשלושים דינר**, שזוהי שוויה כפי שנישומה עתה, וסכום זה חובה הוא עלי כלפיך, שאם תמות, אשלם לך את דמיה, **ואני אעלה לך** דמי שכירות הפרה **סלע לחודש**.

ולכאורה זה ממש צאן ברזל, שהרי מקבל הוא על עצמו כל אחריות הפרה.

מכל מקום, הדין הוא **שמותר**, והטעם **לפי שלא עשאה דמים**. עד כאן לשון הברייתא.

וביאורה, בגמרא להלן.

ותמהה הגמרא על לשון הברייתא: **וכי לא עשאה** דמים!? והרי שם לו את דמיה של הפרה, שיתחייב בתשלומיה אם תמות או תנזק.

ומתרצינן: **אמר רב ששת: לא עשאה דמים מחיים**. שאם לא תמות, וישיבנה לבעליה בתום זמן השכירות כמות שהיא, ובינתיים, בזמן שחלף הוזל מחיר הפרות, אינו משלם לבעלים את הנחסר משוויה בזמן זה, **אלא** רק שם אותה לגבי "**לאחר מיתה**", שישלם את שויה אם תמות, [1847] או אם תשבר, ישלם את החסר.

והיות שאת ההפסד של "זולא" [הוזלת המחירים] אין השוכר מקבל על עצמו, לכך אין זה נחשב להלואה. משום שבהלואה, אין למלוה שום צד הפסד בממונו, כיון שהוא מלוה את הממון ללוה באופן שמתחייב הלוה לפרוע את ההלואה בין אם הוא השתמש בכסף בין אם נאבד ממנו. אבל באופן שההפסדים של הזולא הם על הבעלים, נחשב הדבר לשכירות חפץ, ומותר ליטול שכר עבור השכרת חפץ.

[1847] זהו פירוש רש"י שכוונת הגמרא שלא עשאה דמים מחיים שלא נתחייב את דמיה - כפי ששוה עתה בשעת המסירה - מחיים כל זמן שלא מתה ולא נחסרה וחוזרת לבעליה בעין. אלא לאחר מיתה, דהיינו, ששומתו עתה את הפרה בשלושים היא רק על הצד שתמות או תחסר, שרק אז ישלם את דמיה. ונחלקו הראשונים כמה ישלם כשמתה, אם הוזלו הפרות ועמדו על עשרים, וזה היה שוויה כשמתה. הרשב"א מביא שיטת י"מ שישלם את שוויה כשעת מסירת הפרה. וראייתם מלשון הברייתא "הרי פרתך עשויה עלי בשלושים דינר", משמע שמקבל על עצמו לשלם את שוויה עתה, ודווקא אם תמות. וכתב הגר"א בביאורו בשו"ע ששיטה זו מתיישבת עם פירוש רש"י בדברי הגמרא "אלא לאחר מיתה". אבל הרמב"ן סובר שגם אם מתה אינו משלם אלא כשעת מיתתה, ואם הוזלו הפרות ואחר כך מתה ישלם כמחיר הזול. ובשו"ע סימן קע"ו סעיף ד' פסק כשיטת הי"מ הנ"ל, והרמ"א החמיר שם כשיטת הרמב"ן. ומבאר שם הגר"א בביאוריו, שלפי הרמב"ן פירוש דברי הגמרא "שלא עשאה דמים מחיים כלל שלא שם את דמיה - כפי ששוה עתה - עליו כלל. אלא שם את דמיה עליו כפי שתשוה לאחר מיתה, שמחיר זה מתחייב לשלם ותו לא, ורק משום כך אמרינן שכל זמן שהפרה לא מתה הרי זה שכירות גמורה, שהרי אם עתה יוזלו הפרות הפסיד הבעלים את שויה באופן מוחלט, וגם אם תמות לא יקבל את מחירה הקודם, ולפי"ז, אם יתנו בפירוש שלכשתמות ישלם לו שלושים דינר כשוויה עתה, אפילו אם תוזל, לפי דעת המחבר בשו"ע שפיר דמי, ואין זה כהלואה, ומותר ליטול דמי שכירות. אך לפי הרמ"א שמחמיר כהרמב"ן לא ייחשב לשכירות אלא כהלואה והשכר אסור משום ריבית. ומה שהוכיחו שיטת הי"מ מלשון הברייתא "הרי פרתך עשויה עלי בל' דינרים" מתרץ הפרישה לשיטת הרמב"ן שכוונת הברייתא שמקבל עליו לשלם את שוויה של שעת המיתה לפי היחס שעכשיו מחירה ל' שהרי כל פרה מחירה שונה לפי צורתה וכו' ועל כן שמים עתה את שוויה ואחר כך אם המחירים בשוק הוזלו מוזלים גם את מחיר פרה זו לפי היחס של ל' דינרים.

אבל ב"צאן ברזל", שכאשר העסק יורד מערכו אפילו במעט, בכל זאת חייב "מקבל העסק" להשלימו לנותן, זה נחשב "שמוהו מחיים", שאין לבעלים שום צד הפסד בדבר, ולכן הרי זה כהלוואה ולא כשכירות. והרווחים שנוטל הם ריבית.

ומסיימת הגמרא: **אמר רב פפא**, **הלכתא**: **ספינה** מותר להשכירה תמורת **אגרא**, וגם שיתחייב השוכר לשלם את ה**פגרא**.

וכדברי רב לעיל. ומה שטענו עליו רב כהנא ורב אסי שאסור לקבל אחריות על אונסי דבר ולשלם שכר על ההשתמשות בו, יש לומר, שספינה אינה דומה ל"צאן ברזל" אלא ל"שם פרה לחבירו לאחר מיתה", היות שגם בספינה, אם בזמן השכירות יוזל מחירה ויירד ערכה, אין השוכר חייב לשלם חסרון זה לבעלים. ומשום כך אין זו הלואה, ומותר למשכיר ליטול שכר עבורה.

דף ע.

ונהגו בני כופרא, בעלי הספינות [ומשום שזופתים אותה בזפת נקראים הם בני כופרא], ליתן **אגרא**, נותן השוכר שכר בשעת משיכת הספינה, ואף על פי שכבר קיבל המשכיר את שכר הספינה, מותר לו לשוכר ליטול על עצמו דמי **פגרא**, שאם תשבר הספינה או תנזק הוא ישלם את ההפסד. ואינו חושש משום ריבית, וכמו שאמר רב.

ומקשינן: **אטו במנהגא תליא מילתא**!? וכי משום שנהגו כן, זוהי סיבה להתירו!?

ומתרצינן: **משום דמתניתא**, **תנא מנהגא**!

דהיינו, ההיתר הוא כמו ששנינו לעיל, משום שלא מתחייב דמים מחיים, ולכך נהגו כך על פי הברייתא, וכשיטת רב.

אמר רב ענן אמר שמואל: **מעות של יתומים**, **מותר** לבית דין או לאפוטרופוס, **להלוותן בריבית**[1848].

אמר ליה רב נחמן לרב ענן: וכי **משום דיתמי נינהו**, **ספינא להו איסורא**, נלעיט אותם בעל כורחם באיסור לקיחת ריבית!? הרי **יתמי דאכלי דלאו דידהו**, **ליזלו בתר שבקייהו**!

[1848] מתוך המשך סוגיית הגמרא מתבאר שרב ענן סבר ששמואל התיר להלוות מעותיהם של היתומים בריבית קצוצה שאסורה מהתורה (שאילו ריבית שאסורה רק מדרבנן מבואר בגמרא לקמן שלכו"ע מותרת במעותיהם של יתומים שבאופן כזה לא אסרו חכמים כמבואר להלן). והטעם לכך כתב הרשב"א משום שהאפוטרופוס אינו נוטל לעצמו ריבית רק עבור היתומים והם הרי קטנים הם ואינם חייבים במצוות. ואפילולדברי האומר קטן האוכל נבילות בית דין מצווה להפרישו. כאן לא שייך דין זה משום שהם בעצמם אינם עוברים כלל על שום איסור ואין ממה להפרישם וזה שלוה בריבית אינו עושה זאת לעצמו. וכן אין זה בכלל הדין של "לא תאכילום" שלומדים מזה וכל האיסורים הן מהתורה והן מדרבנן שאסור להאכיל לקטנים או לצוותם שיעברו את העבירה. שהרי כאן אינם עושים איסור בידים. ומוסיף עוד הרשב"א שגם טענת רב נחמן על רב ענן אינה שעוברים האפוטרופוס או היתומים איסור תורה אלא טען רב נחמן לרב ענן שיתום המתגדל ממונו מממון של ישראל שאינו שלו יענש בעונש מיתה. אך להלכה נפסק בודאי שאסור להלוות מעותיהם של יתומים בריבית קצוצה רק בריבית שאסורה מדרבנן מותר להלוותן וכדלקמן בגמרא, ועיין להלן בהערות.

יתומים שאוכלים ממה שאינו שלהם, ילכו אחרי אביהן שהותיר אותם, לקבורה. ואין להתיר איסור דאורייתא של ריבית, ליתומים.

אמר ליה רב נחמן לרב ענן: **אימא ליה איזי** [חביבי], **גופה דעובדא**, **היכי הוה**!? אמור לי מה היה הנדון שמזה למדת ששמואל מתיר להלוות מעותיהם של היתומים בריבית. שהרי בודאי לא נאמרה אימרה זושאמרת בשם שמואל, בפירוש, אלא מתוך שראית אותו נוהג, העדת כך משמו.

אמר ליה רב ענן לרב נחמן: **ההוא דודא**, דוד גדול, שהיה בבעלותם **דבני מר עוקבא**. ויתומים קטנים היו, וירשו כלי זה ממר עוקבא אביהם.

דהוה כלי זה **בי** בבית **מר שמואל**, שהיה אפוטרופוס על כלי זה של היתומים.

ולמד רב ענן ממעשיו של שמואל שמותר להלוות מעותיהם של יתומים בריבית, כי כך היה דרכו של שמואל בכלי זה, שהיה **תקיל**, שוקל את הכלי, כדי לדעת את משקל הנחושת שלו, **ויהיב ליה**, והיה משכירו בדמים עבור רווח ליתומים.

ובסוף השכירות, כשהיה השוכר מחזיר את הדוד, היה שמואל **תקיל**, שוקל אותו שוב, **ושקיל לה**, ולוקח חזרה את הדוד, ומשוה את משקלו בשעת החזרה למשקלו בשעת ההשכרה, **ושקיל אגרא**, לוקח את דמי השכירות, וגם **שקיל פחתא**, את השיווי של מה שנפחת מהנחושת עקב השימוש בכלי.

ולמד מזה רב ענן שמותר להלוות מעות של יתומים בריבית. שאם לא כן האיך עשה שמואל כן? והרי הדין הוא שאם משכיר חפץ רגיל, שאינו של יתומים, **אי אגרא** נוטל, **לא** יטול **פחתא**, **ואי** נוטל הוא את ה**פחתא**, **לא** יטול את ה**אגרא**.

וכטן, כיון שנוטל את החסרון של הנחושת שנחסר תוך כדי השימוש, דומה הדבר לשוכר המקבל עליו אחריות, וכל מה שנחסר מהחפץ משלים הוא לבעלים. והרי זה כהלואה שאין למלוה צד הפסד בדבר, והשכר הוא ריבית. ומכאן הסיק רב ענן, שבהכרח, מותר להלוות את מעותיהם של היתומים בריבית.

אמר ליה רב נחמן לרב ענן: **כי הא**, בנדון כזה, **אפילו בדקנני**, יתומים גדולים שנתמלא זקנם, שאצלם גם לדבריך אין להתיר, **נמי שרי למיעבד הכי**.

והטעם, **דהא מקבלי עלייהו** היתומים, שהם המשכירים, את **חוסכא דנחשא**, חסרונו של הנחושת הקיים

דכמה דמקלי נחשא' הנחושת של הכלי שנשרף באש על ידי שימוש השוכר, **בציר דמיה**. שויותה של הנחושת הקיים ואפילו שמשלמים הם את חסרון הנחושות במשקל, אבל חסרון זה בשויות של הנחושת הקיים אינם משלמים. ומכיון שיש לבעלים צד הפסד

בדבר, אינה כהלואה אלא שכירות, והשכר אינו ריבית, וכמו ששנינו לעיל: אבל אמרו, השם פרה לחבירו וכו' מותר, וכמו שנתבאר שם, משום שיש לבעלים צד הפסד בדבר אם יוזלו הפרות, ולכך אינה כהלואה [1849].

ונשארה הגמרא בדחייתו של רב נחמן את דברי רב ענן, ואסור להלוות את מעותיהן של יתומים בהלואה גמורה בריבית. ובענין זה הוא המשך דברי הגמרא:

אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא, ואמרי לה אמר רבה בר יוסף בר חמא אמר רב ששת: מעות של יתומים, מותר להלוותם. לא כהלואה גמורה אלא בעיסקא, באופן שיהיה **קרוב לשכר** ליתומים שיטלו חלק ברווחים של עסק זה לפי המסוכם ביניהם, ומצד שני **רחוק להפסד**, שיותנה בעיסקא שכל אחריות ההפסדים על המקבל ולא על היתומים המלווים [1850].

[1849] ביאור זה ביארנו לפי פירוש רש"י לעיל על מה ששנינו אבל אמרו השם פרה לחבירו וכו' מותר שמכיון שאחריות הזול אם יוזל החפץ הוא על הבעלים משום כך לבד זהו סיבה להתיר לקיחת השכר וגם כאן מכיון שאחריות החוסכא דנחשא על הבעלים אומרת הגמרא שמותרת לקיחת השכר אפילו בגדולים. אבל התוס' והראשונים הקשו על זה שא"כ מדוע היה צריך דוקא לקבל על עצמו את חסרון הנחושת הרי די לו במה שיש עליו את אחריות הזול כמו לעיל בשם פרה לחבירו. ומכח סוגיא זו הכריחו הראשונים לחלוק על רש"י וכך גם נפסק להלכה בטוש"ע שאפילו שיש על הבעלים את האחריות הזול עדיין אין היתר לקחת שכר עבור שימוש של חפץ באופן שכל האחריות על המשתמש אלא דוקא באופן כזה שי שלבעלים אחריות בגוף החפץ מלבד אחריות הזול וכמו בסוגיין שיש פחת לחפץ ע"י השימוש כמו כן בכל חפץ שמתבלה ונחסר ע"י שימושו מותרת לקיחת השכר עבור ההשתמשות אפילו אם כל האחריות של האונסין על השוכר, ונחשב כנוטל דמי הפח. ומשום כך בסוגיין היה לו לקבל על עצמו את החוסכא דנחשא ולא מספיק אחריות הזול וכן לעיל בשם פרה לחבירו שלמדנו שמותר גם כן הפרה נפחתת בשימושה ולכך מותר לו ליטול עבורה שכר. וכן בספינא אגרא ופגרא גם שייך יש את חסרון הספינה שמתחסרת ע"י המים. ולפי שיטת התוס' והראשונים, מה ששנינו לעיל אבל השם פרה לחבירו מותר וכו'. שלא עשאה דמים מחיים. ולפי דברי רב ששת שם שלא עשאה דמים מחיים הכוונה שלא שם את הפרה לפי שוויה עתה שיצטרך לשלם לו סכום זה בכל מצב ובכל מקרה וכמו שכך הוא במקבל "צאן ברזל" ובאמת לכך אסור לקבל צ"ב מישראל אלא מן הנכרים, אלא רק לאחר מיתה דהיינו שאם לא תמות או לא תחסר כלום ישיבנה כמות שהיא ואפילו שנחסרת מחמת השימוש ואינו משלים לו חסרון זה וכמו כן אם הוזלה אינו מוסיף לו את ההוזלה ומשום כך מותר לו מתחילה ליטול עבורה שכר וכמו שאומרת הגמרא כאן דהא מקלי עלייהו חוסכא דנחשא וכמו שביארנו. אבל רש"י שם פי' דברי הגמרא שלא עשאה דמים מחיים, שאם הוזלה ומחזיר את הפרה יפסיד את הבעלים ולא הזכיר שם ענין הפחת. ואם מתה הפרה אז [לפי רש"י] ישלם לו את כל שוויה כמו שהיתה בשעה שנשכרה והבאנו לעיל בהערות מחלו' הפוסקים בזה. עיי"ש ואפילו שכן הוא, מ"מ מכיון שכל זמן שהפרה בעין והשוכר יחזירנה לבעלים והפסד הזול (וכן הפחת לשיטת הראשונים) יסבול הבעלים לכך מותר לו מתחילה ליטול עבור כך את שכר ההשתמשות. (ועיין בלשון התוס' לעיל סט: בסוף ד"ה מרא). ובשו"ע בסימן קע"ו ס"ג פסק כשיטת התוס' והראשונים שאם אחריות האונסין על המשתמש מותר להשכיר רק חפץ שיש בו פחת ע"י ההשתמשות בו, אב חפצים שאין בהם פחת כגון טבעות וכלי כסף וכדו' אסור ליטול עבורם שכר. [ובתוס' הביאו שיטת הריב"ן שסובר כרש"י ומשום כך התיר לתת עיסקא קרוב לשכר ורחוק מהפסד ולא כמו שתיקנו חכמים, אם הנותן מקבל על עצמו את אחריות הזול של כל העיסקא ומשום כך אין זה כהלואה גמורה ולכך מותר לו ליטול שכר אם ירויח העסק ואם יהיו הפסדים יהיו על המקבל. ותוס' דחו את דבריו שא"כ למד תיקנו חכמים בכל עיסקא תרי תילתי בהפסד ותילתי באגר (לעיל סח:) היה להם לתקן באופן פשוט כדברי הריב"ן שיקבל עליו הנותן את אחריות הזול, אלא ע"כ שבזה לבד לא מספיק להוציאו מתורת הלואה, וכמו שנתבאר.

[1850] בגמרא מבואר שהתירו להלוות מעות של יתומים קרוב לשכר ורחוק להפסד וכתב הרשב"א בתשובות וכן כתב הריטב"א שבשאר ריבית דרבנן לא התירו להלוות (ובמעשה דדודא דבני מר עוקבא מתבאר מתוך הרשב"א שיובא לקמן שגם בזה מותר ביתומים ומפורש בדבריו שהתירו בכל ריבית דרבנן). אבל שיטת הגאונים ויתר

ובעלמא, בודאי שדבר זה אסור, כמו שכבר נתבאר לעיל, שבאופן שאין לנותן שום צד הפסד, הרי זה הלואה. והשכר הוא ריבית.

אך ריבית זו אינה אסורה מן התורה, אלא רבנן אסרוהו. וביתומים לא גזרו כדי שלא יכלו מעותיהם, שהרי אינם יודעים להתעסק בהם.

והטעם שריבית זו מותרת מן התורה, מכיון שאם העסק לא ירויח כלל יחזור הקרן ליתומים בלא ריבית. ורק אם יהיו רווחים יטלו היתומים חלק בהם לכך אין זה ריבית "קצוצה" שאסור מהתורה כדוגמת ריבית שנאמרה בתחילת הפרק "המלוה סלע בה' דינרים" שקוצץ ריבית מוחלטת [1851].

הפוסקים שהביאו אותם הראשונים שמותר להלוות מעותיהם של יתומים בכל ריבית שאסורה רק מדרבנן, וכן נפסק בשו"ע סי' ק"ס סעיף י"ח. אבל בריבית שאסורה מהתורה בודאי שאין כל היתר והבאנו לעיל דברי הרשב"א בחידושיו שרב ענן סבר ששמואל התיר להלוות מעותיהם של יתומים בריבית שאסורה מהתורה וביאר טעמו, אבל להלכה ולמסקנא אסור וכבר הביא הרמ"א בסימן הנ"ל שהנוהגים כך מנהג טעות הוא. ואם עבר האפוטרופוס והלווה את מעותיהם של היתומים בריבית קצוצה, כתב הרשב"א בתשובות שהיתומים פטורים מלשלם את הריבית אפילו כשיגדלו. והטעם הוא משום שהם עצמם לא הלוו את מעותיהם בריבית ולא נטלו את הריבית אלא האפוטרופוס ואינם חייבים לשלם עבור מעשיו. ובשו"ע סי' ק"ס סעיף כ' פסק כדבריו שפטורים מלשלם אפילו כשיגדלו, וגם האפוטרופוס פטור מלשלם את הריבית. אמנם הש"ך שם בס"ק ל"ב וכן הגר"א שם בביאוריו הביאו דעת ספר התרומות ודעת המרדכי בשם תשובות מהר"מ שסוברים שריבית זו יוצאה בדיינים. ועוד מציין שם הגר"א את הריב"ש בתשובותיו סי' תס"ה ושם ביאר את הסיבה שפטורים מלשלם שהרי לכאורה ריבית היא כגזילה, ובגזילה שנינו בב"ק שהגוזל מחבירו ומת אם הגזילה קיימת בניו חייבים להשיבו אפילו שהם לא גזלוהו, ובריבית משמע שגם את הכסף קיים מ"מ הם פטורים, והטעם לכך הוא שהרי נתבאר בתחילת הפרק שריבית אינה כגזילה, שהרי הלוה נתן מדעתו ועל דעת כן לוה את ההלואה. והסכים לשלם ריבית. אלא משום שנאמר "וחי אחיך עמך" דורשים מזה לעיל דף סב. "אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך" שמוטל עליו חיוב מן התורה לשלם ללוה את הריבית שנתן. וזה מצוה שמוטלת עליו אבל אי"ז כגזילה שממונו של חבירו בידו ומה ששנינו שיוצאת בדיינין, הטעם שב"ד כופין לקיים את מצות התורה וחי אחיך עמך. וא"כ קטנים יתומים שאינם חייבים במצוות אין שייך לכופם ע"ז לכך פטורים מלשלם, ע"כ דברי הריב"ש ולפי טעם זה אם היתומים יגדילו צריך לחייבם להשיב שכבר הם חייבים במצוות ואפשר לכופם ע"ז וכן כתב רעק"א בתשובותיו סימן נ"ג. אמנם כל זה לא מיירי אלא שהמעות קיימים בעין ולא השתמשו בהם. אבל אם כבר השתמשו בהם ע"ז נאמר הדין בשו"ע שאפילו כשיגדילו פטורים מלשלם וכמו בגזילה ששנינו הגוזל ומאכיל, בניו פטורים מלשלם שמכיון שהגזילה אינה קיימת אין על מה לחייבם שאינם חייבים על גזילת אביהם. וכן אין על היתומים, אפילו אם גדלו, חיוב תשלומים על לקיחת הריבית של האפוטרופוס.

[1851] ביאור זה הוא ע"פ פירוש הריטב"א ונסמך על דברי רש"י בכמה מקו מות בפירקין (לעיל סב: ד"ה ובדיננו וכן לעיל סד: ד"ה קא משמע לן ובעוד ראשונים) שריבית שהיא על הספק אינה אסורה מן התורה אך באמת יש הרבה מן הראשונים שחולקים בזה בסוגיית משכנתא סז: וכן בשיטת רש"י גופה יש מפרשים באופ"א ואין כאן המקום להאריך בזה. אבל בעצם דברי הגמרא שמעותיהם של יתומים מותר להלוותם באופן זה ומשום שריבית זו אסורה רק מדרבנן פירש הרמב"ן וז"ל "וי"ל כיון דלא יהיב ליה אלא מינייהו בהו לאו ריבית דאורייתא" עכ"ל שאין זה כשאר ריבית שנותן הלוה חוץ מההלואה עצמה ובמקום אחר אבל כאן רק מרוחי ההלואה עצמה נתחייב לתת בזה אין איסור מן הותרה אלא מדרבנן ולכך מותר במעות של יתומים. ועוד כתב וז"ל "א"נ זוזי פיקדון נינהו בעסק ואחריותייהו כשומר שכר שמתנה להיות כשואל הוא בשכר מחצה, ואי יהיב להו מעלמא ודאי ריבית דאורייתא הוא אלא מינייהו בהו דמי לפקדון שקבלו עליו צ"ב ומדרבנן היא וביתמי לא גזור" עכ"ל הרמב"ן הוסיף לבאר שבעצם באופן זה שנותן עסק לחבירו אפילו כשכל האחריות על המקבל מכל מקום אי"ז הלואה לגמרי להחשיב את הרווחים שנוטל לריבית קצוצה ומכיון שנוטל את הרווחים רק ממה שהעסק הרויח ולא ממקום אחר בצירוף שני סברות אלו מותרת הריבית מהתורה אבל באופן שמלוה ממון לגמרי לחבירו ונוטל ממנו ריבית רק ממה שכספו התרבה ע"י עסק וכדו' הרי זה אסור מהתורה, שמכיון שהלוה לו באופן מוחלט כסף לא משנה לנו מהיכן

ובהמשך דברי הגמרא מדובר בכל אדם ולא ביתומים ואחר כך חוזרת הסוגיא לענין מעותיהם של יתומים.

תנו רבנן, אדם שנותן את כספו בעיסקא, בתנאי כזה שהנותן הוא **קרוב לשכר**, אם יהיו רווחים יטול בהם חלקו. ומאידך הוא **רחוק להפסד**, שכל האחריות הוטלה על מקבל הכסף.

איש זה **רשע**, משום שזה הלואה ולא שכירות. וכל חלק שנוטל ברוח מלבד הקרן זהו ריבית.

אך באופן כזה שהנותן **קרוב להפסד**, שגם הוא שותף באחריות אם העסק ייפסד, ומאידך גיסא מחמיר על עצמו להיות **רחוק לשכר** שיטול ברווחים פחות מכדי חלקו באחריות העיסקא, ומחמיר יותר מתקנת חכמים [לעיל סח ב] פלגא בהפסד, אם האחריות מתחלקת פלגא פלגא הרי אז תרי תילתא באגר יטול המקבל שני שליש בשכר והנותן שליש בשביל התשלום עבור עבודתו של המקבל בחלקו של הנותן. ואדם זה מתרחק יותר מהשכר, הלא הוא **חסיד**, שמתחסד עם קונו ועושה לפנים משורת הדין להזהר מאיסור ריבית.

קרוב לזה ולזה, להפסד ולשכר שנוהג כתקנת חכמים, ונוטל על עצמו שני שליש באחריות העסק אם ייפסד, והרי קרוב הוא להפסד, וכן בשכר אינו נוטל שני שליש כמו בהפסד, אלא פלגא. וזה מותר כתקנת חכמים.

או באופן שהוא **רחוק מזה ומזה**, שנוהג כתקנה האחרת של חכמים, שהזכרנו לעיל שאינו נוטל מחצה ברוחים אלא שליש ובזה הוא רחוק מהשכר שאינו נוטל מחצה.

ובהפסדים מקבל על עצמו אחריות על חצי מהעיסקא אם תפסד. ומכיון שהפסד אינו שכיח והרוחים שכיחים לכך נחשב בזה רחוק מההפסד.

זו היא מדת כל אדם ומותר כתקנת חכמים בסוגיא לעיל סח ב, סט א.

אמר ליה רבה לרב יוסף: הני זוזי דיתמי, היכי עבדינן להו? שהרי יתומים אלו קטנים הם ואינם יודעים להתעסק במעותיהם שלא יכלו.

משלם את הריבית. ובמעשה דההוא דודא דבני מר עוקבא שמבואר שם למסקנא שכל ההיתר מצד שמקבל עליו חוסכא דנחשא אבל בלא זה היה אסור ליטול את השכר והרי שם מעותיהם של יתומים היה ואמרינן הכא שמותר להלוותם בריבית דרבנן ומשמע ששם באמת זהו ריבית קצוצה אם לא מקבל עליו הנותן שום אחריות וכן כתב הרמב"ן אך סיים שאין ראיה שאפ"ל שמעיקרא סבר רב ענן שמעות של יתומים אסור להלוותם אפילו בריבית דרבנן ואה"נ רב נחמן יכל לתרץ לו שם שזהו רק ריבית מדרבנן ולכך מותר במעותיהם של יתומים רק קושטא קאמר ליה שאפילו בגדולים מותר משום שמקבל עליו את החוסכא דנחשא. והרשב"א כתב גם כך בסיום דברי הרמב"ן והוסיף שבודאי ברור הוא שאם אינו מקבל עליו אחריות של החוסכא, אי"ז ריבית מן התורה אלא ריבית של דבריהם.

אמר ליה רב יוסף לרבה: **מותבינן להו בי דינא**, **ויהבינן להו זוזא זוזא**, לפי צורכם כל יום ויום.

אמר ליה רבה לרב יוסף: **והא** באופן זה **קא כליא קרנא**! קרן מעותיהם של היתומים יכלה כך.

אמר ליה רב יוסף: **מר**, **היכי עביד** כדי לשמור על כספם שלא יכלה?

אמר ליה רבה: **בדקינן גברא דאית ליה דהבא פריכא**, מיני מתכות של כסף וזהב, ובודאי סחורה זו לא נמצאת אצלו בתורת פקדון, אלא שלו הם, משום שאין דרך להפקיד חתיכות זהב וכסף.

ונקטינן דהבא מיניה. **ויהבינן להו** את מעותיהם של היתומים, **ניהלי**, לאדם זה בעיסקא, שתהיה באופן של **קרוב לשכר** ליתומים **ורחוק להפסד**. שברוחים יטלו היתומים את חלקם ואם יופסד העסק האחריות רק על המקבל. ובשביל זה לוקחים ממנו זהב כערבון שמזה יגבו את ההפסדים לכשיהיו.

ודבר זה בעלמא אסור מדרבנן וביתומים לא גזרו וכדברי רב ששת לעיל.

אבל אם אין לו זהב או כסף אלא רק **דבר מסוים**, **לא** סומכים על זה כערבון שיגבו מזה אם יהיו הפסדים. משום **דלמא פקדון נינהו**, החפץ המסוים אצלו, **ואתי מריה** של החפץ **יהיב סימנין**, **ושקיל ליה** לחפץ זה, ונמצאו היתומים מופסדים שלא יהיה מהיכן לגבות את ההפסדים.

אמר רב אשי תינח שאפשר לנהוג כדברי רבה **אי משתכח גברא דאית ליה דהבא פריכא** אבל מה נעשה **אי לא משתכח גברא דאית ליה דהבא פריכא** וכי אז **ניכלו זוזי דיתמי אלא אמר רב אשי** עוד אפשרות להבטיח כספם של היתומים **חזינן גברא דמשפו נכסיה** אדם שנכסיו שקטים ובטוחים ואין איש מערער על בעלותו בקרקעותיו.

וכן אדם זה יהיה **מהימן**.

ועוד יהיה בו שהוא **שמע דינא דאורייתא**.

ועוד **שלא מקבל שמתא דרבנן**.

ויהבינן להו את מעותיהם של היתומים **ניהליה בבי דינא** בפני הדיינים שיש לב"ד כח להפקיר נכסי המקבל עבור היתומים אם העסק ייפסד. וב"ד יתנו עמו שהעסק יהיה קרוב ליתומים לשכר ורחוק מהם להפסד.

המשנה הבאה עוסקת באדם המקבל מחבירו מעות או כל דבר אחר להתעסק, ויחלקו הנותן והמקבל ברווחים שיבואו מן העסק.

אלא שבשונה מהמשנה לעיל (ס"ח ע"א) ששם קיבל על עצמו מקבל העסקה אחריות רק

על חצי המעות [1852], כאן קיבלן על עצמו אחריות בכל סכום העסקה.
ונקראת עסקה זו "צאן ברזל", לומר שבאים לנותן רווחים ממנה כצאן, שיש מהם לבעליהם וולדות וגיזות [1853]. ו"ברזל" נקראת מחמת שהיתה עומדת בשוויה לבעלים כברזל שהוא חזק, ולעולם אינו פוחת מערכו.
וכיון שקיבל על עצמו אחריות גמורה שאם ייאנס או יפסד ישלם לבעלים, יש לראות את העסק אצלו [1854] כהלוואה גמורה, ומה שנותן לבעלים חלק מן הרווחים הרי זה אסור משום ריבית על ההלוואה הנמצאת אצלו.

דף ע:

מתניתין:

אין מקבלין סחורה להתעסק, וכל האחריות תהיה על מקבל העסקה, וממילא תהיה הסחורה נשמרת בערכה לבעלים, **כצאן ברזל**, שלעולם אינו פוחת, ותמיד נשמר לבעלים באותו שווי שהיה בזמן שקיבל את העסקה.

[1852] ברש"י הקשה כיון שכבר שמעו במשנה לעיל (ס"ח ע"א) שאסור לאדם לקבל מעות בעסקה, דהיינו שחצי המעות באחריות הנותן, וחצים באחריות המקבל, וכן ברווחים חולקים ביניהם, וטעם האיסור כיון שנעשו חצי המעות הלוואה, ומה שעוסק בחצי האחר של חבירו חנם יש בזה משום ריבית על חצי ההלוואה שקיבל, ואסור. אם כן קל וחומר במשנתנו שכל המעות אצל המקבל בתורת הלוואה, שהרי קיבל אחריות על כל העסק, ובעל המעות עדיין מקבל חצי ברווחים, ודאי יש לאסור משום ריבית, ותירץ שהמשנה נקטה את הרישא אגב החידוש שיושמע בסיפא שמותר לקבל צאן ברזל מן העכו"ם. ובתוס' הקשו על זה שאם כן מה הקשתה הגמרא ליפלוג וליתני בדידיה, שבמקום להגיד את הדין של נכרי, נאמר אופן המותר בישראל, כשקיבל ע"ע הנותן אחריות, הלא עיקר חידוש המשנה לפי רש"י הוא ההיתר שנאמר בעכו"ם. וברמב"ן העיר שאף דין זה שמקבלין צאן ברזל מעכו"ם פשוט הוא, שהרי אפילו ריבית קצוצה מבואר במשנה שלווין ומלווין מעכו"ם. ולמד הרמב"ן שיש חידוש במשנה זו יותר מעסקה דלעיל (ס"ח ע"א) ששם החצי של המתעסק הרי זה אצלו במלווה גמורה, ומתעסק במעות כרצונו, משא"כ כאן שהצאן חוזרות לבעליהן, הרי זה שומר שכר שמתנה להיות כשואל, והיה מקום להתיר שאין כאן הלוואה כלל.

[1853] כן כתב בתפארת ישראל שנקראו צאן מחמת שמביאים רווח כצאן המביאים גיזות וולדות, אולם ברש"י לעיל (ס"ט ע"ב ד"ה אין) כתב שרוב המקבלים היו נוהגים לקבל בהמה דקה, לכך נקראו צאן.

[1854] מרש"י בסוגיה נראה שמדובר שהצאן ברזל נישומו, והמקבל התחייב כסף כפי שווים לנותן, ועוד חלק מרווחיהם, שכתב (בד"ה אין מקבלין) ושם אותם עליו במעות, וכ"כ (בד"ה וגבי בכור) אתי נכרי תבע זוזי כמו ששמאן, ויש שדייקו כן אף מלשון הגמ' כיון דאי לא יהיב זוזי אתי נכרי תפס לבהמה, מוכח שעיקר החיוב של המקבל הוא מעות. ויש מקום לדון לפי רש"י שדווקא באופן שהחוב הוא ממון יש לאסור מדין ריבית, אבל במקום שהחוב הוא הצאן או כל חפץ אחר, לא נאמר איסור ריבית שאין כאן כלל הלוואה, אלא חפץ של הנותן הנמצא אצל המקבל. אלא שיש להעיר לפי רש"י שכיון שהחוב שלו הוא מעות א"כ יש כאן מכר גמור למקבל, ואז שייך לדון ריבית דאורייתא מצד שהוא דרך מקח וממכר. וברש"י נראה שהוא דרבנן כמו בכל עסקה, מהטעמים האמורים לעיל. ואולי י"ל שכיון שהמקבל יכול להחזיר גם את הבהמות עצמם א"כ אין כאן מכר גמור. אולם ברמב"ן כתב שנכסי צאן ברזל חוזרים כמות שהם, ואין למתעסק זכות להוציאם, מבואר מזה שלא התחייב מעות, אלא את הצאן בעצמם. ויש לדון לפי הרמב"ן כיון שהצאן חוזרות לבעליהן, הלא ודאי הם בעלים גמורים, ולמה נדון את המקבל כלווה וכבעלים לענין שיתחייב בבכורה. ומוכח מזה שחוץ מהבעלים הרגיל שהוא יכול לקדש בחפץ אשה, וכן למכור, יש עוד גדר בעלים שנובע ממי שקיבל אחריות גמורה על החפץ.

ומאחר שקיבל את המעות **מישראל**, מה שנותן לישראל זה חלק [1855] ברווחי העסק, הרי זה אסור **מפני שהוא ריבית** [1856].

אבל מקבלין צאן ברזל מן העכו"ם אף על פי שקיבל על עצמו מקבל העסקה אחריות על כל סכום העסק.

אין בזה איסור [1857], כיון שנותן העסקה הוא גוי אין איסור לתת לו חלק מן הרווחים.

וכן **לוין** יהודים **מהם** - מהעכו"ם שלא נאמר איסור ללוות מגוי בריבית **ואף מלוין** הישראל **אותן בריבית** שלא נאמר איסור מן התורה להלוות לגוי בריבית,

וכן בגר תושב [1858] יש לו אותו הדין כמו לגוי, וכשם שמותר ללוות ולהלוות לגוי בריבית, כך מותר ללוות ולהלוות לגר תושב בריבית [1859].

מלוה ישראל מעותיו של עכו"ם מדעת העכו"ם, שקיבל הישראל את המעות הללו בהלואה מן הנכרי, והרי הוא מעמיד את המעות אצל הנכרי המלוה, והרי הם כאילו הוחזרו למלווה, ולאחר מכן נותן את אותם המעות לישראל חבירו, הרי זה מותר, שאנו רואים כאילו הנכרי הוא שהלוה לישראל השלישי.

אבל לא הותר להלוות **מדעת ישראל**, שכיון שלא העמיד הלווה את המעות חזרה אצל הנכרי, יש כאן הלוואה גמורה מישראל לישראל, ואסור משום ריבית.

גמרא:

[1855] כתב הבית יוסף וכן פסק הרמ"א (קע"ז ס"א) בשם חכמי לוניל שאם כל הריוח לנותן העסקה יש להתיר לקבל צאן ברזל אף על פי שכל אחריות על המקבל, כיון שאין כלל הלוואה שהרי אין למקבל שום רווח, אלא נחשב שעושה הכל בשליחות הנותן.

[1856] בתוס' למדו מרש"י בסוגיה שמדובר בריבית דרבנן, ולכן הקשה רש"י שהרי החידוש הושמע כבר במשנה לעיל (ס"ח ע"א) כמו שכתבנו בהערה 1. ובריטב"א כתב טעם לזה כיון שכל הרווח שיקבל הנותן הוא רק מיניה וביה דהיינו רק אם יהיה רווח, ורק במקום שמשלם את הרווח מכיסו הוא ריבית קצוצה. וברמב"ן ורשב"א נראה שלמדו טעם אחר למה להחשיבו ריבית דרבנן, כיון שבמקום שהרווח הוא מיניה וביה אנו רואים את החפץ כפיקדון שקיבל עליו את כל האחריות והרווח הוא שכרו. אבל התוס' עצמם למדו מלשון מפני שהוא ריבית שהוא ריבית קצוצה, ששמו את שווי הצאן וקצבו רווח ברור שיתן לו מבחוץ בין אם יהיה רווח ובין אם לא יהיה רווח. והביאו ראיה מהירושלמי שכתוב שהצאן עשויות במאה דינרין ואתה מעלה לי סלע משלך באחרונה, מוכח שהשכר הוא בין אם יהיה רווח ובין לא. וכתבו התוס' שזהו החידוש במשנתינו יותר ממשנת עסקה ששם מדובר בריבית דרבנן ופה כיון שנתן דבר קצוב יש בזה ריבית דאורייתא. ולפי הרמב"ן שכתבנו בהערה 1 יש חידוש שבעסקה הוא מלוה כיון שיכול להוציא החצי כרצונו, משא"כ כאן שהצאן חוזרות בעיניהם היה מקום להתיר כשומר שכר המתנה להיות כשואל. ובריטב"א עצמו למד שמקום שקיבל על עצמו המתעסק אחריות, בין אם הרווח מיניה וביה ובין אם הוא מכיסו, ריבית דאורייתא היא.

[1857] בתפארת ישראל כתב שיש כאן חידוש שאפילו שמקבל על עצמו כל אחריות ונותן לעכו"ם רווחים אין בזה איסור לא תחנם.

[1858] גר תושב נחלקו בו במסכת עבודה זרה (ס"ד ע"ב) לר"מ זהו שקיבל על עצמו שלא לעבוד עבודת כוכבים, חכמים סברו שקיבל על עצמו לקיים שבע מצוות בני נח ואחרים אומרים זהו גר שקיבל על עצמו כל מצוות שבתורה חוץ מאכילת נבילות.

[1859] ברא"ש כתב שישראל שכפר בעיקר מותר להלוותו בריבית כיון שאין מצווין להחיותו, ושוב לא נאמר בו וחי אחיך עמך, ומכל מקום אסור ללוות ממנו בריבית שהרי ישראל הוא ועוברים המלוים לו בלפני עור ולא תשיך.

למימרא, רואים מן המשנה שאדם המקבל מחבירו סחורה להתעסק בצאן ברזל, **דברשותא דמקבל קיימא** הרי העסקא באחריות גמורה אצל המקבל, ולכן נאסרה העסקה משום ריבית, שאנו רואים אותה כהלוואה עם רווח.

ורמינהו יש להקשות סתירה לכך מן הברייתא האומרת: ישראל **המקבל צאן ברזל מן הנכרים** להתעסק בהם, ולחלוק עם הנכרי ברווחים, והולידו הבהמות שקיבל להתעסק וולדות, אין לוולדות הנולדים מן הבהמה שקיבל דין בכורה, שהרי נאמר בבכור "בישראל" למעט בהמת גוי, ובהמה זו שקיבל בעסקה הרי היא של הגוי.

ואף אותן וולדות שהם רווחי הבהמה שקיבל, ומגיע לישראל המקבל חלק מהם בתור מחצית מן הרווחים, אם ילדו, וולדותיהם **הרי הם פטורין מן הבכורה**, ואע"פ שיש לישראל חלק בוולדות המולידות מכל מקום אנו רואים אותם כבהמת גוי שאין בה דין בכור.

מוכח שצאן ברזל הרי הוא ברשות הנותן דהיינו הגוי, שאם היה ברשות המקבל [1860] אם כן אף הוולדות שנולדו מן הבהמה [1861] עצמה שקיבל בעסקה, היו צריכין להתחייב בבכורה, כדין בהמת ישראל.

ומתרצינן: **אמר אביי לא קשיא הא** שנאמר בבכורות שפטורות מן הבכור מחמת שהם נחשבים של הגוי הנותן, באופן **דמקבל עליה** הגוי **אונסא וזילא**, ולכן יש להחשיבם כשל הגוי.

מה שאין כן **הא** שמבואר במשנתינו שנחשב ברשות המקבל, ולכן יש איסור ריבית, הוא באופן **דלא קביל עליה** נותן העסקה **אונסא וזולא** אלא היא באחריות המקבל לכן היא כלוה אצל המקבל, ויש איסור ריבית מחמת הרווח שיתן לבעלים.

[1860] מרש"י נראה שממשנתינו היה מוכח שאחריות היא על המקבל, והקושיה מבכורות ששם נראה שאחריות על הנותן ולכן פטור מן הבכורה. אולם בתוס' (ד"ה אין) כתבו להדיא שבשאלה הבינו שגם בבכורות אחריות על המקבל, אלא שמשום שלא קיבל הנכרי עדיין מעות על בהמתו נחשב ברשות הנותן ופטור מן הבכורה. והוכיחו התוס' מרבא שהקשה על אביי שאם הנותן קיבל אחריות אין לקרוא לזה צאן ברזל, מוכח שסברנו קודם שמחמת הלשון צאן ברזל, ודאי אחריות על המקבל. והתוס' לשיטתם למדו שקושית הגמ' מבכורות למשנתינו, שכיון שבמשנה מבואר שעובר בריבית דאורייתא, א"כ הוא מלוה גמורה ביד המקבל, היה צריך להתחייב בבכורה שהרי הוא ברשות הישראל המקבל לגמרי. ורבא תירץ שאמנם הוא ברשות המקבל לגמרי, אבל כיון שיש יד נכרי באמצע, זהו פוטר את הבכור הנמצא ברשות ישראל. ובמהר"ם רצה ללמוד על דרך זה גם ברש"י שבתחילה הבינה הגמ' שהוא ברשות המקבל, אלא שלנותן יש זכות, ולכן פטור בבכור, והוכיחה הגמ' ממשנתינו שכיון שיש איסור ריבית ואפי' רק דרבנן, מוכח שהוא ברשות מקבל לגמרי. ועוד אפשר ליישב את הרש"י על דרך הריטב"א שאונסין על המקבל וזולא על הנותן, ולכן היה נחשב עדיין צאן ברזל מחמת הזולא שעל הנותן. (הריטב"א עיין הערה 11).

[1861] וברשב"א כתב שעל הבהמה עצמה לא היה כלל צד שתתחייב בבכורה, שהיא ודאי שייכת לנותן. וכל קושית הגמ' רק מן הוולדות המולידות שהם מגיעות לישראל בחלקו מן הרווחים. אולם מרש"י וכן בריטב"א להדיא מבואר שקושית הגמרא גם על הבהמה עצמה שקיבל באחריות שתהיה חייבת בבכורה.

ומקשינן: **אמר ליה רבא**, **אי דקביל עליה** במשנה בבכורות **מריה אונסא וזולא**, וכיון שקיבל עליו הגוי אחריות פטור מן הבכורה, **צאן ברזל קרית ליה** בתמיה, הלא אם יפסדו הבהמות יפסיד הגוי. אם כן אין לקרוא לזה צאן ברזל, שמשמעותו שהוא עומד לבעלים בשווי הראשון [1862].

ועוד יש להקשות **אדתני סיפא** של משנתינו **אבל מקבלין צאן ברזל מן העכו"ם** שמשתמע מזה שאין להתיר קבלת עסקה בצאן ברזל רק באופן שמקבל מן הגוי, הרי יש היתר אף בישראל.

והיו צריכים במשנה **ליפלוג בדידיה** לחלק בישראל עצמו, ולומר **במה דברים אמורים** שאסור לקבל עסקה בצאן ברזל מישראל באופן **דלא קביל עליה** הבעלים **אונסא וזולא**, ולכן הרי זה הלואה אצל המקבל כיון שכל אחריות עליו.

אבל אם **קביל מרה** - הבעלים **אונסא וזולא שפיר דמי** ואין לאסור משום ריבית, שאין כאן הלואה אצל המקבל כיון שהבעלים קיבל על עצמו את האחריות.

אלא אמר רבא תירוץ אחר על הקושיה: במשנתינו נראה שצאן ברזל אחריותו על המקבל, ובבכורות נראה שהאחריות על הגוי הנותן.

אידי ואידי, בין בבכורות ובין במשנתינו, מדובר **דלא קביל עליה מריה אונסא וזולא**, והרי זה באחריות גמורה אצל המקבל.

ומה שיש להקשות גבי בכורות היינו טעם דוולדות פטורין מן הבכורה אף שהם באחריות גמורה של הישראל, **כיון דאי לא יהיב זוזי**, אם לא יחזיר הישראל בסיום העסקה את הסכום שנישומה הבהמה בתחילה.

אתי נכרי תפיס לה לבהמה הראשונה שהיתה שלו [1863], **ואי לא משכח לה לבהמה** ואם לא מצא הנכרי את אותה בהמה שנתן בתחילה, **תפס להו** הנכרי **לוולדות** שהיו צריכים להגיע לישראל בחלקו מן הרווחים, והנכרי יתפוס אותם עבור הסכום שמגיע לו בחזרה.

[1862] וברמב"ן למד שאביי לא התכוון שכל אחריות על הנותן, אלא רק אם נאנסו בלסטים מזויין, או אם הוזלו כל זמן שהם קיימים, אבל אם מתו או התייקרו הרי הם ברשות המקבל, ולכן יש לקרוא להם צאן ברזל, ורבא הקשה שאין לשון צאן ברזל בכל מקום, אלא כשכל האחריות על המקבל. ובריטב"א כתב שהתירוץ היה שבבכורות לא קיבל המקבל על עצמו גם אונס וגם זול, אלא קיבל על עצמו רק אונס לחוד. ממילא בין לפי הרמב"ן ובין לפי הריטב"א יש אחריות מסויימת על המקבל, גם לפי אביי ולכן נקרא שמו צאן ברזל.

[1863] בתוס' הקשו שכאן מבואר שכיון שהנכרי יכול לתפוס את הבהמה במקרה שהישראל לא ישלם לו, לכן נחשב יד נכרי באמצע, ובפסחים (דף ו) מבואר ללישנא קמא דרבא שבהמת ארנונא דהיינו בהמה שמחוייב הישראל ליתן אותה במס למלך, מכל מקום חייבת בבכורה, והטעם כיון שיכול הישראל לסלקו במעות במקום הבהמה לכן חייבת היא בבכורה, ולמה לא נחשב שם יד נכרי באמצע כיון שאם לא ישלם הישראל את המעות, יתפוס הנכרי את הבהמה. ותירצו שיש חילוק בין הסוגיות שבפסחים הבהמה היתה מעולם של הישראל, ממילא כיון שיכול לדחות את הנכרי במעות, ולא לתת לו את הבהמה עצמה, נשארת הבהמה ברשות ישראל כפי שהיתה וחייבת בבכורה. מה שאין כן כאן שהבהמה קודם היתה של הנכרי, ממילא מה שעדיין יש לנכרי צד וזכות שאם לא ישלם לו יתפוס את הבהמה, אומר לנו שהנכרי עדיין לא הסתלק לגמרי, ויש כאן יד נכרי באמצע.

והוי ליה מחמת אפשרות תפיסה זו, **יד נכרי באמצע** שיש לנכרי כח תפיסה בוולדות אלו, **וכל יד נכרי באמצע פטור מן הבכורה** [1864], לכן דווקא שם אף שהבהמה באחריות הישראל, כיון שיש לנכרי כח לתפוס פטור,
אבל לענין איסור ריבית, כשהמקבל קיבל על עצמו אחריות, נחשב כאילו קיבל הסחורה או הכסף בהלוואה, ואסור לתת לנותן שום רווח משום איסור ריבית.
ומביאה הגמרא את דברי הכתוב במשלי [כח ח] "**מרבה הונו בנשך ותרבית, לחונן דלים יקבצנו**", ודנה בביאורו:
מאי "**לחונן דלים** יקבצנו"?
אמר רב: **כגון שבור מלכא**, שהיה מלך פרס, והיה מטיל מסים כבדים, והיה לוקח את העושר שעשו המלוים בריבית, והיה חונן בהם את הגויים העניים, שהם דלים מהמצוות.
אמר רב נחמן, **אמר לי הונא**: **לא נצרכא** פסוק זה **אלא** לומר שיש להתרחק מהריבית, **דאפילו רבית דעובד כוכבים**, לא יקח אדם מישראל, כי בסופו של דבר היא תרד לטמיון **איתיביה רבא לרב נחמן** מדברי הכתוב המתיר במפורש להלוות לגוי בריבית, כי הא כתיב "**לנכרי תשיך**".
מאי "**תשיך**"? **לאו**, "**תשוך**", שהכתוב מצוה את הישראל שהוא ינשוך את הגוי, בריבית שיקח ממנו!
ומתרץ רב נחמן: **לא** בכך דיבר הכתוב, אלא בישראל הנאלץ ליטול הלואה בריבית מגוי, ואני קורא בו, **תשיך** נשך מכספך לנכרי עבור הלואה שתיטול ממנו.
ותמהה הגמרא: וכי יצוה הכתוב לתת נשך לנכרי, וכי **לא סגי דלאו הכי**, האם אין אדם מישראל יכול לוות מגוי שלא בריבית!?
ומתרצת הגמרא: כוונת הכתוב המצווה ללוות מגוי בריבית, היא **לאפוקי אחיך**, **דלא**.
אמר זאת הכתוב בלשון ציווי, כדי ללמדנו איסור לא להלוות לישראל אחיו בריבית.
אך תמהה הגמרא: הרי האיסור להלוות בריבית ל**אחיך**, **בהדיא כתב ביה** "**ולאחיך לא תשי ך**"!?
ומתרצת הגמרא: כונת הכתוב היא, **לעבור עליו בעשה ולא תעשה**.
איתיביה לרב נחמן ממשנתנו:
דתניא: **לוין מהן**, מעכו"ם, **ומלוין אותם ברבית**. **וכן בגר תושב**, שאינו יהודי, אלא רק קיבל עליו לשמור את מצוות בני נח.

[1864] בתוס' הביאו לענין יד נכרי באמצע שפטור מבכורה, מקור שנאמר כל מקנך תזכר, שמשמע שתהא מכל וכל ברשות הישראל כדי להתחייב בבכורה.

דף עא.

אמר רב חייא בריה דרב הונא: **לא נצרכא**, לא התכוונה המשנה להתיר להלוות לגוי בריבית בכל ענין, **אלא** (תחילת העמוד) **בכדי חייו**, כדי שיוכל הישראל להתקיים, אבל מעבר לזה אסור, כדי שלא יבוא לאיסור ריבית בישראל.

רבינא אמר לתרץ: **הכא**, ההיתר במשנתנו, **בתלמידי חכמים עסקינן**, **טעמא מאי גזור רבנן** על ריבית של גוי, **שמא ילמוד** הישראל **ממעשיו**. **וכיון דתלמיד חכם הוא**, **לא ילמוד ממעשיו**

איכא דמתני לה להא דרב הונא, **אהא דתני רב יוסף** [יש שהיו שונים את דברי רב הונא האמורים לעיל, כפירוש על הברייתא דרב יוסף]:

כתיב: "**אם כסף תלוה את עמי**, **את העני עמך**", ודורשת הברייתא:

לכך נאמר "את עמי" כדי ללמד: **עמי** [ישראל] **וגוי** שבאו ללות ממך, **עמי קודם**, מצוה להלוות לישראל קודם לגוי.

"את העני" לכך נאמר: **עני ועשיר** - שבאו ללוות - **עני קודם**.

ולכך נאמר "עמך" כדי ללמד: **ענייך** [קרוביך העניים שהם "עמך"] **ועניי עירך**, **ענייך קודמין**.

וכן ללמד: **עניי עירך** - שהם יותר "עמך"

- **ועניי עיר אחרת**, **עניי עירך קודמין**.

ולפרש ברייתא זו בא רב הונא, **דאמר מר** בברייתא:

עמי וגוי עמי קודם, והרי קשה: **פשיטא**, ולמה הוצרכנו ללומדו מפסוק!?

ואמר רב נחמן, **אמר לי הונא** לפרש: **לא נצרכא** הברייתא ללמדנו אלא **דאפילו לגוי בריבית ולישראל בחנם**, צריך אתה להקדים להלוות את הישראל, ואף שבהלואה לגוי יש לך ריוח של ריבית.

תניא אמר רבי יוסי:

בוא וראה סמיות עיניהם של מלוי בריבית [עד כמה עורים הם]:

והרי כש**אדם קורא לחבירו** "**רשע**", הרי זה שכינוהו כן, **יורד עמו** - עם זה שכינהו "רשע" - **לחייו**, מתקוטט עמו כאילו הכהו וכאילו בא להורגו - [1865]

[1865] כתב רש"י אחר הפירוש שנתבאר בפנים: ואני שמעתי רשאי לירד לתוך אומנותו של חבירו ולמעט מזונותיו של חבירו, וקשה בעיני שיתירו חכמים לישראל להנקם ולגמול רעה, ועוד הוכיח רש"י לא כן; ובתוספות הביאו מתשובת הגאונים בשם רב צדוק גאון: יורד עמו לחייו: רשאי לשרוף שליש תבואתו; וכתבו על זה: ותימה גדול מנין לו זה.

ואילו הם - מלוי בריבית - **מביאין עדים ולבלר** [סופר] **וקולמוס ודיו** כדי לכתוב את השטר, **וכותבין וחותמין** בו: **פלוני זה** - המלוה - **כפר באלהי ישראל** שהרי הלוה את ישראל בריבית, והרי זה הרבה יותר מלקרותו "רשע" ואינם חוששים לזה.

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר:

כל מי שיש לו מעות, ומלוה אותם שלא בריבית, [1866] **עליו הכתוב אומר**:

"**כספו לא נתן בנשך, ושוחד על נקי לא לקח, עושה אלה** [1867] **לא ימוט לעולם**" - **הא למדת** ממה שאמר הכתוב על המלוה שלא בריבית שהוא "לא ימוט", **שכל המלוה בריבית נכסיו מתמוטטין**, שמכלל לאו - "עושה אלה לא ימוט" - אתה שומע הן.

ומקשינן: **והא קא חזינן דלא מוזפי בריבית** ובכל זאת **קא מתמוטטין** [והרי רואים אנו אנשים המלוים שלא בריבית, ומכל מקום מתמוטטין], ואילו הכתוב אומר עליהם "לא ימוט"!? [1868]

אמר תירץ **רבי אלעזר**: **הללו** - המלוים שלא בריבית - **מתמוטטין ושוב עולין**, וכמאמר הכתוב "לא ימוט לעולם", דמשמע: אף אם ימוט לא תהא זו מוטת עולם, אלא מתמוטט ושוב עולה.

והללו - המלוים בריבית - **מתמוטטין, ושוב אינן עולין**.

עוד מביאה הגמרא ביאור בפסוק אחר השייך לענין האמור לעיל:

כתיב: "**למה** [ה'] **תביט** [ב] **בוגדים** [על נבוכדנצר אמר כן; ו] **תחריש כבלע רשע צדיק ממנו** [שסימא נבוכדנצר את עיני צדקיהו המלך] ":

אמר רב הונא:

צדיק ממנו [יותר צדיק מן הרשע] **בולע** הרשע, אבל **צדיק גמור אינו בולע**, שאף אם הוא מתמוטט חוזר ועולה.

תניא: רבי אומר:

גר צדק האמור בתורה **לענין מכירה** [של עבד, כדמפרש ואזיל], **וגר תושב האמור** בתורה **לענין ריבית, איני יודע מה הוא**, כלומר, יש להקשות על שניהם, ומפרש לה הגמרא ואזיל.

ומפרשת הגמרא:

[1866] **ראה מהר"ם שי"ף**.

[1867] **ראה ברש"ש**, שזה קאי על עוד כמה דברים הכתובים שם באותו פרק.

[1868] הקשו התוספות: והרי אפשר שהם עוברים על שאר הדברים הכתובים שם, ורק מי שאינו עושה את כל אלה הוא זה שלא ימוט!? ותירצו בשני אופנים: האחד: אפילו צדיקים גמורים - שאינם עוברים על אחד מכל אלה - אף נכסיהם פעמים שמתמוטטין. השני: קושיית הגמרא היא אליבא דרבי עקיבא [מכות כד א] המפרש: עושה **אחת מכל אלה** לא ימוט.

גר צדק האמור לענין מכירה שהוקשה לו לרבי, היינו:
שנינו בברייתא: בוא וראה כמה קשה אבקה של שביעית, אדם נושא ונותן בפירות שביעית, לסוף מוכר את מטלטליו, שנאמר "בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו", וכתיב [בסמוך] "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך" דבר הנקנה מיד ליד ... לא באת לידו [כלומר, לא חזר בו] לסוף מוכר את עצמו, **דכתיב** [ויקרא כה לט]: "**וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך**", **ולא לך יימכר**, כלומר, לא באת לידו עד שיימכר לא לך **אלא לגר**, **שנאמר** [פסוק מז]: "וכי תשיג יד גר ותושב עמך, ומך אחיך עמו, ונמכר **לגר**" ; **ולא לגר צדק**, **אלא** אם לא באת לידו, יימכר אף **לגר תושב**, [1869] **שנאמר**: "ונמכר **לגר תושב** עמך" -
וכתיב בהמשך הפסוק: "או לעקר משפחת גר", ומפרשת הברייתא: "**משפחת גר**" **זה הגוי** שהגר הוא ממשפחתו, **כשהוא אומר** "**או לעקר** משפחת גר" **זה הנמכר** להיות שמש **לעבודת כוכבים עצמה**, [1870] וסופו שיימכר לכל אלו.
ומפרשת הגמרא מה הוקשה לו לרבי: **דאמר מר** בברייתא:
"**ולא לך אלא לגר**, **שנאמר לגר**, ולא לגר [צדק] אלא לגר תושב"; והלוא תיקשי: **למימרא דגר** צדק [1871] **קני עבד עברי** [וכי גר יכול לקנות עבד עברי] עד שהכתוב אומר על אחיך שיימכר לגר!? **ורמינהי**, והלוא תיקשי מברייתא ששנינו בה:
אין הגר צדק **נקנה בעבד עברי**, **ואין אשה וגר** צדק **קונין עבד עברי**, הרי שאין גר הצדק יכול לקנות את אחיך!?
ואגב שהובאה הברייתא מפרשת הגמרא אותה:
גר לא נקנה בעבד עברי, כי נאמר "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך ... עד שנת היובל יעבוד עמך. ויצא מעמך הוא ובניו עמו **ושב אל משפחתו**" **בעינן**, **והא ליכא** שהרי אין

[1869] קיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים, אבל אוכל הוא נבלות.
[1870] פירשו התוספות בערכין ל ב: לפי שסופן של עבודות כוכבים ליעקר דריש הכי.
[1871] כתב המהר"ם שי"ף: "אבל גר תושב לא קשה ליה, אף שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים, ולא קרינן ביה "אל משפחתו תשובו" [ונמצא, שהוא אינו נקנה, וכיון שאינו נקנה אינו קונה], אפשר דינו כעבד כנעני"; וחידוש גדול הוא לומר שיהיה דין **ישראל** הנמכר לגר תושב **כעבד כנעני**!? ובפשוטו נראה, שלכך לא קשה לו מנמכר לגר תושב, משום שהוא גוי, וכוונת הכתוב שיימכר לו כמו שהוא נמכר לגוי, אבל גבי גר צדק שהוא ישראל, פשטות הענין משמע שהוא נמכר לו כדין עבד הנמכר לישראל. ומה שכתב דבגר תושב לא קרינן ביה "ואל משפחתו תשובו" לכאורה תמוה, שהרי בפשוטו מה דאמרינן דבגר לא קרינן ביה "ואיש אל משפחתו תשובו", היינו משום ד"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", וכן נראה מלשון הרמב"ם [עבדים א ב]: "שנאמר ושב אל משפחתו, מי שיש לו משפחה", ואם כן בגר תושב הרי לא שמענו כן; ונראה מדברי המהר"ם שי"ף דהוא מפרש: היות ואינו נוהג כמשפחתו לכן לא מיקרי "ושב אל משפחתו", ולכן סובר המהר"ם שי"ף שאף גר תושב כיון שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים, אינו "שב אל משפחתו".

לגר משפחה, כי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". [1872]

ואין אשה וגר קונין עבד עברי, הטעם הוא:

אשה לאו אורח ארעא [אין זה דרך ארץ וצניעות] כי הוא מתייחד עמה.

גר נמי שאינו קונה הוא משום **דגמירי** [הלכה למשה מסיני]: מאן **דמיקני - קני**, **דלא מיקני לא קני** [מי שנקנה בעצמו יכול לקנות, ומי שאינו נקנה בעצמו אין הוא קונה את אחרים], והגר היות ואינו נקנה בעבד עברי, אף הוא אינו קונה את אחרים -

ועל כל פנים למדנו: הגר אינו קונה עבד עברי, והאיך הכתוב אומר: "ונמכר לגר"!?

אמר תירץ **רב נחמן בר יצחק**: **אינו קונה ודינו כישראל** [אינו קונה הגר את הישראל להיות בתורת עבד הנמכר לישראל], אבל קונה הגר את הישראל **ודינו כגוי**, כלומר, הנמכר לגר דינו כישראל הנמכר לגוי, אשר דיניו שונים מעבד הנמכר לישראל, וכמבואר בברייתא בסמוך, ובאופן זה הוא שאמר הכתוב "ונמכר לגר". [1873]

דתניא:

עבד עברי **הנרצע** [אחר שש שנים, ודינו לצאת ביובל], **והנמכר לגוי** - וכן הנמכר לגר, וכפי שנתבאר - ומת האדון, **אינו עובד לא את הבן** של האדון **ולא את הבת**; מה שאין כן עבד הנמכר לישראל הרי זה עובד את הבן. [1874]

לפני שהגמרא ממשיכה לפרש את דברי רבי בענין ריבית, מסיימת הגמרא לפרש את הברייתא שהובאה:

אמר מר בברייתא: **ואין אשה וגר קונין עבד עברי**:

שואלת הגמרא: האם **נימא** שברייתא זו היא **דלא כרבן שמעון בן גמליאל**; **דתניא**:

אשה קונה את השפחות כלומר, יכולה היא לקנות אשה כשפחה, **ואינה קונה את העבדים**.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: **אף** קונה האשה **את העבדים**, ואם כן נמצא, שהברייתא - האומרת: אין אשה קונה עבד עברי - אינה כרשב"ג?

ומשנינן: **אפילו תימא רבן שמעון בן גמליאל**, **ולא קשיא**:

[1872] נתבאר על פי פשוטו וכלשון הרמב"ם [עבדים א ב] "מי שיש לו משפחה", **וראה** בהערה 7 בשם המהר"ם שי"ף.

[1873] א. כתב הריטב"א: אין כוונת הגמרא שקושיא זו היתה קשה לרבי, ורב נחמן בר יצחק תירץ את קושייתו, ואילו רבי לא ידע את התירוץ "דהא לא אפשר", "אלא הכי פירושו: שלא נתיישב לי הטעם ההוא דאמרינן לקמן דקונה כגוי ואינו קונה כישראל, מה טעם הוא כך, או יקנה כישראל או לא יקנה כלל, ותלמודא רמי מתנייתא אהדדי ומשני להן לפרושי מאי דקשה ליה לרבי". ב. הנה נראה מדברי הגמרא שאין גר צדק קונה עבד עברי כדין עבד הנמכר לישראל, וצ"ע בדברי הרמב"ם [עבדים א ג], וראה ב"ספר המפתח" שם.

[1874] כתב הרש"ש: משמע דלשארי חילוקים שבין נמכר לישראל לנמכר לגוי הרי הנמכר לגר שוה לנמכר לישראל, והכסף משנה [עבדים ב יב] נתן טעם למקצתן, אך ליציאה בשש, צ"ע.

כאן - ששנינו: אין אשה וגר קונים - **בעבד עברי**; **כאן** - רשב"ג האומר: אף קונה את העבדים - **בעבד כנעני**.

ומפרשת הגמרא את טעם החילוק:

עבד עברי צניע לה, צנוע הוא בעיניה, וסומכת, שאם תזנה עמו לא יפרסם את הדברים, ולכן לא תקנה אותו האשה.

עבד כנעני פריץ לה, פרוץ הוא בעיניה, וחוששת שאם תפקיר לו את עצמה, ילך הוא ויפרסם את הדברים, ולכן תקנה אותו האשה לדעת רשב"ג.

ומקשה הגמרא על הסברא שאין אשה חשודה לזנות עם מי שיש חשש שיפרסם אותה:

אלא הא דתני רב יוסף:

ארמלתא לא תרבי כלבא [1875] וכן **לא תשרי בר בי רב באושפיזא** [אלמנה לא תגדל כלב, ואף לא תאכסן בביתה תלמיד ישיבה] משום לזות שפתים של זנות.

ואם תאמר שאין אשה חשודה לזנות עם מי שיש חשש שיפרסם אותה, תיקשי:

בשלמא בר בי רב, ניחא שלא תאכסן אותו ומשום **דצניע לה** [צנוע הוא בעיניה, ואינה חוששת שיפרסם], **אלא כלבא** למה לא תגדל, והרי **כיון דמסריך בה - מירתתא** [מאחר שאם תזנה עמו ייסרך הוא אחריה, מפחדת היא] שמא יתפרסם הדבר!?

אמרי בני הישיבה לתרץ:

כיון דכי שדיא ליה אומצא מסריך בתרה, **אמרי אינשי** "**משום אומצא דשדיא ליה הוא דמסריך**" [היות ואף אם נותנת היא בשר לכלב, הרי הוא נסרך אחריה, סומכת היא שיאמרו האנשים "לכן נסרך הכלב אחריה, כי נותנת היא לו בשר"].

וכאן שבה הגמרא לפרש את המשך דברי רבי:

גר תושב האמור לענין ריבית מאי היא [מה קושיא יש לו לרבי בענין זה]:

דכתיב "**וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו**, **גר ותושב וחי עמך**. **אל תקח מאתו נשך ותרבית**, **ויראת מאלהיך**, **וחי אחיך עמך**", ומפורש איסור לקיחת ריבית מגר תושב - **ורמינהי**, כלומר, והוקשה לו לרבי ממשנתנו ששנינו:

לווין מהן [מן הגויים] **ומלוין אותן בריבית**, **וכן בגר תושב**, הרי מבואר שמותר ליקח ריבית מגר תושב!?

אמר תירץ **רב נחמן בר יצחק**:

[1875] כתבו התוספות: משום לזות שפתים בעלמא לפי שהולך אחריה, שלא נחשדו ישראל על הזכור ועל הבהמה, וגם אין איסור להתייחד.

מי כתיב "אל תקח מאתם" דמשמע: לא תקח נשך ותרבית מאחיך ומגר תושב האמורים לעיל!? והרי "**מאתו" כתיב**, והיינו רק **מישראל** אחיך האמור למעלה הוא שאסרה תורה ליקח נשך ותרבית, אבל מגר תושב מותר ליקח נשך ותרבית. [1876]

תנו רבנן:

כתיב "**אל תקח מאתו** [מישראל] **נשך ותרבית**" ודרשינן: **אבל אתה נעשה לו** - לישראל - **ערב** על הלואה בריבית שהוא נוטל, ומפרש לה ואזיל.

דף עא:

ומקשינן עלה:

ערב למאן, מי הוא המלוה שהתירה הברייתא לישראל להיות ערב לו על הלוואה שהוא נותן לישראל אחר!?

והרי **אילימא** שהתירה הברייתא לישראל להיות **ערב לישראל** על הלוואה בריבית שהוא מלוה לישראל אחר, כך הרי אי אפשר לומר, כי:

והא תנא בברייתא: **אלו עוברין בלא תעשה** כשהיתה ההלואה בריבית מישראל לישראל: **המלוה והלוה, הערב והעדים**, הרי שאסור להיות ערב על הלואה בריבית מישראל לישראל -

אלא, שמא תאמר: התירה הברייתא לישראל להיות ערב **לגוי** על הלוואה שהוא נותן לישראל אחר, והרי אף זו תיקשי:

וכיון דדיניה דגוי דאזיל בתר ערבא [כיון שהגויים בדיניהם אינם תובעים אלא את הערב, הרי נמצא **דאיהו ניהו דקא שקיל מיניה ריביתא** [הערב הוא זה הנוטל ריבית מישראל], כאילו ערב זה הלוה מן הנכרי וחזר והלוה לישראל!? [1877]

אמר תירץ **רב ששת**: הכא במאי עסקינן בגוי מלוה בריבית **שקיבל עליו לדון בדיני**

[1876] כתב הריטב"א [בד"ה גר צדק, הובאו תחילת דבריו בהערה לעיל] בביאור דברי הגמרא, שלרבי הוקשה לפרש את הפסוק שאינו עולה אלא על ישראל.

[1877] כתב הר"ן "פירש רש"י ז"ל, שאין תובעין אלא הערב, פירוש לפירושו, שהגויים בדיניהם אינו יכול לתבוע תחילה אלא לערב, וכדמשמע בפרק גט פשוט [בבא בתרא קעד ב], הילכך כיון דעיקר אסמכתא הוא על הערב, וצריך הוא לתובעו תחילה, ממונו של גוי על הערב נתרבה, וממונו של ערב נתרבה אצל לוה, שהוא חייב לפורעו, ואשתכח דישראל מישראל שקיל ריבית; אבל היכא שהוא יכול לתבוע ללוה תחילה, אף על פי שהוא יכול לתבוע גם לערב, כגון שקיבל עליו שיפרע מאיזה מהם שירצה, מותר, שהרי ממונו של גוי אצל שניהם נתרבה, וכשהגוי נפרע מן הערב באותה שעה הוא שחל שעבודו על הלוה, ושרי, שכבר נתחייב בכל מה שהוא פורע בשבילו". עוד הביא הר"ן שם בשם התוספתא, שמותר לישראל להיות ערב על הלואה בריבית שנוטל הגוי מישראל וכתב בטעם הדבר "משום דישראל זה עיקר תביעתו על הגוי הוא, שהוא הלוה, דדינא הכי הוא, דלא יתבע ערב תחילה, הילכך ממונו של מלוה אצל הגוי הוא מתרבה ולא אצל הערב, וכשהוא גובה מישראל, מה שנתרבה על הגוי הוא גובה".

ישראל שאין נפרעין מן הערב תחילה.[1878]

ומקשינן עלה: **אי** כדבריך שהברייתא עוסקת בגוי ש**קיבל עליו לדון בדיני ישראל**, אם כן **ריבית נמי לא לשקול** [לא יטול הגוי ריבית כלל, וכדיני ישראל]!?

אמר תירץ **רב ששת**: הכא במאי עסקינן בגוי **שקיבל עליו לזו**, **ולא קיבל עליו לזו**, [קיבל על עצמו שלא לפרוע מן הערב תחילה, אך לא קיבל על עצמו שלא ליטול ריבית].

תנו רבנן:

מלוה ישראל את **מעותיו של גוי** - שלוה הישראל ממנו בריבית - לישראל אחר, רק **מדעת הגוי**, **אבל לא מדעת ישראל**, ומפרש לה ואזיל.

כיצד:

ישראל שלוה מעות מן הגוי בריבית, **וביקש** הישראל **להחזירם לו** לגוי, ואז **מצאו** ללוה **ישראל אחר**, **ואמר לו** ללוה: "אל תחזירם עכשיו לגוי, אלא **תנם לי ואני אעלה לך** [1879] ריבית **כדרך שאתה מעלה לו**" הרי זה **אסור**, שהרי נמצא הלווה מלוה את ישראל אחר בריבית; וזו היא שאמרו "מלוה ישראל ... אבל לא מדעת ישראל".

ואם העמידו הלווה לישראל **אצל גוי** ועל פי ציווי הגוי נתן הלווה את המעות לישראל אחר, הרי זה **מותר**, וזו היא שאמרו "מלוה ישראל מעותיו של גוי מדעת הגוי".

וכן גוי שלוה מעות מישראל בריבית, **וביקש** הגוי **להחזירם לו** לישראל, **מצאו** לגוי **ישראל אחר**, **ואמר לו** "**תנם לי** בהלואה, **ואני אעלה לך** ריבית **כדרך שאתה מעלה לו**", הרי זה **מותר**, כי הישראל לוה מן הגוי בריבית ולא מן הישראל.

ואם העמידו הגוי הלווה **אצל ישראל**, הרי זה **אסור**.

ומקשינן: **בשלמא** מה ששנינו **בסיפא** "ואם העמידו אצל ישראל, אסור", ניחא, כי אף ש"אין שליחות לגוי" [אין הגוי יכול לעשות ולהיעשות שליח], מכל מקום היות **ולחומרא** הוא אסור מדרבנן - [1880]

[1878] כתב רש"י: והשתא אין הערב לווה מתחילה, הילכך כי פרע לגוי ההיא שעתא הוא דאוזפיה לחבריה, ומאי דמוזיף ליה שקיל מיניה [כאשר הישראל הערב פורע לגוי את החוב עם הריבית, שעה זו היא שעת ההלוואה, וכאילו הלוה ללוה את כל הסכום כולל הריבית, ואין כאן הלואה בריבית].

[1879] כתבו הראשונים: לאו דוקא "אעלה לך", והוא הדין אם אומר שיעלה את הריבית לגוי, ראה תוספות וריטב"א.

[1880] **לדעת הריטב"א** כך הוא פירוש הגמרא: שורת הדין דסיפא מותר, דכיון דאין שליחות לגוי, כשנתן הגוי מעות של ישראל המלוה לישראל הלוה, אינו נעשה שלוחו של ישראל המלוה, ועדיין המעות באחריותו של גוי כבתחילה, כי אף על פי שנתנם לישראל זה, לא נפטר הגוי מן הישראל המלוה; ואין דעתו של גוי לתת כלום לישראל זה, אלא על דעת שיהיה פטור מישראל המלוה שלו, וכיון דאינו נפטר ממנו, הוו להו מעות שנתן לישראל ברשותו של עצמו, והגוי חייב לישראל כבתחילה, וישראל זה חייב לתת מעותיו לגוי, ואינו חייב לישראל כלום; ומיהו אמרו רבנן שיהא שליחות לגוי לחומרא, והמעות שנתן גוי לישראל, שיהא בזכות ישראל הראשון, וכאילו ישראל זה האחרון לוה אותם מישראל הראשון; [**ומיהו צ"ע היטב ברש"י ובתוספות**, אם פירוש זה מוסכם]. וראה עוד ב"קצות החושן" [קכו טו] שכתב: והכי משמע להדיא בפרק איזהו נשך גבי ישראל שהלוה לגוי, דכיון דאין

אלא מה ששנינו **ברישא** "ואם העמידו אצל גוי, מותר", תיקשי:
כיון דאין שליחות לגוי, הרי נמצא שאין הישראל שלוחו של גוי, אלא הוא המלוה לישראל **ואיהו ניהו דקא שקיל מיניה ריביתא** [נמצא הישראל שלוה מן הגוי נוטל ריבית מן הישראל הלווה]!? [1881] **אמר** תירץ **רב הונא בר מנוח משמיה דרב אחא בריה דרב איקא**:
הכא במאי עסקינן: כגון דאמר ליה הגוי ללוה "**הניחם על גבי קרקע, והיפטר**". [1882]
ומקשינן עלה: **אי הכי מאי למימרא** [מה חידוש יש בדבר]!?
אלא אמר תירץ **רב פפא**:
הכא במאי עסקינן: **כגון שנטל** הגוי את המעות מן הישראל **ונתן** לישראל שני **ביד**, ואם כן ודאי שהגוי הוא המלוה ולא הישראל.
ואכתי תיקשי: **מאי למימרא**!?
ומשנינן: **מהו דתימא**: **גוי גופיה כי עביד אדעתא דישראל קא גמיר ויהיב** [גוי עצמו כשנתן לישראל את המעות, על דעת הישראל הוא שנתן לו] שהרי הוא הביאו אצלו והוי הגוי שלוחו, ואף שאין שליחות לגוי, נחמיר מדרבנן כמו שאנו מחמירים בסיפא - [1883] **קא משמע לן**.
רב אשי אמר ליישב את הקושיא על הברייתא: איך מותר ללוה ישראל להלוות כשהעמידו אצל הגוי המלוה, והרי אין שליחות לנכרי:
כי אמרינן אין שליחות לגוי, הני מילי בתרומה - כי שם יש דרשה לזה, כמובא בהמשך הגמרא - **אבל בכל התורה כולה יש שליחות לגוי**.
דוחה הגמרא את דברי רב אשי:

שליחות לגוי, אפילו אם הישראל מצוה לגוי ליתנו לישראל שני לא יצא הגוי מחיובו לישראל ראשון, אף על פי שעל פיו נתנו לישראל שני, משום דאין שליחות לגוי.

[1881] לשון הריטב"א בזה הוא: אלא רישא אמאי מותר, דהא כיון דאין שליחות לגוי, מאי דיהיב ישראל לישראל, אינו אלא כאילו נתן מעצמו ומשלו, ואינו נפטר מחיובו של גוי, ומה שישראל זה מקבל ממנו אינו זוכה לגוי, אלא לישראל הנותן הוא מתחייב.

[1882] **לדעת הריטב"א**: לאו דוקא "תנם על גבי קרקע, והפטר", אלא "הכי קאמר: בשאמר לו "והפטר", ויהא נתינתך בידו כנותן על גבי קרקע, **ראה שם בכל דבריו**; אך בתוספות מבואר: אבל כשלא הניחם על גבי קרקע, אלא אמר תן לפלוני ישראל והפטר, ואני אתנה עמו שיתן לי קרן וריבית היה אסור אף על פי:. כיון שקיבל המעות מיד ישראל הראשון שהיה עד עתה המעות באחריותו, נראה כנותן לו ריבית, אף על פי שאינו מתנה עמו, אלא הנכרי; וראה עוד לשון רש"י שכתב: **וכן עשה**.

[1883] נתבאר על פי רש"י; והיינו שרש"י סובר, שאף לפי תירוץ הגמרא "שנטל ונתן ביד", היינו דוקא ברישא, אבל בסיפא הטעם הוא משום שליחות, דיש שליחות לגוי לחומרא, וראה ריטב"א שהאריך בזה.

[1884] הריטב"א גורס "**בדותא**", ופירש: לא אמרה רב אשי מעולם, אלא אחד מתלמידיו אמרה מעצמו, או דשמעה מכללא וטעה ובדאוה על שמו, וכן הלשון הזה מתפרש בכמה מקומות; ובהערות שעל הריטב"א הנדמ"ח כתבו, שכן היא הגירסא בכי"מ וב"דקדוקי סופרים".

והא דרב אשי ברותא היא, [1884] **כי מאי שנא תרומה דלא** [שאין בה שליחות לגוי] משום **דכתיב**: "**אתם**, **גם אתם**" כלומר, משום דכתיב "כן תרימו גם אתם", והיה לו לומר "כן תרימו אתם", ולכך אמר הכתוב "גם אתם" כדי ללמד שיש שליחות בתרומה, ושוב אנו דורשים: **מה אתם בני ברית**, **אף שלוחכם נמי בני ברית** - ואם כן **שליחות דכל התורה כולה נמי**, כלומר, עיקר דין שליחות בכל התורה הרי **מתרומה גמרינן לה**, [1885] ואם כן דין שליחות בכל התורה כדין התרומה שאין שליחות לגוי.

אלא משום כך, **דרב אשי ברותא היא**.

איכא דאמרי כך **אמר רב אשי** לתרץ את הקושיא:

כי אמרינן אין שליחות לנכרי, **הני מילי אינהו לדידן** [הם לנו], כלומר, גוי אינו נעשה שליח לישראל, **אבל אנן לדידהו** [אנחנו להם] **הוינא להו שליח**, ישראל לגוי נעשה שליח, ולכן ברישא אסור משום שהישראל נעשה שליח של גוי.

ואף את התירוץ הזה דוחה הגמרא:

והא דרב אשי נמי **ברותא היא** - כי **מאי שנא אינהו לדידן דלא**, הרי הוא משום **דכתיב** "**אתם גם אתם**" **לרבות שלוחכם**, ודרשינן: **מה אתם בני ברית**, **אף שלוחכם בני ברית**, ואם כן ממילא **אנן לדידהו נמי** איננו נעשים להם שליח, שהרי "**מה אתם** - השולחים - **בני ברית**" קאמר.

אלא משום כך, **הא דרב אשי ברותא היא**.

רבינא אמר לתרץ את הקושיא על הברייתא: איך מותר להלוות לישראל כשהעמידו אצל הגוי, והרי אין שליחות לנכרי:

נהי דשליחות לגוי לית ליה, **זכיה** - שיזכה הישראל לגוי - **מדרבנן אית ליה**, [1886] **מידי דהוי אקטן**, **קטן לאו אף על גב דלית ליה שליחות**, [1887]

[1885] נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: שליחות דכל התורה כולה שיהא שלוחו כמותו, מתרומה גמרינן לה בקדושין; ואולם ראה בגמרא שם [מא ב] "לא לכתוב רחמנא בתרומה [שיש בה שליחות] ותיתי מהנך [מגירושין וקדשים], הכי נמי, ואלא אתם גם אתם למה לי, מיבעי ליה לכדרבי ינאי, דאמר רבי ינאי גם אתם מה אתם בני ברית, אף שלוחכם בני ברית".

[1886] פירש הריטב"א "הילכך רישא - בגוי שהלוה את ישראל - מיירי שאמר הגוי לישראל [שבא ללוות] בפירוש, שיזכה במעות ההם מן הישראל [הלווה עבור הגוי] ויחזור ויזכה לעצמו, והפקר בית דין הפקר, וכיון דגוי זוכה על ידו מדרבנן, הוו להו מעות של גוי, וכי יזיף האי מגוי יזיף; וסיפא - בישראל שהלוה את הגוי - נמי מדין זכייה [היינו שזוכה הלווה השני את המעות מיד הגוי עבור המלוה]; אי נמי, דסיפא כדקיימא מעיקרא, שיש שליחות לגוי לחומרא, דבהא לא מפרקינן מידי".

[1887] פירש רש"י "דכי כתב שליחות בגדול כתב, בראוי לתרום, שיהא הקדשו הקדש ודיבורו חל, דגבי הקדשות ונדרים "איש" כתיב, וגבי תרומה [היינו בתרומת המשכן] "מאת כל איש אשר ידבנו לבו".

דף עב.

אית ליה זכיה מדרבנן [1888] וכמו ששנינו [בבא בתרא קנז ב] "זכין לקטן" ; **הכא** גבי ישראל לגוי **נמי לא שנא**, וזוכה ישראל לגוי.

דוחה הגמרא אף את תירוצו של רבינא:

ולא היא, קטן **ישראל אתי לכלל שליחות** [עתיד לבוא לידי שליחות], אבל **גוי לא אתי** לעולם **לכלל שליחות**, ולא תיקנו לו חכמים זכיה.

תנו רבנן:

ישראל שלוה מעות מן הגוי בריבית, **וזקפן** הגוי - את החוב עם הריבית - **עליו במלוה**, כלומר, לאחר זמן חישב הגוי עם הישראל על הריבית, וזוקף הכל ביחד במלוה וכתב הישראל לגוי שטר עליהם "כך וכך אני חייב לפלוני", **ונתגייר**:

אם קודם שנתגייר זקפן עליו במלוה: **גובה** הגר **את הקרן** מן הישראל, **וגובה** ממנו אף **את הריבית**, ומשום דמשעת זקיפה הרי זה כגבוי.

ואם לאחר שנתגייר זקפן עליו במלוה: **גובה את הקרן**, **ואינו גובה את הריבית**. [1889]

וכן גוי שלוה מעות מישראל בריבית, **וזקפן** הישראל **עליו במלוה**, **ונתגייר**:

אם עד שלא נתגייר זקפן עליו במלוה, **גובה** הישראל מהגר **את הקרן וגובה** אף **את הריבית**.

אם משנתגייר זקפן עליו במלוה, **גובה** הישראל מהגר **את הקרן**, **ואינו גובה את הריבית**.

רבי יוסי חולק על הסיפא שבדברי תנא קמא **ואומר**:

גוי שלוה מעות מישראל בריבית, **בין כך ובין כך** [בין זקפן עליו במלוה קודם שנתגייר, ובין לא זקפן עליו במלוה קודם שנתגייר], **גובה את הקרן וגובה** אף **את הריבית**.

אמר רבא אמר רב חסדא אמר רב הונא: **הלכה כרבי יוסי**, שאמר: גוי שלוה מעות בריבית הרי הישראל גובה את הריבית אף אם נתגייר קודם שזקפן עליו במלוה.

אמר רבא: **מאי טעמא דרבי יוסי**:

כדי שלא יאמרו על הגר: "**בשביל מעותיו** - של ריבית שלא יצטרך לשלמם - **נתגייר זה**", ולכן אמרו חכמים, שישלם את הריבית אף לאחר שנתגייר, ולא הרויח בגרותו כלום.

[1888] כתב הריטב"א בשם רש"י, דגרסינן "אית ליה זכיה" בלבד, ואין גורסים - גבי קטן - "מדרבנן", ופירש הריטב"א לפי גירסא זו את דמיון הגמרא: דכי היכי דקטן [ד] לית ליה שליחות, אית ליה זכיה מדאורייתא; תקון רבנן, דגוי, אף על פי דלית ליה שליחות, דלהוי ליה זכיה מדרבנן ואפילו לקולא.

[1889] כתב הריטב"א: יש למדין מכאן, דהוא הדין גוי שיש לו שטר חוב על ישראל ויש בו ריבית מפורש, ועד שלא זקפו במלוה מכר הגוי או נתן אותו שטר חוב לישראל, דאסור אותו ישראל לגבות הריבית, כגוי עצמו שנתגייר, וכן היה אומר מורי ז"ל; ואין הראיה מחוורת, דשאני הכא, שהגוי הזה הוא עצמו הלוה מעות שלו, וכשגובה אותן עכשיו נראה ריבית הבאה מלוה ישראל למלוה ישראל, ואף על פי שבשעת הלואה גוי היה, השתא בשעת גובייתא ישראל הוא, מה שאין כן בגוי שמכר חובו לישראל, שהישראל הגובה אותו לא הלוה כלום, ואין כאן ריבית מן הלוה למלוה.

תנו רבנן:

שטר שכתוב בו ריבית: [1890] **קונסין אותו** [את המלוה] **ואינו גובה לא את הקרן** ואפילו מנכסים בני חורין ועל פי הודאה או עדים, [1891] **ולא את הריבית, דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: **גובה את הקרן** שאין בו איסור ואפילו מנכסים משועבדים [1892], **ואינו גובה את הריבית** שיש איסור לגבותו.

ומפרשינן: **במאי קמיפלגי** רבי מאיר וחכמים:

רבי מאיר סבר: **קנסינן התירא** [קרן] **משום איסורא** [ריבית].

ורבנן סברי: **לא קנסינן התירא משום איסורא**.

תנן התם [שנינו במסכת שביעית]:

שטרי חוב המוקדמין, שהיה התאריך הכתוב בשטר קודם לזמן המלוה בפועל, הרי אלו **פסולין**, ואילו **המאוחרין** שהיה התאריך הכתוב בשטר מאוחר למלוה, הרי אלו **כשרין**.

ומקשינן: שטרי חוב ה**מוקדמין אמאי פסולין** ואין גובים בהם כלל, והרי **נהי דלא גבו** - מן הלקוחות - **מזמן ראשון**, שהרי הוא מוקדם, מכל מקום **ניגבו מזמן שני**!?

אמר תירץ **רבי שמעון בן לקיש**:

אכן **במחלוקת** - רבי מאיר וחכמים גבי ריבית אם קנסינן התירא משום איסורא - **שנויה**, **ורבי מאיר היא** הקונס התירא משום איסורא, אבל לדעת חכמים, כשם שאינם קונסים התירא משום איסורא בשטר שיש בו ריבית, כך אין הם קונסים את המלוה מלגבות מזמן שני שהוא היתר. [1893]

[1890] פירש רש"י: שכתוב בו "פלוני לוה מפלוני מנה בריבית כך וכך, לזמן פלוני"; וכתב על זה הריטב"א: והקשו עליו ז"ל, דאם כן היכי אמרי רבנן שגובה את הקרן, והלא עדים פסולין הם, שעברו על "לא תשימון עליו נשך"!? [וראה מה שכתב ליישב לפירוש רש"י, וראה אף בתוספות שהקשו כן]. אבל הריטב"א כתב שאין פירוש רש"י ז"ל מחוור, דהא ודאי לאו בשופטני ורשיעי עסקינן, שיכתבו ריבית מפורש בשטר שלהן, ויחתמו עדים שכפרו באלהי ישראל:. לפיכך נכון כפירוש ר"י ז"ל, שיש בו ריבית סתום שזקפוהו קרן, ונודע על פי עדים אחרים שהעידו כן, ולא ידעי עדי השטר בדבר, ואפילו על פי עדי השטר עצמו, משכחת לה נמי, שאומרים, שלא הרגישו בריבית אלא לאחר שמסרו השטר לידם.

[1891] כן כתבו התוספות בבבא קמא ל ב ד"ה שטר, דהכי משמע מלשון "אינו גובה לא את הקרן"; והקשו שם: אם יפסיד כל חובו לגמרי מצינו הלוה חוטא נשכר!? ותירצו, דאין זו קושיא, כי המלוה שמרויח, קנסו בגוף מחמת השבח ומתוך כך יזהר, אבל הלוה אין לנו במה לקנוס, שתחילתו על מנת לפרוע הוא לוה; וראה עוד בהערה בהמשך הסוגיא גבי שטרי חוב המוקדמין.

[1892] על פי תוספות בבבא קמא ל ב ד"ה וחכמים; והיינו, אף שמנכסים משועבדים אין הוא יכול לגבות אם לא השטר.

[1893] הקשו התוספות בבבא קמא ל ב ד"ה שטר: מאי שנא דבשטרי חוב המוקדמין אפילו לרבי מאיר אין אנו קונסים אלא שלא יגבה מן הלקוחות מזמן ראשון, אבל על גוף המלוה לא קנסו שלא יגבנו, ואילו גבי ריבית, קנס רבי מאיר שלא יגבה כלל, וכמבואר בהערה לעיל!? ותירצו: שאני שטר שיש בו ריבית שיש איסור בהלואה בריבית אפילו בלי שטר, מה שאין כן גבי שטר חוב מוקדם, שאין איסור בגוף ההלואה אלא בשטר.

ורבי יוחנן אמר: אפילו תימא רבנן היא שאינם קונסים התירא משום איסורא, מכל מקום כאן אין הוא גובה משום **גזירה שמא יגבה מזמן ראשון**.[1894]
מעשה ב**ההוא גברא דמשכין ליה פרדיסא לחבריה לעשר שנים, אכלה תלת שני, אמר ליה** המלוה ללוה: **אי מזבנית לה ניהלי, מוטב, ואי לא כבישנא לה לשטר משכנתא, ואמינא: "לקוחה היא בידי"** ; **אזל** הלוה **קם אקנייה לבנו קטן, והדר זבנה ניהליה.**
[מעשה בלוה שמשכן את שדהו לחבירו שיאכל את פירותיה עשר שנים כנגד חובו ויחזירנה לו, והיתה היא בידו שלש שנים - שהם "שני חזקה" שעל ידיהם יכול המחזיק בשדה לטעון "לקוחה היא בידי" ואינו צריך להביא שטר מכירה - ונתאהב המלוה בשדה, ואמר ללוה: אם תמכור לי את השדה הרי טוב, ואם לא, אעלים את שטר המשכנתא, ואומר בבית הדין שכל שלשת השנים אכלתי את הפירות משום שלקוחה היא בידי, והרי אהיה נאמן; נתחכם הלוה והקנה את השדה לבנו הקטן, ואחר כך כתב שטר מכירה למלוה וחתם הוא עצמו על השטר].
ומקדימה הגמרא: הא פשיטא לי **דזביני ודאי לא הוי זביני** [המכר אינו חל], שהרי השדה של קטן היא, והקטן הרי לא הקנה ולא כלום;[1895] ברם יש להסתפק:
זוזי, אותם מעות שניתנו ללוה בטעות, האם **כמלוה בשטר דמו, וגובה** אותם נותן המעות אפילו **מנכסים משועבדים** כדין מלוה בשטר.[1896] **או דילמא: כמלוה על פה דמו, ואינו גובה מנכסים משועבדים?**
אמר על כך **אביי**:
ולאו היינו דרבי אסי!? דאמר רבי אסי:

[1894] פירש הריטב"א: שילך לבית דין אחר שלא ידעו שהשטר הזה מוקדם, והלקוחות לא ידעו גם כן בדבר, ויגבה מהם מזמן ראשון הכתוב בשטר שלא כדין; מה שאין כן בשטר שיש בו ריבית אין לגזור, משום דאפילו אם יגבה את כל השטר "קרנא מיהת בהיתירא גבי ליה אליבא דרבנן".

[1895] כתב הריטב"א: לפי פשוטו נראה, שאין המקח קיים מפני שמתנת הקטן קדמה, והקטן אכן זכה בקרקע מחמת מתנה זו, ואף על פי שלא נתנה לו אביו אלא כדי להבריחה מן הלוקח כדי שלא יזכה במקחו, מכל מקום כיון שנתנה סתם לבנו, זכה בה בנו, דאי לא זכה בנו, מאי אהנו ליה מעשיו; ולפי פירוש זה, להכי אקנייה לבנו קטן ולא לבנו הגדול, משום דקטן קונה ואינו מקנה; אבל יש שפירשו, דקטן עצמו לא זכה בשדה כל שנודע לנו בעדים כי מפני הברחה זו נתנה, ואף על פי שלא פירש כלום בשעת מתנה, דהא אנן סהדי דמחמת אונסא הוא דאקנייה ולהברחה בעלמא, ולגבי מתנה בגילוי דעתא סגי [ראה שם שהארין], ולפי פירוש זה, בדין הוא שהיה יכול להקנות לבנו הגדול שהרי הבן עצמו - אפילו גדול הוא - אינו יכול להקנותו, שהרי אינה שלו, אלא דמעשה שהיה כך היה.

[1896] פירש רש"י: זוזי, מעות שהוא תובע ממנו שמוציא עליו שטר שמכרת לי כרם שאין שלך וקבלת מעותיי **וכתבת לי אחריות**; כמלוה בשטר דמו, **דהא כתב ליה אחריות**.

דף עב:

מודה בשטר שכתבו, המודה על שטר שהוא כתבו אלא שטוען פרוע הוא השטר, כיון שהודה בשטר שאינו מזויף, שוב **אינו צריך** המלוה **לקיימו** בעדים החתומים בו, **וגובה** המלוה **מנכסים משועבדים**. [1897] **אמר ליה רבא** לאביי:

מי דמי [וכי יש לדמות את ענייננו להא דרבי אסי]!?

והרי **התם** - בדינא דרבי אסי - **ניתן** השטר **להכתב**, אבל **הכא** הרי השטר **לא ניתן להכתב**, שהרי אינה של כותב השטר ועל כרחו כתב לו את השטר. [1898]

יתיב מרימר וקאמר להא שמעתא [יושב היה מרימר ואומר את חילוקו של רבא].

אמר ליה רבינא למרימר:

אלא - אם כדברי רבא - תיקשי **הא דאמר**, הא דהוצרך **רבי יוחנן** לומר בטעם הדין שאין גובים משטרות מוקדמין כלל משום **גזירה שמא יגבה מזמן ראשון** -

והרי אף בלאו הכי **נימא**: לפיכך אינו גובה בשטר זה משום **שלא ניתן** השטר **ליכתב**!?

אמר ליה מרימר לרבינא: **הכי השתא** [וכי הראיה דומה לנידון]!?

[1897] תמהו הראשונים מה ענין זה אצל זה!? וביארו התוספות: הא פשיטא **שעל שטר זה נאמן הוא לטעון פרעתי** [אף שנגד שטר אחר אינו נאמן לטעון פרעתי] ומשום ששטר זה אינו ניתן ליכתב [וכמבוארת סברא זו בהמשך הגמרא], **וספק הגמרא לענין גביית משועבדים הוא**: היות ואם ירצה יכול הוא לטעון פרעתי, נמצא שאין השטר מקויים אלא על פי הודאתו שעדיין לא פרעו, ואם כן יש לומר שאין הודאתו מועילה לחייב את הלקוחות; ועל זה הביא אביי ראיה מכל שטר, שיכול הוא לטעון מזוייף [עד שלא קיימו את השטר], ומכל מקום כשלא טען שהשטר מזוייף גובים בשטר זה מנכסים משועבדים; וכתבו, שלפי זה הגירסא בגמרא היא "לאו מי אמר רבי אסי, מודה בשטר שכתבו גובה מנכסים משועבדים"; [וסברתם צריכה ביאור: אם פשיטא לגמרא שלענין טענת פרעתי כיון שלא ניתן ליכתב אינו חשוב שטר - ואף שמכל מקום יש לו לומר "שטרך בידי מאי בעי" - מהיכי תיתי להסתפק שלענין גבייה ממשועבדים עדיין השטר בכחו עומד?]. והריטב"א כתב על זה: "ואין פירוש זה נכון, דהא ודאי אם תמצי לומר שיכול לומר פרעתי, פשיטא שאינו גובה מנכסים משועבדים, דקיימא לן טוענין ללוקח, ואין הודאתו של זה כלום במקום שחב לאחרים, ודרבי אסי נמי אינו גובה מנכסים משועבדים אלא כשהודו הם [הלקוחות] שאינו מזויף ולא נתפרע; ועוד [יש להוכיח מן הגמרא שאינו נאמן לטעון פרעתי], דאדרבא כיון דתלמודא לא בעי הכא אלא לענין אם גובה מבני חורין כמלוה על פה או מנכסים משועבדים כמלוה בשטר, מכלל דקים ליה [לגמרא] דלגבי פרעון דיניה כמלוה בשטר, שאינו יכול לומר פרעתי, דאי לאו הכי הוה ליה למיבעי מעיקרא [צריכה היתה הגמרא להסתפק בתחילה] אם טוען חבירו פרעתי מהו לגבי בני חורין, כמלוה על פה דמי ונאמן, או כמלוה בשטר דמי ואינו נאמן, ואם תמצי לומר שאינו נאמן לומר פרעתי, מהו לענין משעבדי; **אלא ודאי** דתלמודא השתא דלית ליה טעמא ד"לא ניתן ליכתב", קים ליה **שאינו יכול לומר פרעתי**, [משום] דאמרינן ליה "אי פרעתיה שטרך בידיה מאי בעי" - **ומספקא ליה** כיון שאינו יכול לומר פרעתי, אם עומד בכחו לענין משעבדי ואף על פי שהתבטל כחו לענין המכר, או דילמא כין שהתבטל כחו ואינו עושה כלום לענין המכר, אף לענין האחריות אינו עושה מעשה שטר לגבות ממשעבדי, **והיינו דאמר ליה** "לאו הייינו דרב אסי, דאמר דמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו וגובה בו מנכסים משועבדים", דאלמא אף על פי שהשטר מעצמו אינו כלום [כי שמא מזויף הוא] כיון שהודה בו שהוא מקויים ואינו נאמן לומר פרעתי גובין בו מנכסים משועבדים, הכא נמי, אף על פי שהשטר בטל עיקר כחו לענין המכר שהיה עיקרו של שטר, כיון שאינו נאמן לומר פרעתי על האחריות, אף הוא בכחו לענין שיגבה בו ממשעבדי". ולשון רש"י הוא: "והכא נמי הרי מודה שמכרו לו באחריות, ואם השטר בטל לענין המכירה מפני שטר מתנה שקדמו, לא בטיל לענין אחריות"; וזה נוטה לפירוש הריטב"א.

[1898] פירש הריטב"א: מי דמי התם ניתן ליכתב כיון שהודה בו שאינו מזויף דין הוא שיעמוד בכל כחו, מה שאין כן בזו שלא ניתן ליכתב לענין המכר שהוא עיקר השטר, וכיון שלא ניתן ליכתב כמאן דליתיה דמי אף לפרעון ולכל דבר.

התם - במימרא דרבי יוחנן - **נהי דלא ניתן** השטר **ליכתב מזמן ראשון**, **אבל ניתן ליכתב מזמן שני**, ולכן אין סיבה שלא יגבה מזמן שני אם לא משום הגזירה.

אבל **הכא** - בדברי רבא - **לא ניתן** השטר **ליכתב כלל**, כיון שאין השדה של כותב השטר.

ואכתי מקשינן על סברת רבא:

ואלא הא דתניא לפרש את מה ששנינו "אין מוציאין לאכילת פירות ולשבח קרקעות מנכסים משועבדים מפני תיקון העולם": **לשבח קרקעות** - שאין מוציאין לו מנכסים משועבדים - **כיצד**:

הרי שגזל שדה מחבירו, **ומכרה לאחר**, **והשביחה** אותו אחר, **והרי היא יוצאה** על ידי הנגזל **מתחת ידו** של הלוקח, **כשהוא** הלוקח **גובה** מן המוכרה לו את מעותיו ואת השבח שהפסיד, הרי זה **גובה את הקרן** - היינו מעות המקח - **מנכסים משועבדים**, ואילו את **השבח** אינו **גובה** אלא **מנכסים בני חורין**.

ועל כל פנים מבואר שאת מעות המקח הרי הוא גובה מנכסים משועבדים, ולשיטת רבא, **נימא**: הרי **לא ניתן** השטר **ליכתב** כלל, כי אינה של מוכר ולא יגבה מנכסים משועבדים!? [1899]

ומשנינן: **הכי השתא**!?

גרסינן בגמרא לעיל טו ב: בעא מיניה שמואל מרב: חזר [הגזלן שמכר שדה שאינה שלו לאחר] ולקחה מבעלים הראשונים, מהו [האם של לוקח הוא, או של מוכר]?

אמר ליה: מה מכר לו ראשון לשני כל זכות שתבא לידו, כלומר, הרי היא של לוקח.

ומפרשינן התם: מאי טעמא: מר זוטרא אמר: [כי] ניחא ליה [למוכר] דלא נקרייה [הלוקח] גזלנא [ולפיכך, כשקנה את השדה מן הבעלים, עבור הלוקח הוא שקנה]; רב אשי אמר: [לכך יש לומר שלצורך הלוקח קנאה הגזלן, כי] ניחא ליה [למוכר] דליקו בהמנותיה [להיות מוחזק בעיני הלוקח כאדם נאמן].

התם גבי שטר מכר מן הגזלן, לפיכך השטר קיים, שהרי **אי** [בין] **למאן דאמר** - כשחזר וקנאה מבעלים הראשונים - שכוונתו לקנותו בשביל הלוקח משום **דלא ניחא ליה דליקרייה גזלנא**, **אי** [ובין] **למאן דאמר**: משום **דניחא ליה דליקום בהימנותיה**, סוף סוף **מפייס ליה למריה ומוקים ליה לשטריה** [דעתו של הגזלן היא, לקנות מבעלים הראשונים, ולהעמיד את שטר המכירה שלו] והרי השטר ניתן ליכתב משום זה -

[1899] לכאורה ראיה זו אינה תלויה בדברי רבא, שהרי ענין זה ממש דומה לענין שאנו דנים בו, ויש להביא מכאן ראיה לפשוטו; וראה מה שכתבו בזה התוספות והריטב"א.

אבל **הכא** - בנידון דידן - הרי **לאברוחי מיניה קמכוין** [לכך מכרה לו כדי להבריחו הימנו], ואם כן וכי **שטרא מקיים ליה** [וכי דעתו לחזור ולקנותה מבנו, כדי להעמידו ביד הלוקח]!? ואם כן שטר שלא ניתן ליכתב הוא, ולכן אינו גובה בו.

מתניתין:

אין פוסקין, אסור [1901] להקדים [1900] וליתן סך מעות למוכר בשעת הזול, **על הפירות**, על מנת שיתן המוכר לבעל המעות [הלוקח] פירות באותו שער הזול, בזמן מאוחר, כשיעור מעותיו, והאיסור הוא **עד שיצא השער** [המחיר] המפורסם וקבוע בשוקי העיר לפירות אלו. [1902] וטעם האיסור: כיון שעדיין לא יצא השער בכמה נמכרים פירות אלו, חיישינן שמא יתייקרו כשייצא השער שלהם, ונמצא הלוקח משתכר בהמתנת מעותיו. [1903]

אבל אם **יצא השער** [1904] המפורסם וקבוע בשוקי העיר לפירות אלו, **פוסקין** מותר ללוקח לפסוק עמו שיתן לו פירות לזמן מאוחר, כפי אותו השער שכבר יצא, ואפילו אם נתייקרו אחר כך הפירות, אין בזה ריבית. [1905]

ופסיקה זו מותרת, **ואף** [1906] **על פי שאין לזה** למוכר פירות בשעת הפסיקה, **יש לזה** לאיש אחר, ויכול המוכר לקנות עכשיו במעות שקיבל. [1907] ומותר ללוקח לפסוק שיתן לו המוכר חטין, אפילו אם לא יצא השער, אם **היה הוא** המוכר **תחילה לקוצרים**, [1908] ויש לו כבר גדיש [תבואה קצורה מגודשת על פני השדה], **פוסק** הלוקח **עמו** עם המוכר,

---

[1900] פירוש, כשאין לו [למוכר פירות, וכמו שמתבאר בהמשך המשנה]. ריטב"א.

[1901] אסור מדרבנן משום דהוי דרך מקח וממכר, דמדאורייתא רק דרך הלואה אסור. רש"י ס"ב.

[1902] רש"י סב ב.

[1903] ע"פ שו"ת הרי"ף בשטמ"ק, ונמוק"י.

[1904] עי' תוס' סב ב ד"ה והתנן, שיש שאין גורסין זה במשנה, ומרש"י סב ד"ה כן נראה דגרס לה. תויו"ט, ועי' מלאכת שלמה.

[1905] שו"ע קעה א.

[1906] לעיל סב ב הגירסא "אף" בלא וי"ו.

[1907] עפ"י רש"י ס ב וסב ב, והריב"ש שם הוסיף לבאר דהרי זה כיש לו למוכר דמבואר להלן במשנה שמותר. אבל הנמוק"י כתב "אע"פ שאין לזה יש לזה וכו' והיה יכול ליקח, שהרבה מוכרים יש, והיה מצניעים בביתו עד לאותו זמן דבעי להו, מש"ה שרי" נראה דמפרש דהלוקח יכול למצוא לקנות במעותיו, ולפירושו רבה ורב יוסף דאמרי [סג ב] מאי אהנית לי וכו' הוא פירושא דמתני', וכעי"ז כתב מהר"ם מלובלין שם, ועי' תורת חיים שם. ולפרש"י קשה למה הוצרכו רבה ורב יוסף [שם] להוסיף הטעם דמאי אהנית לי וכו', ועי' שער דעה [בסוף ספר שער משפט] קעה א שהאריך בזה. והתוס' [סב ב ד"ה אע"פ] כתבו "דאע"ג דלא משך [הלוקח] חטין אין זה רבית כיון שאם היה בא מוכר לחזור, הוי קאי במי שפרע, ולכן חשיבי כנתיקרו ברשות לוקח". ונתקשו המפרשים, למה הוצרכו לפרש כן, שהרי טעם ההיתר מבואר בגמרא [סג ב] משום מאי אהנית לי וכו', ועיין פנ"י, וחי' רבי מאיר שמחה בתוס' שם, ותוי"ט במשנתינו, וחוות דעת ביאורים קסג ב, ובית מאיר קעה, ושער דעה שם, פרי יצחק ת"ב מו, וחזון יחזקאל פ"ו ה"א, שהאריכו בזה.

[1908] ואז מותר לפסוק עמו לבדו ולא עם זולתו לפי שהחטים שלו הם מצויין והחיטים של זולתו אינם מצויין, אבל אם היה סוף הקוצרים, החטים מצויין אצל זולתו ואין מדקדקים אם היה אצלו או לא, שאע"פ שאין זה יש לזה. שטמ"ק בשם שו"ת הרי"ף.

על הגדיש שיש למוכר.[1909] וטעם ההיתר: כיון שיש למוכר, אין כאן רבית, כי מעכשיו הוא קנוי לו[1911] ואע"פ שלא משך, שהרי כשאין לו, האיסור הוא רק מדרבנן,[1910] וכשיש לו לא גזרו.[1912] **ועל העביט של ענבים**. מותר ללוקח לפסוק שיתן לו המוכר יין, ואף על פי שלא יצא השער, אם ענבי המוכר צבורין בכלי גדול [היינו עביט] שמניחין בו לפני דריכה, והם מתחממים ומתבשלים להוציא יינם יפה.[1913]

ועל המעטן של זיתים. מותר ללוקח לפסוק שיתן לו המוכר שמן, ואע"פ שלא יצא השער, כדין היין לעיל, אלא שהכלי של זיתים קרוי "מעטן".[1914]

ועל הביצים[1916] **של יוצר**.[1915] מותר ללוקח לפסוק שיתן לו המוכר [היוצר] קדירות, אף על פי שלא יצא השער, אם הכין היוצר ביצים, כדורי טיט שמעגל הקדר,

ועל הסיד משקעו בכבשן. ומותר ללוקח לפסוק לעשות מהן קדירות.[1917] שיתן לו המוכר סיד, אף על פי שלא יצא השער, משקעו אבני הסיד והעצים בכבשן כדי לשרפן ולעשות מהן סיד.

ופוסק הלוקח, באיזה שער שירצה, **עמו** עם המוכר, **על הזבל**,[1918] שיספק לו זבל [לזבל שדות] **כל ימות השנה**, בין בימות החמה בין בימות הגשמים.[1919] **רבי יוסי אומר**: חולק על תנא קמא וסובר, **אין פוסקין על הזבל אלא אם כן היתה לו למוכר זבל באשפה**.[1920] **וחכמים מתירים**. ובגמרא [עד א, ב] מתבארת מחלוקת תנא קמא וחכמים.

[1909] מבואר בגמרא [עד א] דמותר לפסוק בדין זה, ובדינים שלהלן במשנה, רק עם מחוסר ב' מלאכות, אבל מחוסר ג' אינו פוסק דלא חשיב "יש לו".

[1910] ועי' לעיל הערה 1.

[1911] כלומר: הואיל ולענין מי שפרע קנה-תוי"ט, ועי' לעיל הערה 8 בשם תוס' סב ב

[1912] רש"י. וכתב רש"י: פוסק עמו באיזה שער שירצה. ודייק מזה הטור קעה שיכול להוזיל אפילו יותר משער הלקוטות [הוא השער הזול ביותר, ומתבאר להלן בגמרא], אבל הרא"ש כאן, ותוס' סג ב ד"ה מהו, סוברים דיכול להוזיל רק כשער הלקוטות כיון שמחוסר תיקון, ועי' פנ"י. עוד כתב רש"י: לתת לו מאותו גדיש, ותוס' סד ב ד"ה האי, כתבו דא"צ לתת לו מאותו גדיש. עוד דקדק גדו"ת דמרש"י נראה דאינו פוסק אלא עד כדי חטין שיש לו ולא יותר, וכ"כ נמוק"י בשם הרמב"ן והרשב"א, ובד' הרמב"ם מלוה ולוה ט א נחלקו המגיד משנה שם וב"י קעה, ועי' משנה למלך שם.

[1913] רש"י. וקמ"ל שאע"פ שהיין אינו מוכן בענבים כמו גרעיני תבואה בשבולים, מכל מקום חשוב כאילו יש לו יין- חזון יחזקאל.

[1914] רש"י. וקמ"ל שאע"פ שהשמן אינו אגור בזית כמו שהמשקה ביין מופקד בתוך הענב מכל מקום חשוב כמו שיש לו שמן, ופוסק עליו-חזון יחזקאל.

[1915] עושה קדירות נקרא יוצר מפני שהוא נותן צורה לחומר. חזון יחזקאל.

[1916] כתב הריטב"א: שהגורסין "ביצים" משום שהן עגולות כביצה, והגורסים "בצים" ע"ש הכתוב [איוב ח יא] היגאה גומא בלא בצה [איוב לח מצודת ציון שם]. וכתב רש"י ביצה טוי כל דבר הנלוש ונעשה עם קרוי ביצת.

[1917] תפא"י.

[1918] ומותר לפסוק אע"פ שאין למוכר שום זבל משום שבקל יוכל להשיגו שהרי אין בני אדם נמנעים מליתנו או מלהלוותו זל"ז, יחשוב "שיש לו"- חזון יחזקאל.

[1919] שאין הזבל מצוי. רש"י עד ב.

[1920] רבי יוסי סובר שדין אשפה כדין שאר פירות.

ופוסק הלוקח **עמו** עם המוכר **בשער הגבוה** היינו בזול, שנותנין הרבה פירות בדמים מועטין, [1921] כלומר: דכשיוזל השער יותר ממה שהוא עכשיו יתן לו כשער הזול ואם יתייקר יתן לו כשער של עכשיו. [1922]

רבי יהודה אומר: חולק על תנא קמא וסובר, **אף על פי שלא פסק** הלוקח **עמו** עם המוכר [כשער הגבוה] **יכול** הלוקח **לומר** למוכר: **תן לי כזה** פירות כשער בזול, [1923] **או תן לי מעותי!** [1924]

גמרא:

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: אין פוסקין על שער שבשוק [1925] משום שאינו קבוע.

אמר ליה רבי זירא לרב אסי: האם **אמר רבי יוחנן** שאין פוסקין **אפילו כשער דורמוס** [איטליז רב וגדול] [1926] **הזה** ששערו קבוע?

אמר ליה רב אסי לרבי זירא: **לא אמר רבי יוחנן** שאין פוסקין **אלא בשוק של עיירות**, [1927] **דלא קביעי תרעייהו** שאין שער שלהם קבוע.

ומקשינן: **ולמאן דסליק אדעתין מעיקרא**, לפי הבנת רבי זירא, **דאמר רבי יוחנן** שאין פוסקין **אפילו כשער דורמוס הזה**, **אלא מתניתין**, [1928] **דקתני** ששנה בה התנא, **אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער**, **יצא השער פוסקין**, **היכי משכחת לה**? היכן תמצא מקום שמותר לפסוק על שער שלו!?

ומשנינן: **מתניתין** דיצא השער פוסקין, **בחיטי דאכלבי** [אוצרות] **וארבי** [ספינות] **דמשוך תרעיה טפי**, שנמשך שער שלהם יותר משער דורמוס הזה, כלומר: משיתחילו בעלי בתים ואוצרי פירות לפתוח אוצרותיהם, וספינות מביאות תבואה למכור, נמשך שער להם זמן רב, שהרי יש הרבה תבואה. [1929]

תנו רבנן: שנינו בתוספתא: **אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער**.

[1921] ואם לא פסק כן, יקבל בעל כורחו כשער שפסק. רש"י עד ב ד"ה ופוסק, והוסיף וכתב שם דדין זה "אכילה מתני' קאי", כלומר: בין אירשא דיצא השער ובין אסיפא שיש לו, וכ"כ כתב הריטב"א, ותוי"ט כתב דאירשא קאי, ועי' פנ"י שביאר.

[1922] עי' ש"ק קעג כד וחי' רעק"א שם וחזו"א עו ו.

[1923] תוס' גיטין ל א ד"ה הא כתבו: דדוקא שאומר כן בשעת הזול, אבל אם חזרו ונתייקרו, אינו יכול לתבוע שיתן לו כשער הזול שהיה.

[1924] מכיון דסתם נותן מעות, על שער הזול הוא פוסק, אף שלא התנה בפירוש [עפ"י תוס' עד א ד"ה יכול, ורע"ב].

[1925] הוא שער היוצא ע"י חמרין המביאין תבואה לשוק- [עפ"י רש"י ופנ"י סג ג]

[1926] רש"י. ושטמ"ק כתב בשם ר"ח: שהוא רחבה גדולה בלשון יון.

[1927] עי' הערה 30.

[1928] עי' לעיל הערה 5.

[1929] כתב הריטב"א: דין זה שפוסקין רק על שער דאכלבי, וארבי הוא רק למאי דס"ד מעיקרא. אבל להלכה פוסקין על שער שבשוק שבעיירות גדולות, ובשו"ע קעה א פסק דאין פוסקין אלא על שער שבמדינה [עיר גדולה- ט"ז שם], והרמ"א חולק דפוסקין על שער של עיירות.

יצא השער, **פוסקין כי אף על פי שאין לזה**, **יש לזה**. [1930]
היו תבואות **חדשות**, שעדין לא יבשו כל הצורך **מארבע**, במחיר ארבע סאין לסלע, ותבואות **ישנות משלש** במחיר שלש סאין בסלע, **אין פוסקין** על חדשות מארבע, [1931] **עד שיצא השער** בארבע **לחדש ולישן**, שהוא שער קבוע.
היו תבואות של **לקוטות**, של עניים, שנלקטות מכמה שדות, ואינן יפות, שמערבין שבלי שיפון [אחד מחמשת מיני דגן] עם שבלי חטין, [1932] **מארבע** ארבע סאין בסלע. **ולכל אדם**, תבואות של שאר בני אדם, **משלש**, שלש סאין בסלע, **אין פוסקין** עם בעל הבית מארבע, [1933] **עד שיצא השער** של ארבע **ללוקט**, לתבואת העני הלוקט, **ולמוכר**, בעל הבית רגיל.
אמר רב נחמן: **פוסקין ללקוטות**, לעניים הלוקטים, בתבואה של לקוטות, **בשער הלקוטות**, שהוא ארבע סאין בסלע.
אמר ליה שאל **רבא לרב נחמן**: **מאי שנא לוקט**, במה שונה דינו של הלוקט, שמותר גם כשאין לו, מדינו של בעל הבית, שאסור, **דאי לית ליה**, שהרי אם אין לו ללוקט תבואה, **יזיף**, לווה הוא תבואה מעורבת **מלקוט חבריה**, ולכן, חשוב כ"יש לו" [1934] ולכן מותר, אם כן, **בעל הבית נמי**, **יזיף מלקוט**. ואם כן מדוע בעל הבית אסור לפסוק עם אדם רגיל על תבואת לקוטות לפי שער לקוטות, לפי שנחשב הדבר ש"יש לו", כי יכול הוא ללוות מהלקוטות!?
אמר ליה תירץ רב נחמן לרבא: **בעל הבית**, **זילא ביה מילתא**, גנאי הוא לו, **למיזף מלקוט** ולכן חשוב "אין לו", ואסור.
איבעית אימא: **מאן דיהב זוזי**, הנותן מעות **לבעל הבית**, **אפירי שפירי יהיב**, על דעת שיתן לו פירות טובים, ולא של לקוטות. [1935]

[1930] נתבאר במשנה.

[1931] כך גרס רש"י בתוספתא, ופירש דהפוסק על החדשות לא יקבלם ממנו עכשיו, אלא לאחר זמן כשיתייבשו כל צרכם, והריב"ש ש"ח הוסיף לבאר דנמצא שהוא פוסק לו על תבואה ישנה לפי שער של תבואה חדשה, והרי הוא מוזיל לו. ודקדקו הפרישה קעה והפנ"י דלגירסא זו מותר לפסוק על הישנות בג' וכ"ש על החדשות, וכעי"ז בריטב"א ובמאירי. אבל הרי"ף והרמב"ם [מלוה ולוה ט ד] והרא"ש גירסתם בתוספתא כגירסא שלנו בגמרא, וכתב המגיד משנה שלשיטתם אסור לפסוק אפילו בישנות בג', משום שכיש חילוק בשער, בין חדש לישן, אינו נקרא שער קבוע. והדרישה כתב דגם הראשונים הנ"ל סוברים כרש"י.

[1932] רש"י. ובשטמ"ק בשם ר"ח פירש: תבואה של עניים המלקטים לקט שכחה ופאה.

[1933] רש"י. כלומר: שאינו פוסק עם בעל הבית שיתן לו אפילו משל לקוטות ארבע סאין בסלע. ודייק המגיד משנה [ט ד] מדברי רש"י שמותר לפסוק עם בעל הבית בשלש וכן מוכח בהמשך הסוגיא, ועי' ט"ז [קעה ג].

[1934] כתב במיוחס לריטב"א: משום דשער לקוטות לא שער גמור הוא, לכן בעינן "יש לו" קצת, ומשום דהוו שער קצת קרינן "יש לו" ביזיף.

[1935] כתב הרשב"א: שאפשר שבתירוץ זה חוזרת בה הגמ' מהתירוץ הראשון, ולכן הנותן לבעל הבית בפירוש-לפירי דלא שפירי, פוסקים לבעל הבית משער הלקוטות.

אמר רב ששת אמר רב הונא: אין לוין על שער שבשוק, כלומר: אין לוין במעות כדרך הלואה על מנת שאם לא יפרע המעות עד זמן פלוני, יתן לו פירות בשער של עכשיו.[1936] ואסור משום שמא יתיקרו הפירות.

אמר הקשה **ליה רב יוסף בר חמא לרב ששת, ואמרי לה**, יש מבני הישיבה שאמרו קושיה זו בשם **רב יוסי בר אבא לרב ששת: ומי אמר רב הונא הכי** וכי רב הונא אמר כן?, **והא בעי מיניה מרב הונא**, הרי נשאל רב הונא, **הני בני בי רב**, בני הישיבה, **דיזפי** שלווין מעות[1937] **בתשרי, ופרעי** פירות **בטבת** בשער של תשרי, **שרי או אסיר**, מותר או אסור?

אמר להו ענה להם רב הונא: **הא חיטי בהיני**, שם מקום, **והא חיטי בשילי**, שם מקום, **אי בעי, זבני ופרעי ליה**. אם רצונם בכך, יכולים הם לקנות עכשיו חיטין במקומות הסמוכים, ולפרוע עכשיו, ולכן כדין עושין בני הישיבה,

ואם כן, כיצד אמר רב ששת בשם רב הונא שאין לוין על שער שבשוק!?

ומתרץ רב ששת: **מעיקרא**, בתחילה **סבר רב הונא, אין לוין** על שער שבשוק.

כיון דשמעה להא דאמר רב שמואל בר חייא אמר רבי אלעזר, שאמר לוין, חזר בו רב הונא, **ואמר איהו נמי לוין**, ולכן אמר שכדין עושין בני הישיבה.

תנו רבנן: אדם **המוליך חבילה** סחורה [של עצמו] **ממקום** הזול **למקום** היוקר, **מצאו חבירו** במקום הזול **ואמר לו תנה לי**, ואוליכנה למקום היוקר, **ואני אעלה לך כדרך שמעלין לך באותו מקום**, ואמכרנה שם, ואעשה צרכי במעות עד זמן פלוני, ואפרע לך כפי מה ששוה שם.

דף עג.

אם הסחורה **ברשות מוכר** [בעל הסחורה], שאחריות הדרך עליו, **מותר**, שאין כאן מלוה עד שתמכר, נמצא שהלוקח [השליח] לוה ופרע אותו סכום.[1938]

ואם הסחורה **ברשות לוקח**, שאחריות הדרך עליו, **אסור**, כי מעכשיו [במקום הזול], מלוה היא אצלו, נמצא שכשפורע המעות כמקום היוקר, נותן רבית למוכר.

[1936] רש"י, ועי' ריטב"א ומאירי מה שהקשו על פרש"י, ועי' עוד תורת חיים ופנ"י וחוזד דעת קס"ג ד שדנו בפירושו. ובעל הלכות גדולות [הובא ברש"י ותוס' ובראשונים כאן, וכן פי' הרי"ף, והרמב"ם י א] פירש: אין לוין סאה בסאה על סמך שער שבשוק, כלומר: אע"ג דאם "יש לו" מותר ללוות סאה בסאה, שער שבשוק לו יחשוב "יש לו" [עפ"י הריטב"א].

[1937] כתב רש"י דלפירושו של בה"ג הנ"ל לוין חטין ופורעין חטין, ובמאירי נר' דגירסת הבה"ג "דיזפי חטי" וגירסת רש"י "דיזפי זוזי".

[1938] וכגון שנתן לו [המוכר ללוקח] שכר עמלו ומזונו שלא יהא טורח לו בשכר הלואה- תוס' ויש חולקין שאף על פי שלא נתן לו שכר עמלו ומזונו, מותר, משם שאחריות הדרך על המוכר - ריטב"א ומ"מ ט-ט וב"י קעג בד' הרמב"ם,

אדם **המוליך פירות** [של עצמו] **ממקום** הזול **למקום** היוקר, **מצאו חבירו** במקום הזול **ואמר לו**, **תנם לי** ואוכלם כאן, **ואני אעלה לך** אפרע לך לאחר זמן **מפירות שיש לי באותו מקום** היוקר,

אם יש לו פירות באותו מקום, **מותר**, אף שנוטל פירות בזול ומחזיר פירות ביוקר, מותר, שאין זה אלא כחליפין, ואף שלא משך בעל הפירות את פירות חבירו, מכל מקום, כיון שסאה בסאה הוי רק אבק רבית, ב"יש לו", לא גזרו.

ואם לאו, שאין לו פירות באותו מקום, **אסור**, כי בשכר המתנתו נתן לו כבמקום היוקר.

והחמרין המשתכרים בהולכת תבואה [על גבי חמורים] ממקום הזול למקום היוקר, **מעלים במקום היוקר כמקום הזול**, **ואינן חוששין**! כלומר: מותר להם ללות מעות במקום היוקר על מנת לפרוע לזמן מאוחר, תבואה כשער מקום הזול [1939] [שעתידין להביאה ממקום הזול].

מאי טעמא מהו טעם ההיתר?

רב פפא אמר: מפרש טעם ההיתר, **ניחא להו** לחמרים שהולכים למקום הזול, **דמגלו להו תרעא**, כיון שקבלו מעות, ניכרים הם כסוחרים, ובעלי הבתים שמקום הזול מוכרים להם בהקפה, ומשתכרים החמרים אצלם [1940] ואם כן אין שכר להלואה, אלא שנוח כן לחמרים לצרכי מסחרם.

רב אחא בריה דרב איקא אמר: מפרש טעם ההיתר באופן אחר: **ניחא להו** לחמרים שהולכים למקום הזול, **דמוזלי גבייהו**, בני מקום הזול, כששומעין שאין החמרים משתכרים בקניית תבואה זו [שהרי צריכים להחזירה לבעל המעות], מוכרים להם יותר בזול, כדי שלא ימנעו החמרים מלסחור עמהם, ואם כן אין זה שכר הלואה, אלא שנוח כן לחמרים לצרכי מסחרם.

[1939] רש"י פירש שמותר גם אם קבלו החמרים אחריות הדרך בהליכה ובחזרה, והקשה הריטב"א דאם כן הלואה גמורה היא, מעכשיו עד שעת פרעון כיון שהתבואה באחריות החמרים, והוי רבית קצוצה, ואין להתירה משום הטעמים שנאמרו בגמרא, שמועילים להתיר רק ברבית דרבנן, והתוס' [ד"ה החמרים] הוסיפו להקשות על רש"י, שרש"י עצמו [סה א ד"ה אמר] בדין טרשא דרב חמא, פירש שהאחריות על רב חמא שהיה הנותן, ולא על המקבלים, לכן מפרש הריטב"א [וכעי"ז בתוס'] שהחמרין קבלו אחריות המעות בהליכה, אבל אחריות התבואה בחזרה על הנותן [המלוה], והרי זה כאילו לוה מעות במקום הזול על מנת לפרוע לו במקום היוקר, ולקנות לו בהם פירות ולהביאם באחריות הנותן, והוי כרבית מאוחרת [שאסורה רק מדרבנן] שבשכר ההלואה טורח החמר בנופו להביא למלוה תבואה, ועל זה נאמרו להלן בגמרא טעמי ההיתר. והמגיד משנה [ט ז] בשם הרמב"ן כתב ליישב פרש"י, שיון שאילו הוזלה התבואה בינתיים במקום היוקר, יותר ממה שלקחו החמרים במקום הזול, יקבל המלוה במקום היוקר, בסך שלקחים שם, על כרחו הרי הוא החמר כשלוחו. ועי' להלן הערה 48.

[1940] הריטב"א בשם תוס' הקשה על רש"י, דהלשון "דמגלו תרעא" לא משמע כן [דתרעא הוא שער], ולפרש"י צ"ל דכל דבר שהוא עזר לקנין נקרא בלשון מושאל "מגלו תרעא" -עפ"י המאירי. ור"ח [הובא בתוס'] מפרש: "דמגלו תרעא" שהמלוים מגלים להם שערי היוקר, שלפעמים בעוד שהולכים החמרים למקום הזול, חוזרין ומתיקרין כאן, והמלוים מודיעין ומסייעין להם למכור.

מאי בינייהו? מה הנפקא מינה בין טעמו של רב פפא לשל רב אחא?
איכא ביניהו: תגרא חדתא. סוחר [חמר] חדש, שאין בני מקום הזול מכירין אותו. לרב פפא מותר, כיון שהמעות בידו וניכר כסוחר, אין זה גורע שהוא חדש. אבל לרב אחא אסור, כיון שהוא חדש, אין מאמינים לו שהוא נותנם במקומו [מקום היוקר] בזול, ואינם מוזילים לו.
בסורא שם מקום, **אזלי ארבעה ארבעה**, נמכרים החטים ארבעה סאין בסלע.
בכפרי שם מקום, [1941] **אזלן שיתא שיתא** שש סאין בסלע.
יהיב נתן **רב** בסורא, [שהוא מקום היוקר] **זוזי** סלע **לחמרי**, לחמרים שהולכים לכפרי [שהוא מקום הזול] שיביאו לו משם חטים, והתנו עמו החמרים לפרוע לזמן פלוני, [1942] **וקביל עליה** רב **אונסא דאורחא** שאם יאנסו החטים בדרך אחריותן עליו.
ושקיל רב **מינייהו** מן החמרים כשחזרו **חמשה** סאין.
ותמהינן: **ונשקול שיתא**! יטול רב מהחמרים שש סאין, כפי שער דכפרי, שהרי רב קיבל עליו אונסא דאורחא, ואין כאן רבית. [1943]
ומשנינן: **אדם חשוב שאני**. יש לו לעשות לפנים משורת הדין. [1944] שנינו לעיל: החמרים מעלים במקום היוקר כבמקום הזול.
בעא [**שאל**] **מיניה רב אסי מרבי יוחנן: מהו לעשות בגרוטאות**, שברי זהב וכסף ושאר מיני מתכות, **כן**? כלומר, אפשר שרק בתבואה התירו, משום שרגילין החמרים לילך ולחזור ממקום הזול למקום היוקר, ובזה נאמרו שני טעמים להיתר: **א**. "דמגלו תרעא" [שימכרו להם בהקפה], **ב**. "דמוזלי גבייהו" [מוזילים להם כדי שלא ימנעו מלסחור עמהם], ובגרוטאות, שאינן מצויין כתבואה, ואין רגילין לילך ולחזור, ולא שייך הטעם הראשון, כי מי שמכר לו עכשיו, לא ימכור לו מחר [שאינו מצוי בידו], וממילא

[1941] רש"י. והרמב"ם ט ז מפרש "כפרי" "כפרים"- שלחן גבוה קעג אות ס.
[1942] שאם לא כן, אין כאן הלואה אלא שליחות, ואפילו היו רוצים לטרוח וגם לקבל עליהם אונס הדרך, מותר, כיון דליכא הלואה- ב"י קעג.
[1943] רש"י, והוסיף לבאר "ואפילו לא קיבל עליה [רב] אונסא דאורחא קתני [לעיל] החמרים מעלים במקום היוקר כמקום הזול", וביאר הריטב"א כוונתו, דרב שקיבל עליו אונסא דאורחא, לפנים משורת הדין עשה, ועל זה מקשה הגמרא כיון שלפנים משורת הדין עשה, אין שום נדנוד וחשש מראית עין, ואם כן היה רב יכול ליטול שש סאין, ומתרצת הגמרא, אדם חשוב שאני ויש לו לעשות לפנים משורת הדין [בנוסף לקבל האחריות, ואין לו ליטול שש], ומוסיף הריטב"א- דהנה רש"י לעיל בדין החמרים פי' שמותר גם אם קיבלו החמרים אחריות הדרך בהליכה וחזרה, והקשו עליו התוס' [ד"ה החמרים, וראה הערה 43 עוד קושיות שהקשו עליו] מהגמרא כאן, מדוע לא הקשתה הגמרא שמכיון שרב לא קיבל עליו אונסא, יכול ליטול, ומבאר הריטב"א, שרש"י כאן במה שהוסיף, ישב קושית התוס' וכמו שנתבאר-
[1944] ריטב"א עפ"י רש"י. והמאירי פירש אדם חשוב ראוי לו שיהא מותיר לחמרים פיסת יד [עפ"י לשון הגמ' קטו א] במקצת הריוח.

לא יקיף לו, וגם לא שייך הטעם השני, שפרגמטיא שלקח היום אינו לוקח מחר.[1945] וממילא, לא שייך הטעם שלא ימנעו מלסחור עמו.

אמר ליה ענה לו רבי יוחנן: **ביקש רבי ישמעאל לעשות כן בכלי פשתן, ולא הניחו רבי** מפני שכלי פשתן רוב בני אדם עושין בבתיהם ואינן מצויים כתבואה.[1946]

איכא דאמרי: ביקש רבי לעשות בגרוטאות כן, ולא הניחו רבי ישמעאל ברבי יוסי.

פרדיסא, כרם, ומקדים מעות עכשיו, כשענבי הכרם בוסר או סמדר, לקנות ממנו בזול, יין[1947] מן הכרם לזמן הבציר. **רב אסר, ושמואל שרי** [מתיר].

רב אסר. וטעמו הוא: **כיון דלקמיה**, בזמן הבציר, **שויא טפי**, שוה היין יותר מהמחיר שפסקו עכשיו, **מיתחזי כי אגר נטר ליה**. הרי זה נראה כי מה שמוזיל לו, הוא בשכר הקדמת מעותיו.[1948]

ושמואל שרי, וטעמו הוא: **כיון דהוי ביה תיוהא**,[1949] כיון שלפעמים לוקה הכרם בברד או בגשמים, ומתקלקל, ומקבל עליו הקונה כל הפסד זה, אם יארע, **לא מיחזי כי אגר נטר ליה**. שהרי מה שמוזיל לו הוא משום שעלול הקונה להפסיד כספו, ואין זה נראה כשכר הקדמת מעותיו. ורב אינו מתחשב בזה, משום שאין הקלקול מצוי.[1950]

ומודי רב, מודה רב שמותר [ואף שבכרם רב אוסר], **בתורי**. בשוורים. כלומר: במקום שבו בוצרים כרמים בעזרת שוורים הרתומים לעגלה, ומוליכין את העגלה[1951] בין שורות הכרמים, **דנפיש פסידייהו**, גדול הפסדן, שמתקלקלין רגלי השוורים בקלחי השרשים,

---

[1945] רש"י.

[1946] מאירי.

[1947] רש"י ותוס' סד א ד"ה מה. אבל הרמב"ם ח ה והריטב"א, והמאירי, פירשו שמוכר לו פרי הפרדס לכשיבשילו.

[1948] והתוס' סד א' ד"ה מה, הקשו על רב ממה ששנינו שם בברייתא "מה שעזי חולבות [בין רב בין מעט] מכור לך [בכך ובכך] מותר" משום שקרוב להפסד [שלא יהיה חלב] כמו לשכר, ולכן מותר, ואם כן קשה דפרדיסא נמי כיון שהוא קרוב להפסד [שלא יהיה יין] כמו לשכר, ואמאי אסר רב. ותירצו, דבעזי חולבות אין רגילות, משום יום או יומיים להוזיל הרבה אלא מעט, וגם השכר [מהחלב] אינו גדול כ"כ, לכן קרוב הוא להפסיד כמו לשכר, ומותר, אבל בפרדיסא שהוא קונה בעוד שהענבים הן בוסר, וצריך להמתין זמן רב עד שיהיה יין, ולכך רגילות שמוזיל הרבה, והשכר גדול [כשיהיה יין] ולכך הוא רחוק מהפסד וקרוב לשכר, והוי אגר נטר, ואסור [ועיין שם בתוס' עוד תירוצים].

[1949] דבר חרטה כמו בקידושין [מ ב] תוהא על הראשונות - רש"י.

[1950] תוס' סד א כ"ה מה, וביאר מהר"ם שם דמשום כך הוי רחוק להפסד וקרוב לשכר, ואסור.

[1951] בריטב"א ובמאירי נראה שהעגלות הן להטעין בהן את הענבים. ולרמב"ם ח ה פירוש אחר ל"תורי דנפיש פסידייהו", שכתב "אם קנה עגל בזול ויהיה אצל הבעלים עד שיגדיל, הרי זה מותר, שהרי אם מת או כחש ברשות הלוקח הוא, והכחש והמיתה דבר מצוי תמיד" ע"כ, וכתב המגיד משנה שכן פירש ר"ח [הובא ברמב"ן], וכעי"ז כתבו התוס' בשם ר"ח, והוסיפו וכתבו דגירסת ר"ח בתוורי [ראה תוס' א ד"ה בתורי, שכתבו, ר"ח גרס בתוורי, פירוש פועלים שמוליכים השוורים לחרישה, ע"כ, וכנראה שגם כאן זו הכוונה שפועלים אלו דרכם לקנות או למכור שוורים].

ואם כן מה שמוזיל לו המוכר הוא מפני הפסד השוורים, ואינו נראה כשכר המתנת מעות.

אמר להו שמואל, להנהו דשבשי שבשא, לבעלי בתים המלוים תבואה לאריסיהם לזרע [לזרוע השדות בגרעיני התבואה], ומשלמין להם האריסים תבואה חדשה בזמן הגורן.[1952]

הפוכו בארעא, סייעו מעט לאריס בעבודת האדמה [בחריש ובקציר], **כי היכי** כדי **דקני לכו**, שיקנה לכם **גופא דארעא**, גוף הקרקע, ועל ידי זה נראין [בעלי הבתים] כמלוים לעצמם.[1953]

ואי לא, אם לא תעשו כן, **הויא לכי**, הרי הלואתכם לאריס היא **כהלואה** של סאה בסאה, **ואסור**, האסורה. [שהרי כאן עדיין "אין לו" לאריס, ועדיין לא יצא השער לתבואה שבזמן הגורן.

אמר להו רבא, להנהו דמנטרי [לשמרם] **באגי** [שדות שבבקעה], כלומר: רבא אמר לשומרי הקמות [תבואה בשיבוליה], ששומרים עד זמן הקציר, ונותנים להם בני הבקעה בשכרם חטין מן הגורן, ונראה כרבית,[1954] **כי** בשכר שממתינים השומרים לקבלת שכרם עד גמר הגורן, היו מוסיפים להם בני הבקעה על שכרם. וכדי להתיר דבר זה, אמר לשומרים: **הפוכו בבי דרי**, סייעו מעט לבני הבקעה בדישת התבואה בגורן ובהולכה והבאה, **כי היכי דלא תשתלם שכירות דידכי עד ההיא שעתא**. ואם כן, נחשבים אתם לשכירים של בני הבקעה עד זמן זה [ולא נתחייבו עדיין לשלם לשומרים בגמר השמירה], **דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף**, ואין כאן המתנה, אלא רק עכשיו הוא זמן פירעון שכרכם, **וההיא שעתא, אוזולי דקא מוזלי גבייכו**. בזמן הפרעון נחשבת התוספת שמוסיפים לכם על שכרכם, כהוזלת החטין, ואין כאן רבית.

[1952] רש"י, וכתב הריטב"א שצריך לומר שמדובר שהלוה בעל הבית לאריס, לאחר שכבר ירד האריס לקרקע, שאין בעל הבית יכול עוד לסלקו, שאם נאמר שהלוה לו קודם שירד האריס לקרקע, במשנה [עד ב] מלוה אדם את אריסיו חטין בחטין לזרע, אלא ודאי כשכבר ירד, ואפ"ה ע"י חזקה שמחזיק בעל הבית בגוף האדמה, הקנה לו האריס בקרקע שיעור זרע שהלוה לו יותר על חכירותו. וראה בהערה הבאה. והתוס' הקשו על רש"י, שלא מצינו בשום מקום שענין זה נקרא "שבשי", וכתבו לפרש "שבשי" היינו זמורות כמו שמתרגם אונקלוס [בראשית מ י] שלשה שריגים- תלת שיבשין, וכתבו בשם ר"ח שנותנין מעות לבעל הזמורות, בכך וכך המשוי, והם שוים יותר בשעה שזומר הכרמים, וליכא תיוהא בזמורות כמו בפירות [ששם מתיר שמואל, כדלעיל בסוגיא דפרדיסא] ולכך מצריך שמואל להפוכי בארע.

[1953] מאירי, וראה הערה קודמת בסוף דברי הריטב"א. והערוך ערך שבש הביא פירוש רש"י, וביאר: "דעל ידי דמהפכין, אי שקיל טפי פורתא או נתייקרו מותר משום טרחא דמהפכין.

[1954] כתב האור זרוע סי' קפא [והובא בתשובות מיימוניות לס' משפטים סי' טו] שמכאן ראיה שגם עבור חיוב תשלומי שכירות יש איסור רבית, ודלא כרבי אליעזר מטוך שסובר שאין בשכירות איסור רבית, וראה משנה למלך מלוה ולוה סוף פ"ז שהאריך בזה.

אמרו ליה רבנן, תלמידי חכמים [שעסקו בהחכרת שדות] אמרו **לרבא**: **קא אכיל מר רבית!**

דכולי עלמא, שהרי כל המחכירין שדותיהם לאריסים, **שקלי ארבעה**, נוטלין מהאריסים ארבעה כורין בהחכרת שדה, **ומסלקי לאריסא בניסן**, וכופין את האריסים לקצור התבואה בניסן, ומסלקין אותן מן השדה. **ומר**, רבא, המחכיר שדהו לאריסים, **נטר להו עד אייר**, ממתין לאריסים עד אייר, **ושקיל שיתא**, ונוטל מהם שישה כורין. וסברו אותם תלמידי חכמים, כי משום שרבא היה ממתין להם מניסן עד אייר, לכן היו מוסיפים האריסים לרבא עוד שני כורין, ונמצא רבא אוכל רבית.

אמר להו רבא לאותם תלמידי חכמים: **אתון קא עבדיתון שלא כדין!** אתם הם העושים שלא כדין, משום **דארעא**, **לאריס משתעבד**. השדה המוחכרת, משועבדת לאריס עד שתתבשל התבואה כל צרכה, **אי אתון ומסלקיתו להו בניסן**, **מפסידתו להו בכמה**, וכשאתם מסלקין אותן בניסן שעדיין אין התבואה בשלה לגמרי, אתם גורמים בכך הפסד גדול לאריסים, נמצאתם עושין שלא כדין. אבל, **אנא**, אני [רבא], **נטרנא להו עד אייר**, ממתין להם עד אייר, שהתבואה בשלה אז, **ומרווחנא להו בכמה**, ומרויחים האריסים, בכך שיש להם לקצור תבואה בשלה. ומשום כך אני נוטל מהם חכירות יותר ביוקר, ואין זה עבור המתנת שכרם.

דף עג:

רב מרי בר רחל, היה נכרי חייב לו מעות, **ומשכן ליה ההוא נכרי ביתא**. מישכן הנכרי הלוה את ביתו לרב מרי, והיה רב מרי דר באותו בית.

הדר, **זבנה לרבא**. חזר הנכרי ומכר את ביתו הממושכן לרבא. **נטר** המתין רב מרי **תריסר ירחי** שנים עשר חדש שהן **שתא** שנה, **שקל אגר ביתא**, ונטל דמי שכירות הבית, עבור שנה הבאה.

אמטי ליה לרבא, והביאן לרבא, שהוא עכשיו בעל הבית.

אמר ליה רב מרי לרבא: **האי דלא אמטאי** זה שלא הבאתי **למר** לרבא **אגר ביתא** שכר הבית **עד האידנא** עד עכשיו, משום **דסתם משכנתא שתא** והממשכן את ביתו סתם, וממשכנו לשנה, **ואי בעי נכרי לסלקו** ואם היה הנכרי רוצה לסלקני בתוך השנה, **לא היה מצי מסלקי לי**, לא היה יכול לסלקני, וחשוב כמכר אצלי [כדלעיל סז ב]

[1955] כתב הריטב"א שמרש"י [שכתב, ואין זו רבית דהא רבא לא מיחייב מידי אלא נכרי] נראה דרב מרי לא היה חושש בכל זה משום רבית, אלא שלא רצה לדור בבית רבא, שלא מדעת רבא, בלא שכר, אבל משום רבית אין כאן חשש שהרי רב מרי לא הלוה כלום לרבא, אבל תוס' [כ"ה בתוס' רבינו פרץ] היה קשה להם כיון שהגמרא

השתא עכשיו, **לשקול מר** יטול רבא, שהוא בעל הבית, **אגר ביתא** שכר הבית.[1955] **אמר ליה** רבא לרב מרי: **אי הוה ידענא** אם הייתי יודע, **דהוה ממושכן** שבית זה ממושכן **ליה למר** לרב מרי, **לא הוה זבינא ליה**, לא הייתי קונהו מן הגוי.[1956]

השתא, עכשיו **כדיניהם עבדינן לך**, כדיני נכרים אעשה עימך [מכיון שהנכרי עדיין לא שילם חובו], ובדיני הנכרים אפילו במשכן בית סתם, **כל אימת דלא מסלקי בזוזי** כל זמן שלא פרע הלוה **לא שקיל אגר ביתא** אינו נוטל שכר הבית, **אנא נמי**, אף אני, שאני בא מכח הגוי, **לא שקילנא מינך**, לא אטול ממך **אגר ביתא** שכר הבית **עד דמסלקנא לך בזוזי**, עד שאכוף את הנכרי לשלם לך מעותיך.

ואין זו רבית דהא רבא לא חייב לרב מרי כלום אלא הנכרי.[1957] **אמר ליה רבא מברניש** שם מקום **לרב אשי**: **חזי** [ראה] **מר רבנן** תלמידי חכמים [הסוחרים ביין] **דקא אכלי רביתא!**

דיהבי זוזי אחמרא בתשרי, מקדמין מעות על יין בתשרי, כשער של תשרי, [ועדיין לא יצא השער], על מנת לקבל יין בטבת, **ומבחרי**[1959] **לה בטבת**[1958] ונוטלין יין טוב בטבת, ואחריות החימוץ על המוכר,[1960] נמצא שיש כאן רבית, שאילו קבלו יינם בתשרי אולי היה מחמיץ ומשום שהקדימו מעות בתשרי, קיבל המוכר אחריות, ואף על פי ששנינו במשנתנו [עב ב] שמותר לפסוק על החטין כשיש לו למוכר [וכאן יש למוכר יין בתשרי] ואף שלא יצא השער, ואף שמקבל המוכר כל אחריות, אינו דומה, משום שבמשנה מדובר בחטים ובפירות שאינן רגילין להתקלקל, מה שאין כן יין שרגיל להחמיץ.[1961]

מביאה עובדא זו כאן, משמע דמחשש רבית רצה רב מרי לשלם לרבא שכר הבית, ולכן פירשו שרב מרי חשש שמכיון שהיה יכול רבא לסלקו [כעבור שנה] מן הבית והחוב היה מוטל על רבא לפרעו, כי מה שהיה רבא מניחו בבית אינו אלא מפני המתנת מעות החוב, ונראה לרב מרי כאילו נוטל שכר מעותיו מרבא, ואיכא איסורא דרבנן, ובכה"ג למלוה אזהרו רבנן ולא ללוה, ורבא אמר לו שזה אינו, דכדיניהם אית ליה למעבד, וכל מאי דאכל בזכות משכנתא דידיה אכל, ע"כ דברי הריטב"א וכעין זה בתוס' שלפנינו ד"ה דסתם.

[1956] פירש הריטב"א, שרבא היה חושש שמא רוצה רב מרי לקנותה, ובאמת רב מרי לא היה רוצה לקנותה, אלא שתהיה במשכון אצלו, ואם היה רוצה לקנותה, הוא קודם לרבא משום דינא דבר מצרא, וכן כתבו התוס' [סוף ד"ה נטר].

[1957] רש"י וראה לעיל הערה. וכתב הרשב"א, שמדברי רש"י משמע שאילו היה לו לרבא לפרוע המעות, אסור משום רבית.

[1958] תוס' סד ב ד"ה אי, כתבו, דטבת, לאו דוקא.

[1959] פירושו "ומבחינים" כמו שתרגם אונקלוס [בראשית מב טו] בזאת תבחנו- בדא תתבחרון- הגהות יעב"ץ.

[1960] תוס' סד ב ד"ה האי כתבו, שכל קלקול חוץ מחימוץ, קיבלו עליהם הקונים. ותלמידי רבינו פרץ בשטמ"ק הקשו, מדוע כאן חששו הקונים לחימוץ, ולא חששו שמא יתייקר, ולעיל [סד א] הוא להיפך שחששו שמא יתייקר ולא חששו לחימוץ, ותירצו שאין רגילות להתייקר בזמן מועט בין תשרי לטבת, ושם לא חששו לחימוץ משום שכך התנו שם שאם יחמיץ יחזיר לו מעותיו, אבל כאן נתחייבו לתת לו יין.

[1961] רש"י, והוסיף וכתב- "ושמא כולו החמיץ", וראה חוות דעת ביאורים קעג יז שכתב, שמשמע מרש"י שאם החמיץ כל היין אינו נותן לו יין אחר, ודבריו מתאימין לגירסת הנמוקי יוסף, אבל לגירסא כולו, משמע שגם אם החמיץ כל היין, צריך ליתן לו יין אחר. הקשה הריטב"א בשם התוס' [כ"ה בתוס' רבינו פרץ] על רש"י דהא סתמא

אמר ליה רב אשי לרבא: **אינהו**, אותם תלמידי חכמים שקנו היין, **נמי אחמרא קא יהבי** נתנו מעות על מנת לקבל יין טוב שאינו ראוי להחמיץ, **אחלא לא קא יהבי**, לא נתנו מעות על מנת לקבל חומץ, **מעיקרא דחמרא**, **חמרא**. יין טוב הוא מתחילתו [מזמן שלקחו אותו בתשרי], שאז ניכר שהוא יין ולא חומץ, נמצא שאין רבית, וכדין עושין אותם תלמידי חכמים.

רבינא הוה יהיב זוזי לבני אקרא [1962] **דשנוותא**. רבינא נתן מעות לאותם שיושבים על שפת הנהר [ששמו שנוותא], והקדים להם המעות לפני הבציר, שיתנו לו יין בעת הבציר כשער היוצא, **ושפכי ליה טפי כופיתא**. [1963] וכשנתנו לו את היין שפכו לו מעט יין יותר ממה שפסק עמהן, ולפיכך היה חושש רבינא משום רבית,

אתא לקמיה דרב אשי, **אמר ליה**: **מי שרי**? בא לפני רב אשי לשאול האם מותר לעשות כן?

אמר ליה רב אשי לרבינא: **אין**, כן, מותר, משום **דאחולי הא דקא מחלי גבך** [1964] כלומר: הואיל ולא פסקת עמהם שיוסיפו לך, ומרצונם נותנים לך, ואינן מזכירים שהתוספת בשכר מעותיך, ומתנה בעלמא היא, ואין כאן חשש רבית [1965] **אמר ליה** רבינא לרב אשי:

תנן [עב-ב] שפוסקין על הפירות, ומשמע דין בכלל, וכן שנינו שם פוסקים על עביט של ענבים דהוי כיש לו, ועוד שהרי שנינו בראש הפרק [ס ב] ויין אין לו, משמע הא יש לו, מותא. ופירש הריטב"א שאין זה דומה לשאר פסיקה, ששם כל שקובע הקונה עם המוכר לתת לו פירות לזמן פלוני, הזמן הוא לטובת המוכר, ואילו רצה המוכר לתת לו תוך הזמן הרשות בידו וחייב הקונה לקבלם, ואם כן המכר נגמר מיד בשעת מתן מעות, בין יש לו למוכר, או כשאין לו ויצא השער, ואם נתייקר נחשב שנתייקר ברשות לוקח, אבל כאן התנו הקונים עם המוכרים שלא יוכלו לתת להם יין עד טבת, וכיון שכן אין המכר נגמר עד טבת, והמעות היו הלואה אצל המוכר ואם נתייקרו, ברשות מוכר נתייקרו, ונמצא שמוזיל בטבת משום שכר הקדמת מעות [בתוס' רבינו פרץ כתב: ונמצא וכו' מקבל עליו אחריות [של חימוץ] בשביל הקדמת מעות] ואילו קנו בתשרי אולי היה מחמיץ.

[1962] אקרא- פלך.

[1963] בערוך ערך "כפת" פירש: סל [כלומר, הוסיפו לו מלא הסל]. וברי"ף הגירסא "טפי טפייתא [כלומר, מעט יותר]

[1964] גיסת הרי"ף והרא"ש והרמב"ן והרשב"א והר"ן- אוזולי הוא דקמוזלי גבך

[1965] רש"י, והרא"ש הקשה על רש"י, דמלשון המשנה [עה ב] משמע דרבית מאוחרת, מותרת רק לאחר פירעון, אבל בשעת פירעון אם נותן לו יותר, מתחזי כרבית, ואסור אפילו בסתם שאינו מזכיר שהתוספת היא בשכר המעות, והניח הרא"ש בקושיא. והר"ן והנמוק"י כתבו בשם התוס' לתרץ, דרק בהלואה אסור להוסיף בשעת פירעון, וכאן דהוי מקח וממכר מותר אפילו בשעת פירעון, וכן כתב הב"י קס בשם תלמידי הרשב"א, וכן פסק הרצ"א שם ס"ד, וכתב שם בה"ג רעק"א על שו"ע דמדברי ראשונים משמע דבדרך מקח מותר רק כשפורע פירות מוסיף פירות, דשייך לומר אוזולי אוזיל, אבל במוסיף מעות, אסור, וסים רעק"א שמדברי הש"ך שם ס"ק ד משמע שמותר גם בהוסיף מעות, והמשנה למלך מלוה ולוה ה יא כתב בשם מהריב"ל ג סה שרק מאותה סחורה מותר להוסיף. והר"ן תירץ שאין כונת רש"י שהוסיפו בשעת פרעון, שזה ודאי אסור, אלא כונתו שנתנו לאחר פרעון, וכן הבין ברש"י המגיד משנה ח ט, והרמב"ן כתב על תירוץ זה שאינו מוחוור [וע"ש ובראב"ד בשטמ"ק, פירוש אחר בסוגיין]. ובשטמ"ק בשפ שיטה, הבין ברש"י שגם בהלואה ואפילו המוסיף בשעת פרעון, מותר, והביא ראיה לרש"י מדלעיל [סג ב] האי מאן דיזיף פשיטי [לוה מעות] מחבריה וכי אהדר ליה אשכח כהוא טופיינא [יותר] וכו' מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה". ושם ודאי בשעת הפרעון הוא, ומותר והריב"א [שהקשה על רש"י כעין קושית הרא"ש דלעיל] כתב: שהטעם שכאן מותר מפני שדרך מוכרי פירות להוסיף אחת במדה גרועה ללוקחין, אלא

הא ארעא לאו דידהו היא הרי הקרקע אינה שלהם! כלומר: אותם אנשים שמכרו יין לרבינא עשירים היו, וכשהיו רואים בני אדם שהניחו שדותיהם וברחו משום שאין להם לשלם מס הקרקע למלך, באים אותן עשירים ונוטלין השדות והכרמים ופורעין המס למלך, ואם כן חשש רבינא שמא היין שלקח מהן, גזל הוא בידו, שהרי הקרקע אינה נגזלת, ושייכת לבעלים ראשונים, והפירות [והיין] גזל הוא בידם.

אמר ליה רב אשי לרבינא: **ארעא לטסקא משעבדא** הקרקע משועבדת, למי שמשלם את מס הקרקע, למלך, **ומלכא אמר, מאן דיהב טסקא ליכול ארעא**. חוק המלך הוא, שמי שמשלם לו את מס הקרקע, הוא אוכל פירותיה, נמצא שאין כאן חשש גזל.

אמר ליה רב פפא לרבא: חזי [ראה] **מר, הני רבנן** [1966] תלמידי חכמים, **דיהבי זוזי אכרגא דאינשי**, שפורעין מס גולגולת, למלך, עבור אלו שאין בידם לפרוע המס [המוטל על כל יהודי]

ומשעבדי בהו טפי [1967] ומשעבדים אותם יותר מדי, כלומר: חשש רב פפא שפרעון המס עבור העניים, נעשה כאילו הלוו להם, וכשעובדים אצל אותם תלמידי חכמים הרי זה רבית.

אמר ליה רבא לרב פפא: **השתא** עכשיו **איכו** אילו **שכיבא** הייתי מת **לא אמרי לכן הא מילתא** לא הייתי אומר לכם דבר זה, כלומר: טוב שנזדמן הדבר לידי לומר לכם.

הכי [כך] **אמר רב ששת: מוהרקייהו דהני** חותם [עבדות] של אלו, **בטפסא דמלכא מנח** בארגז המלך מונחין, **ומלכא אמר, מאן דלא יהיב כרגא, לשתעביד דמאן דיהיב כרגא** וחק המלך מי שאינו משלם המס, משתעבד למי שמשלום עבורו, כלומר: דינא דמלכותא דינא [1968] שהפורע מס למלך עבור אחר, קנאו מהמלך כקונה עבד עד שיפרעו המס, ואין

שכאן היה חושש רבינא שמא מחמת הקדמת המעות, הוסיפו לו, ולא מפני עין יפה וכו' ואמר לו רב אשי כיון שלא פסקת עמהן וגם לא הזכירו שהוא בשביל הקדמת מעותיך, מתנה בעלמא יהבי לך משום עין יפה, וסיים הריטב"א שלזה נראה שכיון רש"י.

[1966] בריטב"א, ובראב"ד בשטמ"ק, הגירסא: "הנהו דבי רב פפא בר אבא" וכן היא הגירסא ביבמות מו א.

[1967] התוס' כתבו, שיש שאינן גורסין "טפי", משום שלבסוף היו העניים מחזירים להם את מעות המס ששלמו עבורם, וכל מה שהיו משעבדין בהם היה בשכר הלואה, והריטב"א יישב הגירסא "טפי", שרב פפא חשש משום שני איסורים א משום רבית, ב שהיו משעבדין אותם כעבודת עבד וזו הכוונה "טפי", והוסיף הריטב"א שאפשר ליישב הגירסא גם משום רבית, שהיו נותנין לעניים מזון אלא שמלאכתם מרובה ממזונותיהם, ואותה תוספת היא הרבית, וזו הכוונה "טפי". והראב"ד בהשגות עבדים א ח [וכעי"ז בראב"ד בשטמ"ק] גרס "טפי" ומבאר, כגון שהיה המס עשרה דינרין והיו עושים להם מלאכה שוה חמשה עשר דינר, ועל אותן חמישה נוספים חשש רב פפא משום רבית וזו הכוונה "טפי". והרמב"ם הביא דין זה בשלשה מקומות א בהלכות מלוה פ"ה הי"ז ב עבדים פ"א ה"ח ג גזילה פ"ה הט"ז, וביאר גידולי תרומה שמ"ו ח"ד אות טו שדעתו שההיתר [למסקנת הגמרא] הוא החלטי מכל החששות, שהיה אפשר לאסור משלשה טעמים א משום רבית [ודין זה הביא בהל' מלוה], ב משום שמשעבד ישראל יותר מדי [ודין זה הביא בהל' עבדים], ג משום גזל המלך [ודין זה הביא בהל' גזילה].

[1968] רש"י, וכן הרמב"ם גזילה ה טז, הביא דבר זה כדוגמא לדינא דמלכותא דינא.

כאן הלואה אלא מכר, והתוספת שנוטלין משל המלך הם נוטלין [1969] וכדין עשו אותן תלמידי חכמים.

רב סעורם, אחוה דרבא [אחיו של רבא], **הוה תקיף** כופה **אינשי דלא מעלו** אנשים שאינם מהוגנים [1971] **ומעייל להו** ורותח אותם **בגוהרקא** עגלה [1970] **דרבא** להוליך את רבא. [1972]

אמר ליה רבא [לאחיו, רב סעורם]: **שפיר קא עבדת** כדין אתה עושה, **דתנינא** שהרי שנינו: **ראית** [אדם] **שאינו נוהג כשורה, מנין שאתה רשאי להשתעבד בו? תלמוד לומר** [ויקרא כה מו]: **לעולם בהם תעבודו, ובאחיכם**. כלומר: מילת "ובאחיכם" נדרשת גם לפניה, שאם אינו נוהג כשורה אתה רשאי להשתעבד בו כעבד, **יכול** [אפשר] **אפילו נוהג כשורה** [אתה רשאי להשתעבד בו כעבד] **תלמוד לומר: ובאחיכם בני ישראל איש באחיו** [לא תרדה בו בפרך], כלומר: מילת "ובאחיכם" נדרשת גם לאחריה, שאם היה נוהג כשורה אי אתה רשאי להשתעבד בו כעבד, שנאמר ובאחיכם בני ישראל וגו' [1973]

אמר רב חמא: האי מאן דיהיב זוזי לחבריה הנותן מעות לשלוחו, **למיזבן ליה חמרא** לקנות יין בזמן הבציר [שהיין בזול], והבטיחו השליח שאם לא יקנה לו יפרע לו משלו [1974] **ופשע** השליח, **ולא זבין ליה** ולא קנה לו יין [וכבר עברו הגתות והיין ביוקר [1975]], וגרם בזה הפסד לבעל המעות, **משלם ליה** השליח לבעל המעות, **כדקא אזיל** כפי מחיר היין, **אפרותא דזולשפט** [1977] שם מקום שהוא עיקר מסחר היין. [1976]

[1969] ראב"ד בשטמ"ק וכעי"ז בראב"ד בהשגות עבדים א ח, והריטב"א כתב, דמועיל משום שגוי קונה ישראל במלחמה [ועל דעת כן מניחים בארצו שאם לא יפרעו המס יוכל למכרם לעבדים].

[1970] ורבינו יהונתן מלוניל [הובא בשטמ"ק] פירש: להוליך את רבא שהיה ראש ישיבה בכסא של עץ ומוליכין אותו על כתפיהן מפני רוב העם הבאין לשמוע הדרשא, ולא היה יכול [רבא] לעבור אלא באופן זה, שאין דרך אדם חשוב לרכוב על סוס בפני רבים.

[1971] המאירי פירש: בני אדם הפחותחם ומזולזלין ביותר, ורבי אשר מלוניל [בס' שיטת הקדמונים] פירש: "אנשי בליעל", ורבינו יהונתן מלוניל פירש: זוללין בשר וסובאין יין ומפקירין עצמן לעבירה.

[1972] אכתבו החת"ס בהגהותיו על שו"ע סי' קסט, וערוך השלחן העתיד הל' אבל סי' מ אות יב, ודברות משה ב"מ ח"ב סי' עב הערה צב, דצריך לשלם להם שכרם.

[1973] מאירי. וכתבו התוס' בסוטה ג ב ד"ה כתב, דאין זו דרשא גמורה רק אסמכתא בעלמא, שקנסו חכמים כדי לייסרן.

[1974] הרא"ש כתב: "שימציא לו יין משלו", אך הנמוקי יוסף העתיק משם הרא"ש "ישלם לו" [משמע מעות].

[1975] מאירי. כתב רבינו יהונתן בשטמ"ק, דחשש רבית אין כאן דאחריות הדרך היתה על הלוקח שהוא בעל המעות [ועיין שם עוד טעמים].

[1976] והתוס' הקשו, שכאן משמע שהיה שם מקום הזול, ואילו בבא בתרא שם משמע שהיו מוליכין היינות לשם כדי למכרן ביוקר, ותירצו: שמקום זה עמד בין מדינה שהיה יין לרוב, ובין מדינה שלא היה מצוי שם יין, והיו מביאין לשם יין ממקום הזול, וממקום היוקר היו באים לקנותו שם. וכתב עין יהוסף שזו גם כונת רש"י שכתב: "שם המקום שהיין נקח ונמכר לשם, לרוב הלוקחין יין בימות הבציר". הקשה הריטב"א למה חייב השליח לשלם לו, והלא הרי זה דומה למבטל כיסו של חבירו [מונע ריוח מחבירו] שהוא פטור [ירושלמי ב"מ ה ג], מפני שאין

אמר אמימר: **אמריתא לשמעתא** אמרתי שמועה זו, **קמיה** [לפני] **דרב זביד מנהרדעא**, **ואמר** [לי] רב זביד: **כי קאמר רב חמא** שחייב השליח לשלם, **הני מילי ביין סתם** דוקא שלא ייחד לו בעל המעות לשלוח יין מסוים, אלא אמר לו יין סתם, שביד השליח לקנותו, ומכיון שלא קנה גרם הפסד לבעל המעות,

אבל ביין זה, **לא**, אבל אם ייחד לו בעל המעות שקנה לו יין מסוים, לא אמר רב חמא שחייב השליח לשלם לבעל המעות, והטעם: **מי יימר דמזבני ליה ניהליה** אין הדבר ודאי שימכרו לו יין זה, נמצא שאין זה ברור שגרם השליח הפסד לבעל המעות, ופטור מלשלם.

רב אשי אמר: חולק על רב חמא ורב זביד, וסובר: **אפילו יין סתם**, **נמי לא**, לא רק ביין זה פטור השליח, אלא אפילו ביין סתם, פטור.

מאי טעמא? **אסמכתא היא**! כלומר: הואיל ולא עשו קנין על הבטחת השליח [שאם לא יקנה לו יפרע משלו], אין הבטחת השליח מחייבת,[1978] שהוא "סמך" ובטח בלבו שיקנה יין, ופעמים שאין השליח יכול, או שאינו רוצה, אח"כ לקנות.

ואסמכתא לא קניא והלכה היא שאסמכתא אינה קונה.

ומקשינן: **ולרב אשי**, **מאי שנא** במה שונה דין זה **מהא דתנן** מהדין ששנינו במשנה [קג א] לגבי המקבל שדה [בקבלנות] מחבירו למחצה [שיחרוש ויזרע ויתחלקו בתבואה], והובירה [שלא חרש ולא זרע, והניחה בורה] שמין את ההפסד כמה היתה ראויה לעשות, ומשלם הקבלן לבעל השדה, והטעם: שכך כותב לו מתחילה **אם אוביר** [אעשה בורה], **ולא אעביד** [ולא אעשה בה פעולה הראויה לה] **אשלם במיטבא**, כפי מה שהיתה ראויה לעשות אם היה חורש וזורע כראוי. כלומר: למדנו מהמשנה שכיון שהפסידו אין זה כדין אסמכתא[1979] משום שמקבל עליו לשלם רק את ההפסד ולא יותר, ואם כן מדוע פטר רב אשי את השליח, הרי זה דומה לדין המשנה.

הזיקו אלא גרמא, ותירץ שכאן מדובר שהתנה כן בפירוש שאם לא יקנה לו, ישלם לו ההפסד שגרם לו, וכן תירצו הר"ן והרא"ש ונמוקי יוסף.

[1977] גירסת הרא"ש והראשונים בשטמ"ק כאן: "דבלשפט", ובבבא בתרא צח א בנירסא: "דוול שפט"

[1978] רש"י, והקשה חי' הרי"מ על רש"י, דבלא קנין במה מתחייב, ואין ההבטחה קונה גם אם לא היה אסמכתא, ותירץ, שרש"י סובר כרב האי גאון [הובא להלן הערה] שבכל דבר שדומה לדין אם אוביר וכו' [המובא להלן בסוגיא] שסומך עליו ומפסידו שייכת התקנה שתקנו לשלם ההפסד, והיה חייב לשלם גם בלא קנין, ורק משום דהוי אסמכתא, שאינו בידו [כמבואר להלן בסוגיא] פטור.

[1979] וכתבו הרמב"ן והרשב"א והר"ן השם רב האי גאון, שמצד הדין הוי אסמכתא, אלא שתקנו שחייב לשלם, וקושיית הגמרא מדוע לא יתקנו כאן [במעשה דשליח] כדרך שתקנו שם.

דף עד.

ומשנינן: **התם** [בדין המשנה] **בידו** לחרוש ולזרוע, ולכן חייב [1980] (תחילת העמוד) **הכא** [בשליח לקנות יין], **לאו בידו** שמא לא ימכרו לו יין.

אמר רבא: **הני בי תלתא**, **דיהבי זוזי לחד**, **למזבן להו מידי** שלשה שנתנו מעות לאחד לקנות להם מקח, **וזבן לחד מינייהו** וקנה השליח לאחד מהם [1981] **זבן לכולהו** הרי המקח של כולם.

ולא אמרן ואין דין זה אמור **אלא דלא צר וחתים איניש איניש לחודיה**. שאין מעות של כל אחד ואחד צרורין וחתומין לחוד, שלהשתתף נתכוונו, וכגון שערבו כל המעות [1982] ולכן המקח של כולם.

אבל צר וחתום איניש איניש לחודיה, אם מעות של כל אחד ואחד צרורין וחתומין לחוד, [1983] **למאן דזבן זבן**, **ולמאן דלא זבן לא זבן**. לא קנה אלא זה שנקנה המקח במעותיו.

אמר רב פפא משמיה [בשם] **דרבא**: **האי סיטומתא**, חותם, [1984] כלומר, במקום שנהגו שהחנונים בחותמן את החביות שקנו [ואחר כך כשצריכין, מולכין אחת אחת למכור

[1980] כלומר: כיון שבידו לעשות ולא עשה, תקנו וקנסו אותו לשלם, אבל כאן דלאוו בידו לא רצו לתקן ולקנסו- ראשונים הנ"ל בשם רב האי גאון.

[1981] כתב הריטב"א בשם הרמב"ן, שאין הכונה שקנה לאחד מהם בפירוש, שאם כן ודאי נעשו שלוחו, וזכה לו, אלא שקנה מדמי אחד מהם, סתם, ואז המקח של כולם, מכיום שבמעמד אחד נתנו לו כולם, ולא הקפידו נעשו כשותפין, וראה בהערות להלן.

[1982] רמב"ם מכירה ז יג, ומאירי [ומדברי בריטב"א בשם הרמב"ן בהערה הקודמת נראה שלא ערבו המעות, אלא מעותיו של כל אחד לחוד, אלא שאינן צרורים וחתומים].

[1983] כתב הריטב"א בשם הרמב"ן, שכיון שכל אחד מהם צרר וחתם מעותיו לחוד, גילו דעתם שאינן רוצים להשתתף, ולכן אפילו שקנה השליח, סתם, במעות של אחד מהם, נקנה המקח לבעל המעות. כתב הרמב"ם מכירה ז יג-יד: "שלשה שנתנו מעות לאחד לקנות להם מקח, אם היו המעות מעורבות, וקנה במקצת הדמים, אף על פי שהיתה כוונת השליח שזה [שהמקח] שקנה, [יהיה] לאחד מהן, הרי המקח של כולן, וחולקין אותו לפי מעותיהם. הרי מעות כל אחד מהן צרורין וחתומין, אף על פי שהיה בלב השליח שזה המקח לכולם, לא קנה אלא זה שנקנה המקח במעותיו בלבד". ועל סוף דברי הרמב"ם כתב המאירי שהם דברי תימה. ועל תחילת דברי הרמב"ם כתב הטור [חו"מ קפד] "וכן אמר הרמ"ה אפילו אמר בהדיא דלפלוני זבין לא קנה" [וביאר הב"ח דהרמ"ה הוסיף על דברי הרמב"ם שכתב "כוונת השליח", שאפילו אמר השליח במפורש כן, וראה לעיל בהערה. עוד דקדק הטור בדברי הרמב"ם "דאינו תלוי במה שנתנו לו הם מעותיהן מעורבין או כל אחד לבדו, אלא בשליח תלוי הדבר אם הוא קנה בהן מעורבין או בשל כל אחד ואחד, וכן פי' רש"י" וראה בב"י וב"ח וסמ"ע וט"ז שם, ומה שסיים הטור "וכן פי' רש"י" כתב הב"ח, שמדברי רש"י שלפנינו אין ללמוד כלום.

[1984] רש"י [ועוד ראשונים], ובביאור הגר"א חושן המשפט רא א הביא תרגום יונתן [שפירש הפסוק [בראשית לח יח] "ותאמר חתמך"- "סיטומתך". [ומדברי הראשונים נראה דלאו דוקא חותמת, אלא ה"ה רשימה מיוחדת וכד'] והרא"ש הביא בשם ר"ח שפירש: שנהגו הסוחרים בגמר המקח תוקע כפו לכף חבירו, ובזה נגמר המקח, וכל כיוצא בזה באיזה דבר שנהגו לגמור המקח, כגון במקום שנוהגים שנותן הלוקח מטבע אחד למוכר, ובזה נגמר המקח. והגהות מיימוניות מכירה ז ז כתב, שבזמן הזה שנהגו הסוחרים שמוסרים לקונה מפתח שסגורה בו הסחורה- קנה במסירת המפתח.

בחנות], **קניא**. [1986] קונים בחתימה, [1985] משום שנהגו כך, ולמרות שלא נתן מעות ולא משך, ולא עשה שום קנין מהקנינים.

ותמהינן: **למאי הלכתא**?! כיון שלא עשה שום קנין מהקנינים, לענין איזו הלכה אמר רב פפי שקנה?! ומשנינן: **רב חביבא אמר**: **למקניא ממש**. קונה ממש לגמרי, כאילו עשה קנין גמור.

ורבנן בני הישיבה **אמרי**: שאינו קונה ממש, אלא רק לענין **לקבולי עליה** שמקבל עליו מי שחוזר בו, קללת **מי שפרע** [1987] [כדין מי שנתן מעות ולא משך].

והלכתא, ההלכה במחלוקת זו: **לקבולי עליה מי שפרע**,

ובאתרא ובמקום **דנהיגו** שנוהגים **למקני ממש**, שרגילין לרשום על מנת שבדבר זה תהא קנויה לו קנין גמור, כאילו עשה קנין משיכה, **קנה**. [1988] נקנה המקח ואין אחד מהם יכול לחזור בו כלל.

שנינו במשנה: **היה הוא תחילה לקוצרים**: דין זה שנתבאר במשנה [עב ב] שפוסק אדם על הפירות אף על פי שלא יצא השער, הואיל ויש לו למוכר מאותו המין, אע"פ שלא נגמרה מלאכתו, **אמר רב**: דוקא **מחוסר שתים** שגמר מלאכה שלו מחוסר [מלאכה אחת או] שתי מלאכות, **פוסק** אז מותר לפסוק עליו דחשוב "יש לו", אבל אם היה מחוסר **שלש** מלאכות **אינו פוסק** הרי זה כמי "שאין לו", ואינו פוסק אלא אם כן יצא השער.

ושמואל אמר חולק על רב וסובר: שאין הדבר תלוי במספר המלאכות שחסר, אלא מלאכות **שבידי אדם** לעשותן, **אפילו** חסרות **מאה** מלאכות, **פוסק** מכיון שהדבר בידו

[1985] כתב הרמב"ם [שם ז]: "דבר ברור הוא שאין דין זה אלא בשרשם בפני המוכר או שאמר לו המוכר לך רשום אלא מקחך", וכתב הסמ"ע חו"מ רא ג נראה דאפילו אמר לו המוכר סתם, לך קנה, אם דרך אותו מקום לקנות ברשימה, ולא אמרינן שדעת המוכר שיקנה דוקא בקנין גמור".

[1986] כתב הרמב"ם מכירה ז ו שקונה רק אם כבר קבעו בינהם את מחיר המקח.

[1987] ונוסח הקללה וסרטי דיניה, מבוארים ברמב"ם מכירה ז ב, ושו"ע חו"מ רד ב.

[1988] כתב המגיד משנה [שם] בשם הרשב"א: "ושמעינן מינה כי המנהג מבטל הלכה בכל כיוצא בזה, שבכל דבר שבממון על פי המנהג קונין ומקנין, הילכך בכל דבר שנהגו התגרים לקנות, קונין" הרחבה בענין סיטומא נחלקו הפוסקים בקנין סיטותא אם הוא מדרבנן או מדאורייתא, נתיבות המשפט רא א כתב: סיטומתא הוא רק קנין דרבנן, דהא קנין דרבנן ודאי דלא גרע מנהג שנהגו הסוחרים ואפילו הכי לא חשבינן אותו רק לקנין דרבנן לענין קידושין כמבואר בפוסקים" [עיין בית שמואל אבן העזר כח לה, לענין המקדש במעמד שלשתן], וכן כתב בספרו מקור חיים סי' תמח, וכן דעת הרמ"א בתשובותיו סי' פז. אבל דעת החם סופר בתשובותיו חושן משפט יב ויורה דעה שיד שסיטומתא קנין דאורייתא ממש, ועדיף מקנינים שתיקנו רבנן שלא ברצון הסוחרים והרי הם כאנוסים מחמת התקנה, אבל סיטומתא הוא מנהג שנהגו כן מעצמם ומרצונם, הוא קנין דאורייתא לענין חמץ ולענין בכור [כלומר: אם מכר חמצו לגוי בקנין סיטומתא, או מכר בהמה מבכרת לגוי בקנין סיטומתא, כיון שהקנין מדאורייתא אינו עובר על החמץ בבל יראה ובל ימצא, ולענין בכור אין הולד קדוש בקדושת בכור, ולסוברים בסיטומתא הוי רק קנין דרבנן, תלוי דין החמץ והבכור, בשאלה אם קנין דרבנן מועיל לדאורייתא], דכל שהנהיגו הסוחרים הרי זה כאילו התנו, וכל תנאי שבממון קיים מהתורה, וסיים החת"ס שכן מפורש בתשובות המיוחסות לרמבן רכה, והדבר אברהם חלקק א סי' א דעתו כדעת החתם סופר אלא שמבאר הדבר מטעם אחר [וכתב שם דראיית החת"ס מתשובות המיוחסות לרמב"ן, אינו מוכחת].

חשוב "יש לו", אבל אם המלאכות החסרות, אין בידי דם לעשותן, אלא **בידי שמים** לעשותן [ומי שמבטיחו שאכן יעשה כן], **אפילו** אם חסרה מלאכה **אחת**, **אינו פוסק** הרי זה כמי "שאין לו", ואינו פוסק אלא אם כן יצא השער.

ומקשינן, על רב מהמשנה: **תנן**: **פוסק עמו על הגדיש**, **והא** והרי הגדיש **מחוסר** שלש מלאכות [עד שתגמר מלאכתו]:

א. **משדא החמה למיבש**, לשטוח העומרין בשמש להתיבש.

ב. **ולמידש**, לדוש התבואה.

ג. **ומידרא**, לזרות [1989] המוץ לאחר הדישה, ברחת, כדי שיתפזר ברוח וישארו הגרעינים וקשה על רב שאמר שמחוסר שלש אינו פוסק!

ומשנינן: רב מעמיד את המשנה **כגון** באופן **דשדא בחמה ויבש**. שכבר שטח העומרין בשמש, ונתיבשו, ואם כן מתורצת השאלה על רב, שהרי חסר רק שתי מלאכות [לעיל **ב**, **ג**]

ומקשינן: **ולשמואל דאמר**: **בידי שמים אפילו אחת אינו פוסק**, **והא** והרי הגדיש **מחוסר מידרא** [זרייה ברוח] **דבידי שמים היא** שצריך רוח שאינה מצויה, ואם כן מדוע אמרה המשנה שפוסק על הגדיש?

ומשנינן: **אפשר** גם בידי אדם, כגון **בנפוותא** נפה גדולה, שמנפים על ידה את המוץ מהגרעינים.

שנינו במשנה: **ועל העביט של ענבים**: [סוגיה זו היא המשכה של הסוגיא הקודמת].

ומקשינן על רב מהמשנה: למה מותר לפסוק על יין כשיש למוכר עביט [כלי גדול שצוברין בו את הענבים לפני דריכה כדי שיתחממו ויתבשלו, ויוציאו יין יפה] **והא** והרי [עד שיהיה יין] **מחוסר** ארבע מלאכות: **א מכמר** שיתחממו הענבים. **ב ועיולי** להכניסן **לבי מעצרתא** ליקב. **ג למידש** לדרוך הענבים בגת. **ד ולמנגד** למשוך היין אל הבור שלפני הגת [ולהכניס לחביות [1990]].

וקשה על רב, שאמר מחוסר שלש אינו פוסק, ובעביט הרי מחוסר ארבע, ובכל זאת פוסק!

ומשנינן: רב שונה במשנה **כדתני** כמו ששנה **רבי חייא**: **על הכומר של זיתים**, כלומר: במשנה שנינו, פוסק עמו על "המעטן" של זיתים [זיתים צבורין בכלי שעדיין צריכים

[1989] ברש"י כתוב- "לזרוק" והגיה הרש"ש שצ"ל "לזרות".

[1990] כתב רש"י: "כולהי לאותבינהו לרב ושמואל נקיט לה ואזיל", וביאר המהרש"א שאין כוונתו שכל הקושיות שלהלן בגמרא הן בין לרב ובין לשמואל, אלא שיש מהן שקשה על רב ויש מהן שקשה על שמואל [כפי שיבואר להלן בגמרא] ודחה דברי מהרש"ל שפירש שכל הקושיות שהקשתה הגמרא כוונתה להקשות גם לשמואל.

להתחמם], ואילו רבי חייא שנה, פוסק עמו על ה"כומר" של זיתים [זיתים שכבר נתחממו],

הכא נמי רב שונה כך במשנה גם בענבים [1991] פוסק עמו על "**הכומר**" **של ענבים** [ענבים שכבר נתחממו], ולא כמו ששנינו במשנה, פוסק עמו על "העביט" של ענבים [שעדיין צריכין להתחמם], ואם כן מתורצת הקושיה על רב מכיון שאינו חסר "מכמר" [לעיל אות א].

ומקשינן: **והא** והרי עדיין **מחוסרי תלת** שלש מלאכות [לעיל: **ב**, **ג**, **ד**], וקשה על רב שאמר שלש אינו פוסק.

ומשנינן: רב מעמיד את המשנה **באתרא** במקום [שנוהגין] **דההוא דזבין** שזה שקונה **הוא דנגיד** הוא מושך את היין אל הבור שלפני הגת, [ומכניס לחביות [1992]]. נמצא שהענבים אצל המוכר חסרים רק שתי מלאכות [לעיל **ב**, **ג**] ומיושבין דברי רב שאמר מחוסר שתים פוסק.

שנינו במשנה: **ועל המעטן של זיתים**: [סוגיא זו היא המשכה של הסוגיא הקודמת].

ומקשינן על רב מהמשנה: למה מותר לפסוק על השמן כשיש למוכר מעטן [כלי גדול שצוברין בו את הזיתים שיתחממו ויתבשלו], **והא** והרי [עד שיהיה שמן] **מחוסר** ארבע מלאכות:

א מכמר שיתחממו הזיתים.

ב ועיולי להכניסן **לבי דפא** לבית הבד של שמן.

ג ולמידש לדרוך הזיתים.

ד ולמנגד למשוך השמן אל הבור [ולהכניס לחביות [1993]] וקשה על רב שאמר שמחוסר שלש אינו פוסק, ובמעטן הרי מחוסר ארבע, ובכל זאת פוסק!

ומשנינן: **תני רבי חייא** רבי חייא שנה: **על כומר של זיתים** כלומר: על זיתים שכבר נתחממו [נתבאר לעיל], ואם כן מתורצת הקושיא על רב, מכיון שאינו חסר "מכמר" [לעיל אות **א**]

ומקשינן: **והא איכא תלת** והרי עדיין מחוסר שלש מלאכות [לעיל: **ב**, **ג**, **ד**], וקשה על רב שאמר מחוסר שלש אינו פוסק

[1991] התוס' ד"ה תני, הקשו מדוע רבי חייא עצמו לא שנה ברישא "כומר" במקום "עביט" ותירצו, שאין רגילות לחמם הענבים כמו זיתים.

[1992] מאירי.

[1993] מאירי

ומשנינן: רב מעמיד את המשנה, **באתרא** במקום [שנוהגין] **דההוא דזבין** זה שקונה **הוא** [1994] **מנגיד** הוא מושך השמן אל הבור [ומכניס לחביות], נמצא שהזיתים אצל המוכר חסרים רק שתי מלאכות [לעיל: **ב**, **ג**] ומיושבין דברי רב שאמר מחוסר שתים פוסק.

שנינו במשנה: **ועל הביצים של יוצר**: [סוגיא זו היא המשכה של הסוגיא הקודמת] ומקשינן על רב מהמשנה: למה מותר לפסוק על הקדירות אם יש ליוצר ביצים [כדורי טיט שמעגל הקדר לעשות מהן קדירות], **והא** והרי [עד שתהיה קדירה] **מחוסר** ארבע מלאכות: **א לפופי** לגלגל הביצים [לעשות להן בית קיבול] לפי מדת הכלי שרוצה לעשות מהן, קטנות או גדולות [1996] **ויבושי** וליבשן **ב עיולי** להכניסן, **לאתונא** לכבשן [1995] **ג למשרף** לצרפן בכבשן. **ד ולמיפק** ולהוציאן מהכבשן.

וקשה על רב שאמר מחוסר שלש אינו פוסק, ובביצים הרי מחוסר ארבע ובכל זאת פוסק!

ומשנינן: רב מעמיד את המשנה, **כגון** באופן **דמלפפה ויבישו** שהביצים כבר מלופפות ויבשות [1997] ואם כן מתורצת הקושיא על רב מכיון שאינו חסר "לפופי ויבושי" [לעיל אות א].

ומקשינן: **והא איכא תלת** והרי עדיין מחוסר שלש מלאכות [לעיל ב, ג, ד,] וקשה על רב שאמר מחוסר שלש אינו פוסק.

ומשנינן: רב מעמיד את המשנה **באתרא** במקום [שנוהגין] **דההוא דזבין** זה שקונה **הוא** **דמפיק** הוא מוציא את הביצים מהכבשן, נמצא שהביצים אצל היוצר חסרים רק שתי מלאכות [לעיל **ב**, **ג**] ומיושבין דברי רב שאמר מחוסר שתים פוסק.

שנינו במשנה: **ועל הסיד משישקענו בכבשן**: [סוגיא זו היא המשכה של הסוגיא הקודמת]. ומקשינן על רב מהמשנה: למה מותר לפסוק על הסיד משישקענו [את אבני הסיד] בכבשן [כדי לשרפן, ולעשות מהן סיד] **והא** והרי [עד שיהיו סיד] **מחוסר** שלש מלאכות: **א מקלה** שריפה בכבשן. **ב ואפוקי** להוציא מהכבשן **ג ומידק** לאחר שהוציאו מהכבשן חתיכות שרופות, נותנין בהן מעט מים "ונידוכות" מאליהן כקמח טחון, וקשה על רב שאמר שמחוסר שלש אינו פוסק, וכאן באבני סיד הרי מחוסר שלש ובכל זאת פוסק!

ומשנינן: רב מעמיד את המשנה **באתרא** במקום [שנוהגין] **דבהוא דזבין** זה שקנה **ההוא דייק** הוא עושה את מלאכת הדיקה [לעיל אות ג] נמצא שאצל בעל אבני הסיד חסרים רק שתי מלאכות [לעיל: א, ב] ומיושבין דברי רב שאמר מחוסר שתים פוסק.

[1994] כך הגיה הב"ח, כדלעיל לגבי ענבים, וכדלקמן גבי ביצים.

[1995] את הפסוק [בראשית יט כח] "כקיטור הכבשן" תרגם אונקלוס "כתננא דאתונא".

[1996] רש"י, ומאירי פירש: תקון עשייתה והחלקתה.

[1997] והוסיף רש"י שלמרות זאת עדיין נקראים "ביצים"

ומקשינן: **ולשמואל דאמר בידי אדם אפילו מאה פוסק, למה לי משישקענו בכבשן**? כלומר: למה הצריכה המשנה [כדי להתיר פסיקה] שבעל אבני הסיד "ישקיעם" בכבשן, הרי לדעת שמואל מותר לפסוק אפילו אם חסרות שבידי אדם לעשותן! [ולרב ניחא, שהמשנה הצריכה זאת כדי שיהיה חסר רק שתי מלאכות כדלעיל א, ב]

ומשנינן: **אימא** אמור [במשנה] **משראוי** "**לשקעו**" **בכבשן** [1998] ומותר לפסוק משהכין את אבני הסיד ואת העצים והכל בידו ומוכן לשקען בכבשן [אע"פ שלא שיקען].

שנינו במשנה: **ועל הביצים של יוצר**:

תנו רבנן: אין פוסקין על הביצים של יוצר עד שיעשו, דברי רבי מאיר, כלומר: אסור לפסוק [אם לא יצא השער] שיתן לו היוצר קדירות, ועד שיעשה היוצר ביצים שלהם [שאז חשוב "יש לו"].

אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים שצריך שיהיה ביד היוצר ביצים, **בעפר לבן** שאינו מצוי, **אבל בעפר שחור** שהוא מצוי, מותר לפסוק על הכלים הנעשין ממנו, אע"פ שלא עשה היוצר ביצים ממנו [מהעפר השחור], **כגון כפר חנניה וחברותיה** [המקומות הסמוכים] **כפר שיחין וחברותיה** [המקומות הסמוכים], שבכל אלו מצוי עפר שחור, וטעם ההיתר: **אע"פ שאין לזה יש לזה**, ותמיד חשוב "יש לו".

אמימר יהיב זוזי נתן מעות כדי לקנות קדירות, **מכי מעיילי עפרא** משהכניס המוכר וצבר עפר בביתו, ועפר שחור היה.

ותמהינן: **כמאן** כמו מי אמימר סובר?

אי כרבי מאיר, האומר עד שיעשו [ביצים] ואמימר נתן המעות עוד לפני שעשאן המוכר ביצים, **אי כרבי יוסי, האמר אע"פ שאין לזה יש לזה**. ומדוע אמימר נתן מעות רק לאחר שהכניס המוכר וצבר עפר בביתו, הרי לרבי יוסי אין צריך כלל שיהיה לו עפר!

ומשנינן: **לעולם** סבר אמימר **כרבי יוסי, ובאתריה דאמימר** ובמקומו של אמימר **עשיק** יקיר **עפרא** העפר [השחור], **אי דמעיילי עפרא** אם כבר הכניס המוכר וצבר עפר בביתו, **סמכא דעתיה**, סומך בדעתו שיעשה מן העפר ביצים וקדירות, שהרי כבר צבר העפר, ומי שחוזר בו יקבל מי שפרע, כיון שנתן לו מעות.

[1998] הקשה תוס' הרא"ש: "תימה לשמואל אמאי קתני במתניתין על "הגדיש", ועל "העביט", ועל "המעטן" [הרי מותר לשמואל] אפילו על "הקמה", ועל "הענבים", ועל "הזיתים", שאינם מחוסרין אלא מלאכת אדם וי"ל, דאין הכי נמי [שלשמואל פוסק עליהם] אלא דלא פסיקא ליה [אלא שאין הדבר מוחלט להיתר] דהוה צריך למיתני ובלבד שלא יהיו צריכין עוד לקרקע".

ואי לא, אבל אם לא צבר העפר **לא סמכא דעתיה** אינו סומך בדעתו, ואינו בטוח שימצא עפר [שאינו מצוי], והחוזר בו אינו מקבל מי שפרע, אף שנתן מעות, משום שלא נתן אלא על הספק.

שנינו במשנה: **ופוסק עמו על הזבל כל ימות השנה**:

זו דעת תנא קמא.

ומקשינן: הרי שנינו במשנה, **וחכמים** מתירים, ואם כן קשה **היינו תנא קמא** ובמה חולקין תנא קמא וחכמים?

דף עד:

אמר מתרץ **רבא**: (תחילת העמוד) **ימות הגשמים איכא בינייהו**.

ושלש מחלוקות בדבר: **א** תנא קמא סובר: שפוסק עמו על הזבל כל ימות השנה, בין בימות החמה ובין בימות הגשמים, אף על פי שאין לו למוכר זבל, מפני שהוא מצוי תמיד [1999] [וחשוב "יש לו"]. **ב** רבי יוסי חולק על תנא קמא וסובר: שאינו רשאי לפסוק בין בימות החמה [2000] ובין בימות הגשמים אלא אם כן היתה לו למוכר זבל [צבור] באשפה [מקום שצוברין בו את הזבל]. **ג** חכמים מתירים בימות החמה, שכולם יש להם זבל, שכבר נרקב ונישוף [משתפשף ברגלי אדם הדורסים עליו] בימות הגשמים ונעשה זבל, ואפילו אין לו, יש לאחרים. אבל בימות הגשמים אינו פוסק, הואיל ואינו נישוף עדיין, חשוב כ"אין לו" [2001]

שנינו במשנה: **ופוסק עמו כשער הגבוה**:

ההוא גברא דיהיב זוזי לנדוניא [תכשיטי הבנות] **דבי חמוה**, כלומר: אדם שמינהו חמיו שליח, לפסוק ולקנות תכשיטין, [וכבר יצא השער], ונתן השליח המעות למוכר כדי שיתן לו לכשיטין לזמן פלוני.

לסוף כשהגיע הזמן שצריך המוכר ליתן לו התכשיטין **זל נדוניא** הוזלו התכשיטין [משער שיצא], ורוצה השליח לחזור בו, משום שאין חמיו רוצה לקנותם כשער שיצא, אלא כשער הזול.

אתו באו, השליח וחמיו והמוכר לדין **לקמיה דרב פפא**,

[1999] רמב"ם ט א, והראב"ד שם הוסיף "אע"פ שאין לזה יש לזה", וכן כתב בתוס' הרא"ש.

[2000] וכתב תוס' הרא"ש: "ואפילו יש לו [זבל] בימות החמה, כיון שאינו מכונס עדיין באשפה, אסור, ואע"פ שאינו מחוסר אלא צבור אשפה [ואם כן צריך להיות מותר בין לרב בין לשמואל, שהובאה מחלוקתן לעיל בגמרא], מכל מקום אי הוי שרינן בימות החמה אע"פ שאינו מכונס באשפה, אתי למיטעי ולהתירו אסילו בימות הגשמים, ואז אין דרך להוציאו לרשות הרבים, כדי שיהא נישוף.

[2001] תוס' הרא"ש סוף ד"ה אין.

אמר ליה רב פפא לשליח: **אי פסקת עמו** עם המוכר **כשער הגבוה** כלומר: שנינו במשנה "ופוסק עמו כשער הגבוה" [היינו שער הזול], שמותר לפסוק [אם יצא השער] שאם יוזל יותר משער שיצא, יתן לו כשער הזול, ולכן אמר לו רב פפא אם פסקת במפורש עם המוכר "כשער הגבוה", **שקיל כהשתא** טול הנדוניא מהמוכר כשער של עכשיו שהוא שער הזול, שהרי כך פסקת עמו, **ואי לא** ואם לא פסקת עמו במפורש על שער הגבוה, **שקיל כי מעיקרא** טול הנדוניא מהמוכר כשער הקודם, לפני שהוזל.

אמרו ליה הקשו לו **רבנן** בני הישיבה **לרב פפא** [על מה שאמר רב פפא] "**ואי לא פסק שקיל כמעיקרא**": וסברו בני הישיבה שכונת רב פפא שנוטל השליח כשער הקודם, ואינו יכול לחזור בו ולכן הקשו - הרי לא משך השליח את הנדוניא, אלא **מעות נינהו** מעות נתן למוכר, **ומעות לא קנו** וכסף בלא משיכה אינו קונה במטלטלין, ואם כן יכול השליח לחזור בו. [2002]

אמר להו ענה לבם רב פפא: **אנא נמי** אף אני סובר כמותכם, ואין המקח קנוי, אלא **לקבולי מי שפרע קא אמינא** וכל דברי היו רק לענין שהחוזר זו מקבל עליו קללת מי שפרע. ואפרש את דברי: **אי פסק** השליח במפורש עם המוכר **כשער הגבוה**, **והמוכר קא הדר ביה** וחוזר בו המוכר מהתנאי, ואינו רוצה ליתן כשער הזול, **מקבל עליה מוכר** קללת **מי שפרע**.

אמר הקשה **ליה רבינא לרב פפא**, על מה שאמר רב פפא שאם לא פסק השליח במפורש עם המוכר על "שער הגבוה", יכול הלוקח לחזור בו ולקבל קללת מי שפרע, ומסתמך על המשנה שרק אם התנה השליח במפורש על "שער הגבוה" צריך המוכר ליתן "כשער הגבוה",

ועל זה הקשה רבינא: **וממאי** מנין לך שהמשנה שהצריכה לפסוק במפורש על "שער הגבוה", **דרבנן** [לעיל מד א, מז ב] **היא**, **דפליגי עליה דרבי שמעון**, **דאמרי** רבנן: **מעות לא קנו**, שהנותן מעות לקנות מקח, ולא משך, לא קנה, ויכולים הלוקח והמוכר לחזור בהם, ומקבל עליו החוזר קללת מי שפרע, **ואפילו הכי** סוברת משנתנו שאם הוזל השער בינתיים, דוקא **אי פסק** הלוקח עם המוכר במפורש **כשער הגבוה**, **שקיל** נוטל הלוקח **כדהשתא** כשער הזול, אבל **אי לא פסק** הלוקח עם המוכר במפורש עם המוכר "כשער הגבוה", **שקיל** נוטל הלוקח, **כדמעיקרא**, כשער הקודם, או יקבל מי שפרע,

[2002] בחי' מהריט"ץ כתב, שלפי הבנתם בדברי רב פפא היו יכולים להקשות גם על חלוקה ראשונה שבדברי רב פפא שאמר "אי פסקת" וכו', שאינו יכול לחזור בו, אלא שידעו שיכול לתרץ [כדלקמן] אנא לקבולי מי שפרע אמינא, ולכך הקשו מחלוקה שניה, שאפילו אם יתרץ שכונתו לענין מי שפרע יקשה עליו קושית הגמ' להלן וממאי דרבנן וכו'

דלמא, הרי אפשר לומר, שמשנתנו רק אליבא **דרבי שמעון היא**, **דאמר**: **מעות קונות**, שהנותן מעות לקנות מקח, ולא משך, קנה, ואין הלוקח יכול לחזור בו אפילו יקבל עליו מי שפרע, ורק המוכר יכול לחזור בו ויקבל מי שפרע [2003]

ולכן אף במשנתנו, שמדובר שנתן מעות על מנת לקבל לאחר זמן, ובינתיים הוזל השער, דוקא **כי פסק** אם פסק הלוקח עם המוכר במפורש **כשער הגבוה**, **שקיל** נוטל הלוקח **כי השתא** כשער הזול, שהרי פסק כן במפורש, אבל **אי לא פסק** הלוקח במפורש "כשער הגבוה", **שקיל** נוטל הלוקח **כמעיקרא** כשער הקודם.

משום דקני להו זוזי. הואיל ומעותיו קנו לו, אינו יכול [הלוקח] יכול לחזור בו אפילו יקבל מי שפרע.

אבל לרבנן, יש מקום לחלק ולומר, שכל מה שאמרו רבנן מעות לא קונות, והחוזר בו [בין הלוקח בין המוכר] מקבל מי שפרע, זה רק באופן שלא נתן הלוקח מעותיו על מנת לקבל לאחר זמן ולא נשתנה השער, אבל משנתנו, שמדובר בה שלא נתן המעות על מנת לקבל עכשיו, אלא על מנת לקבל המקח לאחר זמן, ובינתיים הוזל השער, יש לומר, כי **בין פסק** הלוקח במפורש עם המוכר "כשער הגבוה", **בין לא פסק** הלוקח אם המוכר כ"שער הגבוה", **שקיל**, נוטל הלוקח **כי השתא**, כשער הזול.

והטעם: **דדעתיה דאיניש אתרעא זילא**. כי הנותן מעות, סתם, על מנת לקבל המקח לאחר זמן, על "שער הגבוה" הוא פוסק [ליטול בזול, אם יוזל בינתיים]. ואפילו לא התנה כן במפורש. ולכן אם המוכר מסרב ליתן לו כשער הזול, יכול הלוקח לחזור בו, ואפילו מי שפרע אין עליו [כדעת רבי יהודה במשנה [עב ב [2004]], ואם כן קשה על רב פפא, שאמר אם לא פסק במפורש כ"שער הגבוה" וחזר בו הלוקח, מקבל הלוקח מי שפרע.

אמר ליה, תירץ רב פפא את קושית רבינא: **אימור דאמר**, מתי מצינו שאמר **רבי שמעון** שקנה הלוקח במעותיו ואינו יכול לחזור בו, דוקא **בחד תרעא** בשער אחד, כגון שלא נשתנה השער, או אפילו שנשתנה אלא שפסק הלוקח על מנת לקבל המקח מיד, והמתין, ובתוך כך הוזל השער, כי היות ופסק על מנת לקבל מיד, ודאי הוא שלא פסק על דעת שיוזל השער, אלא על שער שיצא.

[2003] וטעמו של רבי שמעון מבואר לעיל מז ב.

[2004] כתבו התוס' שהטעם שרצה רבינא להעמיד המשנה כרבי שמעון ולא כרבנן, משום שלמעט במחלוקות עדיף, ואם נעמיד המשנה רק כרבי שמעון, יוצא שרבנן ורבי יהודה סוברים, שאפילו לא פסק הלוקח במפורש "כשער הגבוה" דינו כמי שפסק במפורש, ורבי שמעון סובר דוקא אם פסק במפורש, אבל אם נעמיד המשנה גם כרבנן נמצא שלש מחלוקות בדין לא פסק במפורש: א. רבנן סוברים שיכול הלוקח לחזור בו ומקבל עליו מי שפרע ב. רבי יהודה סובר שיכול הלוקח לחזור בו ואפילו מי שפרע אין עליו ג. רבי שמעון סובר שאין הלוקח יכול לחזור בו כלל ואפילו אם רוצה לקבל עליו מי שפרע

אבל **בתרי תרעא**, בשני שערים, כגון: שיצא השער ופסק הלוקח עם המוכר על מנת לקבל המקח לאחר זמן, ובינתיים הוזל השער, שזהו האופן שדיברה בו המשנה, לא מצינו שאמר רבי שמעון שמעות קונות ואינו יכול לחזור בו, אלא מודה הוא לרבנן שיכול הלוקח לחזור בו, ואין עליו אלא מי שפרע, ואם פסק במפורש "כשער הגבוה" אין עליו אפילו מי שפרע [ואם חזר בו המוכר יש עליו מי שפרע], נמצא שמשנתנו אליבא דכולי עלמא היא, בין רבי שמעון ובין רבנן [שהרי לא מצינו מחלוקת בין רבנן לרבי שמעון "בתרי תרעא"].

ומוסיף רב פפא לחזק את דבריו: **דאי לא תימא הכי**, שאם לא תאמר כן [כדברי] שמודה רבי שמעון "בתרי תרעי" שיכול הלוקח לחזור בו ואין עליו אלא מי שפרע, אלא תאמר [כדבריך] שגם ב"תרי תרעי" סובר רבי שמעון שקנה הלוקח במעותיו, ואינו יכול לחזור כלל, נמצא [לדבריך] **מי שפרע בלוקח**, **לרבי שמעון**, **לית ליה**?! כלומר: וכי אפשר לומר שלרבי שמעון אין אופן שבו יכול הלוקח לחזור בו ואין עליו אלא מי שפרע?!

וכי תימא ואם תעמוד בסברתך ותאמר, **הכי נמי**!

אי אפשר לומר כן: **והתניא** שהרי שנינו בברייתא [מח א] שרבי שמעון עצמו אמר: **מכל מקום**, **כך הלכה** [שמהתורה מעות קונות]. **אבל אמרו חכמים מי שפרע** וכו'

ומפרש רב פפא: **מאי מכל מקום**? מהי כוונת רבי שמעון בברייתא שאמר "מכל מקום", שדברים אלו נראים שכוונתו לריבית, **לאו**, בהכרח, שכוונת רבי שמעון לומר **דלא שנא לוקח ולא שנא מוכר**! לרבות הלוקח, שדינו כמוכר [כי במוכר אין מחלוקת בין רבי שמעון לרבנן] שיכול לחזור בו, ויקבל עליו מי שפרע,

ואם כן, לכאורה נראים דברי רבי שמעון בברייתא שהם סותרים למה שאמר במשנה [מד א] שאין הלוקח יכול לחזור בו כלל, ואפילו אם יקבל עליו מי שפרע.

אלא בהכרח, **כי קאמר רבי שמעון** במשנה, רק **בחד תרעא**, אבל **בתרי תרעי לא אמר** [ודבריו בברייתא יתפרשו בתרי תרעי].

ומוסיפה הגמרא להקשות על דברי רב פפא, שאמר, אם לא פסק השליח במפורש עם המוכר "כשער הגבוה", וחזר בו הלוקח, מקבל עליו הלוקח מי שפרע, -

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: **ותיפוק ליה דשליח שוייה**!

כלומר, במעשה זה ששאו חמיו שליח לפסוק ולקנות נדוניא, ונתן השליח מעות ולא פסק "כשער הגבוה", והוזלה הנדוניא, אין על החוזר בו מי שפרע.

כי על השליח אין קללת מי שפרע, שהרי הוא רוצה לעמוד בדיבורו, אלא שהמשלח

[חמיו] מעכבו, וחוזר בו. [2005]

וגם על המשלח אין קללת מי שפרע - מפני שיכול לטעון כנגד השליח: רק לתקן שלחתיך, ולא לעוות, וכיון שהיית יכול לפסוק "כשער הגבוה", ולא פסקת כן, אין אתה שלוחי במקח זה.

ואם כן קשה על רב פפא, שאמר, הלוקח חוזר בו מקללת מי שפרע.

אמר ליה, תירץ לו רב אשי לרב אחא [ליישב דברי רב פפא]: **בתגרא** בסוחר, **דזבין ומזבין** שקונה ומוכר, כלומר, לא נעשה החתן שליח של חמיו [2007], אלא חמיו פסק [2006] לקנות מחתנו, וחתנו, שהוא סוחר, פסק עם אחרים [כדי למכור לחמיו], ובזה [החתן] משתכר.

מתניתין:

אף על פי שאסור להלוות סאה בסאה, אם לא יצא השער, **מלוה אדם את אריסיו** מותר לבעל שדה להלוות לאריסיו **חטין**, **בחטין**. על מנת שיחזירו לו חטין [אפילו אם יתייקרו].

לזרע, **אבל לא לאכול**. הלואה זו מותרת רק במלוה לאריס לצורך זריעת השדה, אבל אסור להלוותו חטין לאכול [על מנת שיחזיר לו חטין].

והוצרך התנא לשנות משנה זו, משום **שהיה רבן גמליאל** מחמיר בדבר, והיה **מלוה את אריסיו חטין בחטין לזרע**, **ביוקר**, אם בשעת הלואה חטין ביוקר, כגון שעמדה סאה בשני סלעים, והלוה להם סאה, **והוזלו** החטין בשעת פרעון ועמדה סאה בסלע.

או בזול אם בשעת הלואה חטין בזול, כגון: שעמדה סאה בסלע והלוה להם סאה, **והוקרו** חטין

[2005] והקשה הרמב"ן על רש"י, אם מדובר שלא הודיע השליח למוכר שלצורך חמיו הוא לוקח, למה נחייב את המוכר לבטל את הפסיקה מבלי שיקבל השליח קללת מי שפרע, והרי המוכר יכול לומר לו לך מכרתי ולא לחמיך, ואין לי דין ודברים עמו, וממילא לגבי המוכר אין על החתן תורת שליח, ואם נאמר שהודיעו החתן שהוא שליח של חמיו, א"כ קשה למה הוצרכה הגמרא לתרץ ולהעמיד בתגר, הרי אפשר לתרץ שבאמת מדובר בשליח, ולא הודיע החתן למוכר שהוא שליח, ולכן אמר רב פפא שיש על השליח קללת מי שפרע, ותירץ, כיון שידוע בעדים שנתן החתן מעות של חמיו, בהכרח צריך המוכר להחזירם, כיון שלא עשה שליחותו [לפסוק כשער הגבוה], והוסיף ודייק מלשון רש"י שכתב "ומה בידו של זה [של השליח] לעשות שבית דין מקללין אותו", שאין בית דין אומרין לשליח קח ביוקר מן המוכר ותן למשלח [חמיו] בזול כדי שתעמוד בדיבורך, משום שהשליח לא על דעת כן ירד לשליחותו, ולכן אין כאן מי שפרע על השליח. וכתב הנמוקי יוסף, שמוכח מסוגייתנו שאם לא שינה השליח משליחותו, אין המשלח יכול לחזור בו דשלוחו של אדם כמותו ומה שעשה השליח כאילו עשאו המשלח ממש, ומקבל המשלח מי שפרע אם יחזור בו, עוד כתב, שכאן שלא פסק השליח כשער הגבוה, אין זה שנוי גמור משליחותו, ולכן מעשיו בטלין, אבל אינו חייב להפסיד ולקנות משלו [וכ"כ הרמב"ן שהובא לעיל בתחילת ההערה] אבל אם שינה שנוי גמור בשליחותו, ועל ידי זה הפסיד המשלח, השליח משלם והמעשה קיים, והביא דוגמאות לזה מכמה מקומות בגמרא.

[2006] רש"י, והוסיף: א"נ [אי נמי, כך הגיה הרש"ש במקום א"כ] לא פסק חמיו עמו, וזה [החתן] פסק [עם המוכר] כדי למכרה לחמיו ולהשתכר.

[2007] כתב גדו"ת שער מ"ו ח"ד אות ס"א, שמתוך זה שמתחילה סברו שהיה החתן שליח, ואח"כ תירצו שהיה תיגר, נראה שלא היו ידועים פרטי המעשה על בורים, והגמרא מחזרת לפרש המעשה ופסקו של רב פפא, אליבא דהלכתא.

בשעת פרעון ועמדה סאה בשני סלעים,
נוטל רבן גמליאל **מהן** מאריסיו **כשער הזול**. כלומר: [באופן א'] כשהוזלו החטין, נטל מהן רק סאה כשער הזול של שעת פרעון [אע"פ שבשעה שהלוה להן עמדה סאה בשני סלעים, ובשני סלעים אפשר לקנות עכשיו שתי סאין].
[ובאופן ב'] שהוקרו החטין, נטל מהן רק חצי סאה כשער הזול של שעת הלואה, שעמדה סאה בסלע, וחישב להן כאילו הלוה להן רק סלע [ולא סאה], ועכשיו, שהוקרו חטין, אפשר לקנות בסלע רק חצי סאה בלבד. [2008]
ומשמיעה המשנה: **ולא** עשה רבן גמליאל **מפני שהלכה כן**, **אלא שרצה להחמיר על עצמו**. [2009]

גמרא:

תנו רבנן: שנינו בברייתא. **מלוה אדם את אריסיו חטים בחטים לזרע**. **במה דברים אמורים** שמותר לבעל השדה להלוות לאריסיו חטים לזרע, **שלא ירד** עדיין האריס לשדה לעובדה, בשום עבודה.
אבל אם כבר **ירד** האריס לשדה לעובדה, **אסור** לבעל השדה להלוותו אפילו לזרע.
שואלת הגמרא: **מאי שנא**, מה טעמו של ההבדל, **שתנא דידן** [במשנתנו] **דלא קא מפליג**, שאינו מחלק ומתיר להלוותו, **בין ירד ובין לא ירד**, **ומאי שנא** [ומדוע] **תנא ברא** [בברייתא] **דקא מפליג**, שהוא כן מחלק **בין ירד** האריס לשדה לעובדה, שאז מותר להלוותו, **ובין לא ירד** [שאסור].
אמר רבא: **רב אידי אסברה** [הסביר] **ניהלי** [לי] את ההבדל בין משנתנו לבין הברייתא: **באתרא** [במקומו] **דתנא דידן** נהגו **שאריסא יהיב** נותן **ביזרא** הזרע [כדי לזרוע את השדה], ולכן לא חילקה המשנה, ומותר **בין ירד ובין לא ירד**, והטעם: **כמה** כל זמן **דלא יהיב** [האריס] **ביזרא**, **מצי מסליק ליה**. אפילו "ירד" האריס וחרש, יכול בעל השדה לסלקו, משום שאין לאריס זרע לזרוע, ומנהג המקום שהאריס נותן הזרע, ולכן כשנתן לו בעל השדה חיטין לזרע, אין זו הלואה [שאסורה משום שמא יתייקרו החטין], אלא תנאי בחלוקת התבואה בין בעל השדה לאריס,

[2008] עפ"י תוס' יו"ט ומהר"ם שיף. וכתב רש"י "ר"ג מחמיר שאם הוזלו נוטל מהן כשער הזול", וכתב התוס' יו"ט שרש"י בבא הראשונה נקט, אבל הבבא השניה "בזול והוקרו" הוה רבותא טפי שמקבל חטין מועטין ממה שנתן, והנמוקי יוסף ורש"י על הרי"ף כתבו הבבא השניה.
[2009] ויש להקשות הלא איסור הלואת סאה בסאה הוא משעת הלוואה, ואם כן מה הועיל רבן גמליאל שנטל כשער הזול, וצריך לומר שאפשר שמכיון שחומרא בעלמא היא, לא החמיר על עצמו כל כך בשעת הלואה אלא בשעה שנטל, או שבאמת התנה כן בשעת הלואה- פתחי שערים.

ולכן, **כי קא נחית**, כשיורד האריס עכשיו לזרוע, **לבציר** [לפחות] **מהכי קא נחית**, כלומר: הרי הוא כיורד לתוכה מעכשיו, על מנת שיטול פחות משאר אריסין, כשיעור הזרע שנתן לו בעל השדה, ובעל השדה נוטל בנוסף לחלקו, גם את הזרע שנתן לאריס.

באתרא [במקומו] **דתנא ברא** נהגו, כי **מרי ארעא**, בעל השדה, הוא זה **שיהיב ביזרא**, ובעל שדה זו שהיתה קרקע שלו יפה, שינה ממנהג העיר, והתנה עם האריס שהוא יתן את הזרע, ולכן מחלק תנא ברא: **אי לא ירד** עדיין, והתנה עמו כן, מותר, משום **דמצי מסליק ליה**, שיכול בעל השדה לסלקו [אם אין לאריס זרע], אם כן **כי קא נחית** [האריס], **לבציר מהכי קא נחית** [על דעת כן ירד] ואין זה הלואה אלא תנאי.

אבל **אי ירד** האריס על דעת מנהג המקום שבעל השדה נותן הזרע, ואחר כך התנה עמו כן, ונתרצה האריס [משום שנתן בעל השדה וכד'], **דלא מצי מסליק**, שלאחר שירד שוב אין בעל השדה יכול עכשיו לסלקו, הרי זו הלואת סאה בסאה, **ואסור**.[2010]

תנו רבנן: אומר אדם לחבירו:

דף עה.

הלויני כור חטין ולא יצא השער, **וקוצץ לו דמים**, קוצץ המלוה שיפרע לו הלוה מעות, כשער של עכשיו, הרי אם **הוזלו** חטין, **נותן לו** הלוה כור **חטים**,

ואם **הוקרו** חטין, **נותן** לו הלוה **דמיהם**, דמי כור חטין, כפי שהיו שוים בשעת הלואה.

שואלת הגמרא: **והלא קצץ**! והרי קצץ המלוה שיפרע הלוה מעות, ואם כן גם בהוזלו, יפרע לו הלוה דמיהם כשעת הלואה, שהרי זה כמי שהלוה מעות, שנוטל מעות כפי שהלוה, ולמה שנינו בברייתא שנותן לו הלוה חיטים [מכיון שהוזלו], והרי נמצא שהמלוה מפסיד, שנוטל פחות ממה שהלוה! **אמר** תירץ **רב ששת**: שני דינים השמיעה לנו הברייתא: א. אם קצץ, בין הוזלו בין הוקרו משלם מעות כפי שקצץ. ב. אם לא קצץ [היינו שהלוה לו כור חטים על מנת שיפרע לו כור חטים, ומכיון שלא יצא השער, הרי זו הלואת סאה בסאה, שאסורה], הרי אם **הוזלו**, **נוטל** המלוה **חטיו**, כור חטים כמו שהלוה לו [ששוים עתה, לאחר שהוזלו, פחות ממה שהיו שוים בשעת הלואה].

ואם **הוקרו**, **נותן** לו הלוה **דמיהם**. ואסור לו ליטול כור חטין שהרי זה ריבית, כי כור חיטים שוה עכשיו יותר ממה שהיה שוה בשעת הלואה.

מתניתין:

[2010] נראה דאם התחייב האריס בחיוב גמור שיתן הזרע, ואם לא יתן יסתלק מן הקרקע, מותר אע"פ שכבר ירד - ט"ז יו"ד קעו ו.

אין לוין סאה בסאה, אם אין לו ללוה חטין, ולא יצא השער. [2011]
ולכן, **לא יאמר אדם לחבירו הלויני כור חטין ואני אתן** [אפרע] **לך לגורן** [2012] [בזמן הגורן], והטעם: חיישינן שמא יתייקר בזמן הגורן, ונמצא שיש כאן רבית.
אבל אם יש לו ללוה חטין **אומר לו** [ללוה]: **הלויני עד שיבא בני**, או **עד שאמצא מפתח** ואף על פי שלא יכול ליתנו עכשיו, חשוב "יש לו". [2013] וטעם ההיתר: כיון שאיסור סאה בסאה הוא רק מדרבנן, [2015] הרי ב"יש לו" לא גזרו. [2014]
והלל [2016] **אוסר** להלוות סאה בסאה אפילו יש לו.

[2011] כן דעת הראב"ד בהשגות מלוה ולוה י ב, וריטב"א בשם רבו, ומאירי, שאם יש לו, או שיצא השער [אפילו שאין לו]. מותר ללוות סאה בסאה, ורישא דמתני' איירי שלא יצא השער ואין לו. אבל דעת הרמב"ם [שם א-ג] דרישא דמתני' איירי ביש לו [ואפילו יצא השער], ואף על פי כן אסור משום שקובע לו זמן לגורן, ולדעתו לא התירו ללוות סאה בסאה, אלא ביש לו ולא קבע זמן, או כשאין לו ויצא השער ולא קבע זמן, וכתב המגיד משנה [שם ב], דהטעם הוא: כל שקובע זמן נראה שדעתו שבאותו זמן יתייקר [ויטול יותר ממה שנתן], וחזקה שלא יפרענו הלוה תוך זמנו, ומפני כך אסור. והעיר בספר יד דוד שמדברי המגיד משנה נראה דגורן הוא זמן יוקר ומדברי התוס' [הובא להלן הערה 2] אין נראה כן. עוד כתב המגיד משנה בשם הרשב"א: "ויש מפרשים [כדעת הרמב"ם שמותר רק] שלא קבע לו זמן פרעון מפני שיכול לפרוע בכל עת שירצה, אבל אם קבע לו זמן פרעון אסור, שכל שקובע לו זמן אינו יכול לפרוע תוך זמנו, וחוששין שמא ישתנה השער בנתיים, ואין דינם מחוור בעיני, שקביעת זמן פרעון, לתועלת הלוה הוא, שאין המלוה יכול לכופו בנתיים, אבל אילו בא לוה לפרוע בינתיים, פורע, שאין אדם עשוי לפרוע תוך זמנו אמרו [בבא בתרא ה ב], אין אדם רשאי לפרוע תוך זמנו לא אמרו".

[2012] כתב ב"י ריש סי' קס"ב: "הוא הדין אפילו לא אמר- ואני נותן לך לגורן- אסור אלא אורחא דמילתא נקט, אי נמי דבעי למיתני סיפא עד שיבא בני או עד שאמצא מפתח לאשמועינן דאע"ג דמיחזי כקובע זמן וגם אינו בידו לגמרי אפ"ה שרי, תנא רישא- ואני נותן לך לגורן" [ודבריו הם לדעה ראשונה שבהערה 1], והתוס' ד"ה הלויני כתבו, שהמשנה נקטה "לגורן" כדי לחדש שאע"פ שאז אין רגילות להתייקר, מכל מקום אסור, דחיישינן שמא יתייקר.

[2013] ריטב"א. ובספר מגן גבורים כתב, "עד שיבא בני" אין הכונה שיש לו חיטים ואומר הלויני עד שיבא בני שיש בידו מפתח, דאם כן היינו "עד שאמצא מפתח", אלא שבנו יש לו חיטים משלו, ואומר לו הלויני עד שיבא בני שילוני ואתן לך, וקמ"ל דאף שאין לו, מכיון שיש לבנו חשוב כ"יש לו", משום שבן רגיל להלוות לאביו. כתבו הפוסקים [ב"י קס"ב, ורמ"א שם ב'] דהוא הדין אם יש לו פקדון ביד אחר חשוב "יש לו", אבל אם אחרים חייבים לו לא מקרי "יש לו". לדעת הרמב"ם שהובא לעיל הערה 1 שבקובע זמן אסור גם ב"יש לו", משמיעה לנו המשנה דבהלויני עד שיבא בני וכו', לא מקרי קובע זמן, ולכן מותר. כתב הנמוקי יוסף [ריש פרק הזהב]: "אפילו לא אמר בהדיא [עד שיבא בני וכו' כיון שיש ברשותו ואדעתא דהכי עבידי] שרי", וביאר הב"י [קס"ב ד"ה ואם יש] טעמו דכיון שהאיסור רק מדרבנן, בטעמא כל דהו אקילו ביה. והב"ח שם הקשה עליו מדברי הרמב"ם [י א] שכתב לגבי הדין שמותר להלוות סאה בסאה, ביצא השער, שצריך שיהיה השער ידוע לשניהם, משום שאם אינו ידוע לשניהם שיש לו, מתכוונין להלוות או ללוות על מנת לקבל או לפרוע חטים בזמן היוקר, וכיון שנתכוין אחד מהם לשם רבית אסור, א"כ הוא הדין ב"יש לו" צריך שיהיה ידוע לשניהם, שאם לא כן נתכוין אחד מהם לרבית, וביאר על דרך זה את דברי הנמוקי יוסף, ודעת הט"ז [שם ג] דב"יש לו" לכתחילה צריך שידע שיש לו, אבל בדיעבד גם אם לא ידע שיש לו, מותר להחזיר כשיעור שלוה, וביאר שם החילוק בין יש לו שא"צ ידיעה, לבין יצא השער שצריך שידעו שניהם, וראה כרתי שם אות ב שכתב שחילוק זה שייך בלוה, אבל המלוה כו"ע מודים שצריך לידע שיש לו.

[2014] ולעיל מד ב ד"ה דינרי, הוסיף רש"י "שאלו שבידו נקנין למלוה, וברשותו הוקרו", וכעין זה גם ברש"י לעיל עג א ד"ה יש לו.

[2015] רש"י. והטעם דסאה בסאה מדרבנן, כתב הט"ז [קסב א], משום דהוי קרוב לשכר ולהפסד, שכמו שאפשר שיהיה לו שכר אם יתייקרו החטין, כמו כן אפשר שיהיה לו הפסד, אם יוזלו.

[2016] ראה בהגהות מהר"צ חיות שהניח בצ"ע אם הכוונה להלל הזקן [בר פלוגתא דשמאי] או שהוא הלל אחר [בנו של ר"ג].

וכן היה הלל אומר, משום ששמע שחכמים מתירים לאשה להלוות כיכר לחברתה אפילו אין לה ולא יצא השער, מכיון שהוא דבר מועט, [2017] נחלק עליהם בדין זה [בנוסף למה שנחלק לעיל בדין סאה בסאה]. ולכן היה אומר: **לא תלוה אשה ככר לחברתה** על מנת שתחזיר לה ככר **עד שתעשיה דמים** שתקצוץ לה כך וכך מעות כשער של עכשיו [ונתבאר לעיל בברייתא הסמוכה למשנה זו]. וטעם האיסור: **שמא יוקרו חטין** [ממה שהן עכשיו] **ונמצאו באות לידי רבית**. [2018]

גמרא:

שנינו במשנה: אם יש לו מותר ללוות סאה בסאה.

אמר רב הונא: **יש לו** [ללוה] **סאה**, **לוה** עליה רק **סאה**, יש לו ללוה **סאתים לוה** עליהן **סאתים**.

ורבי יצחק חולק על רב הונא **ואומר**: **אפילו יש לו** רק **סאה**, **לוה עליה כמה כורין**.

וטעם ההיתר: שעל כל סאה וסאה, נאמר תהא הסאה שיש לו, תחתיה, שהרי אין הסאה שלו קנויה למלוה, וביד הלוה לאוכלה או למוכרה, וכשלוה כל סאה וסאה, בהיתר לוה. [2019]

תני רבי חייא [בברייתא וממנה יש] **לסיועיה לרבי יצחק**, כלומר: שנינו במשנה בראש הפרק: "אמר לו הרי חטיך עשויות עלי בשלשים, והרי לך אצלי בהן יין, ויין אין לו", ועל סוף אותה משנה [2020] שנה רבי חייא: **וטיפת יין אין לו** או **טיפת שמן אין לו** [באופן שהיתה פסיקה על שמן], ומדייקת מזה הגמרא **הא יש לו** טיפה, **לוה עליה כמה טיפין** ומוכח מכאן כרבי יצחק. [2021]

שנינו במשנה: **והלל אוסר**:

[2017] ב"י קס"ב ד"ה אשה, ופירש כן עפ"י דברי הטור, ורש"י להלן ד"ה לוין, וראשונים נוספים. עוד כתב שם הב"י דמדברי הרי"ף נראה שלדברי חכמים אין הבדל בין ככר בכסף לבין סאה בסאה ושניהם מותרים רק אם יצא השער או יש לו, ולדבריו ביאר הב"י דברי הלל באופן אחר, וראה להלן הערה 13.

[2018] במס' שבת קמט א מבארת הגמרא דהלל מודה "באתרא דקיימ דמייהו" שמותר בככר, ומדברי הרשב"א כאן נראה שפירושו שיצא השער, ולפי"ז גם הלל מודה שמותר ביצא השער, וראה בחי' הרשב"א במס' שבת בשם הרמב"ן פירוש אחר ל"קיימ דמייהו, וראה רש"י שם.

[2019] רש"י. וכתב חי' מהריט"ץ דמוכח מרש"י שסובר כריב"ן [הובא בתוס' ד"ה ולית] שדוקא בזה אחר זה מותר, אבל ביחד אסור, וביארו התוס' שריב"ן מודה שאפילו יתן לו המלוה ביחד ויאמר קנה בזה אחר זה, מותר, שהרי להלן שנינו יש לו טיפת יין לוה עליה כמה טיפין, ובדבר לח מסתמא שופך ביחד. והתוס' כתבו שאין צריך לדקדק בזה אלא לוקח הרבה בבת אחת. עוד כתב רש"י: "ונמצא אותה שלוה נזקקת על פירות שבשוק, וזו פנויה ללות עליה" וביאר הגהות יעב"ץ, שכונת רש"י שאת הסאה הראשונה שלוה יפרע מהפירות שבשוק, ולא מאותה שיש לו, נמצא שהיא פנויה ללות עליה.

[2020] ה"ר יהונתן בשטמ"ק.

[2021] כתב הב"י קס"ב ד"ה אפילו, בשם הרא"ש בתשובות כלל ק"ח סי' ט"ו, ובשם הכל בו הל' רבית סי' פ"ד, שאם אין ללוה כלום מהמין שרוצה ללוות, שיתן לו המלוה כל שהוא במתנה או יקנה לו, ואחר כך יוכל ללוות, עליה אפילו כמה סאין.

אמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כדברי הלל [2022].

ומסיקה הגמרא: **ולית הלכתא כוותיה** דרב נחמן בשם שמואל [והלכה כחכמים במשנה דמותר להלוות סאה בסאה אם יש לו].

שנינו במשנה: **וכן היה הלל אומר לא תלוה אשה** [וכו']:

אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי הלל, אבל חכמים חולקין **ואומרים: לוים** ככרות **סתם**, ואין צריך לעשותן דמים [כהלל], **ופורעים סתם**, וטעם ההיתר: שלא החמירו לדקדק באיסור סאה בסאה כל כך [2023].

ועוד **אמר רב יהודה אמר שמואל: בני חבורה** ההולכין בדרך, או יושבין בבית וכל אחד סועד לעצמו **המקפידין זה על זה** שאינן מוחלין על דבר מועט, ומקפידין להלוות זה את זה במדה ובמשקל ובמנין. כשמלוין בשבתות וימים טובים, **עוברין משום איסור מדה** בדבר שרגילין למודדו [2024] **ומשום** איסור **משקל** בדבר שרגילין לשוקלו, **ומשום** איסור **מנין** בדבר שרגילים למנותו, שכל אלו הן דברים שאסור לעשותן בשבת ויו"ט [2025]. וכן עוברין **משום** איסור **לוין ופורעין ביום טוב** כלומר: שנינו במשנה [שבת קמח

[2022] התוס' סג ב ד"ה מהו, הוכיחו דדעת רב נחמן לאסור סאה בסאה אפילו אם יש לו-דוקא בדרך הלואה, אבל בדרך מקח וממכר, מותר.

[2023] רש"י. וכתה הטור קס"ב שחכמים מתירים בככר אפילו אין לה ולא יצא השער, וכן דייק הב"י [שם ד"ה אשה] מהמשך דברי רש"י כאן, ושכן דעת עוד ראשונים. ובדעת הרי"ף שכתב: "לוים סתם ופורעים סתם, ודוקא על שער שבשוק וכו' א"נ אם יש לו מאותו המין ", נחלקו המפרשים, דבעל המאור והב"י הבינו בדבריו דמיירי בהלואת ככר בככר ומותר רק אם יצא השער או שיש לו, כדין סאה בסאה [וראה ב"י שם שביאר את המשנה וכן היה הלל וכו' לשיטת הרי"ף]. והרמב"ן במלחמות כתב שבהלואת ככר בככר מודה הרי"ף שמותר אפילו שלא יצא השער ואין לו, והרי"ף לא מיירי בככרות אלא בהלואת סאה בסאה, ומפרש דברי רב יהודה אמר שמואל דקאי על רישא דמתני' דהלל אוסר עד שיבא בני, ושכן משמע מהלשון לוים סתם ופורעים סתם, ואילו קאי על סיפא דמתני' דהלואת ככר, היה לרב יהודה לומר- לוה ופורעת וכו' כלשון המשנה לא תלוה אשה. ומהרמב"ם י ב נראה שמפרש "לוים סתם ופורעים סתם" דהיינו דוקא שלא קבעו לו את זמן הפרעון אבל בקבע זמן פרעון אסור, וראה לעיל הערה 1 ביאור שיטתו וטעמו וביאור המשנה לדעתו.

[2024] רש"י, וביאר הב"י קס"ב ד"ה אשה, לפי שהוא דבר מועט, וכן כתבו התוס' ד"ה וכדברי, והוסיפו עוד טעם, שכיון שככר בככר דבר מועט הוא, מחלי אהדדי, ונותנין שלא בתורת רבית. והמאירי כתב, שהככרות אין הלואתם מצויה אלא ליום או יומיים, וממילא אין לחוש בהם לשנוי שער, ועוד שהרי הככרות מצויים אצל הכל, והרי זה כיש לו.

[2025] ראה תוס' שבת קמט א ד"ה בני חבורה, ותוס' כאן ד"ה בני, וד"ה משום שביארו שלפי שמקפידין זה על זה עוברין אפילו על מה שאין שאר בני אדם עוברין, ופירשו שם מהו איסור המדה והמשקל והמנין אצל בני חבורה אלו.

[2026] רש"י. והאיסור משום שאסור למדוד וכו' בשבת ויו"ט. ובשטמ"ק פירש, בני אדם שעשו סיבולת [שותפות] והוציא כל אחד דינר וקנו בו מאכל, ואוכלין ביחד, אם מדקדקין זה על זה שלא יאכל ולא ישתה ולא יטול אחד יותר על חברו, ואם יטול אחד מהן מנה גדולה היום, אומר האחר אני אטול גדולה למחר, וכיוצ"ב, עוברין משום מדות- במדות הכוסות של יין, משום משקל- בפת ובשר ודגים. ומשום מנין- בבצים ואגוזים וכיוצ"ב, ולא מיירי בשבת ויו"ט [חוץ מהבבא האחרונה "ומשום לוין ופורעין ביו"ט"], אלא בחול, ומשום גזל אם נטל יותר מחבירו, וכעין זה שעוברין משום גזל פירשו המאירי והראב"ד [הובא בשטמ"ק ובריטב"א], וראה תוס' בסוף ד"ה ומשום שדחו פירוש זה שהרי במס' שבת קמט א הביאה הגמרא דינים אלו לענין שבת.

א]: שואל [בלשון שאלה] אדם כדי יין וכו' ובלבד שלא יאמר לו הלויני", דבלשון הלויני אסרו חכמים שמא יכתוב, ואלו בני חבורה אינן רוצים לומר בלשון שאלה, משום דלשון שאלה משמע שצריך להחזיר את אותו דבר ששאל, וחושבים בלבם שיצטרכו להחזיר מיד [2027], ולכן אומרים בלשון הלואה.

"ופורעין", הכוונה שאם פורע ביו"ט לא יאמר לשון פריעה [שאסרו חכמים שמא יכתוב], אלא לשון חזרה [2028] ובני חבורה אלו מתוך שקפדנים הם, נוקטים לשון פריעה.

וכדברי הלל [במשנתינו] שאמר לא תלוה אשה ככר וכו', בני חבורה המקפידין [2029] זה על זה, כשמלוין זה לזה, עוברין **אף משום רבית** [2030].

ועוד אמר רב יהודה אמר שמואל: תלמידי חכמים מותרים ללוות זה מזה ברבית! מאי טעמא? מידע ידעי דרבית אסורה [2031] **, ומתנה הוא דיהיבו** [נותנין] **אהדדי** זה לזה, ודוקא דבר מועט שיודע הת"ח בלבו שגם בלא הלואה היה נותן לו, ודוקא ת"ח מותרין לעשות כן ולא שאר בני אדם [2032]

[2027] תוס' ד"ה ומשום.

[2028] תוס' ד"ה ומשום.

[2029] תוס' ד"ה וכדברי, הקשו למה אמר רב יהודה שדוקא במקפידים עוברים משום רבית, הרי במשנתינו אסר הלל בככר אף בסתם בני אדם, ותירצו שסתם בני אדם מקפידים ולא מוחלים על מה שנתייקר, ונותנים יותר רק משום שכר הלואה, ולבן אסור אף בסתם בני אדם, ועל זה הוסיפו להקשות אם כן למה נקט רבי יהודה דוקא "בני חבורה", ותירצו דנקט כן מכיון שהם רגילים תמיד ללוות זה מזה, אינן יכולין תמיד להזהר ולדקדק ולעשות את הככר דמים, ועושין ביו"ט כמנהגם בחול [כנראה שנקטו התוס' "יו"ט" משום דרישא דרב יהודה ביו"ט מיירי, אבל ה"ה שגם בחול עוברין משום רבית]. וקושייתם היתה למה נקט רב יהודה בני חבורה, ועל זה תירצו שהם רגילים וכו', אבל אין לומר שהקשו למה נקט "המקפידין" דעל זה לא תירצו כלום, וכתב המהר"ם שיף דנקט רב יהודה "המקפידין" דאפשר דסתם בני חבורה אינן מקפידים ומותר אף להלל.

[2030] הקשה תוס' הרא"ש, והלא כשפורעו, מתוך קפדנותו הוא מדקדק שלא יתן יותר משלוה, ואין כאן רבית, ותירץ דמ"מ פעמים שהוא בוש להראות שהוא מקפיד ומוותר קצת, אבל בלבו הוא מקפיד, הילכך הוי רבית.

[2031] אף שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים שרבית אסורה, מ"מ רק ת"ח "יודעים בלבם" שנותנין לשם מתנה בלב שלם ובלא הערמה- ספר התרומות שער מ"ו ח"ד אות ב.

[2032] תוס' ד"ה מתנה, וכן כתבו הרמב"ן והר"ן והרא"ש והרמ"א ק"ס יז, וראה להלן אות ד. הרחבה בסוגית ת"ח מותרים ללוות זה מזה ברבית א. כתבו הרמב"ן והריטב"א וספר התרומות שער מ"ו ח"ד אות ב, שמותר דוקא אם שניהם ת"ח המלוה והלוה, ודייק הב"י ק"ס ד"ה ות"ח, שכן משמע מהלשון "ללות זה מזה" ולא קאמר "ת"ח מותרים להלוות ברבית", וכנסת הגדולה ק"ס ביאר שזו כונת הירושלמי [ה ה] "אמר רב כגון אנא לרבה בר בר חנה, ורבה בר בר לי" ששניהם ת"ח, וראה להלן אות ב. ב. כתב הרמ"ך בשטמ"ק, שאין ההיתר אמור בכל ת"ח, אלא רק בת"ח שהוא שונא מתנות, ולא ימשך להרגיל עצמו בזה, וכעין זה כתב הר"י מיגש בשטמ"ק דאין לסמוך על היתר זה אלא היחידים הכשרים שבהם ולא זולתם. ומראה הפנים על הירושלמי, הביא ראיה מהירושלמי [שהובא לעיל אות א] שלא התירו לכל ת"ח אלא רק כגון רב ורבה בר בר חנה שהם ת"ח וקרובים זה לזה. והגהות מיימוניות [מלוה ולוה ד ט, והובא ברמ"א ק"ס יז] כתב, שאף שמותר מ"מ לא ירגילו ת"ח עצמם בכך מפני המון העם שלא ילמדו מהם. ג. דעת הרמב"ן וספר התרומות [שם], שאין ההיתר אמור אלא רק ברבית מאוחרת, שאבק רבית היא, אבל רבית קצוצה, שקוצץ בשעת הלואה ליתן יותר, שהיא רבית של תורה, אסורה גם לת"ח, ודייקו כן מלשון הגמ' "ת"ח מותרים ללוות" [שלשון זה משמעותו דקאי כל הלוה, שמותר לו לפרוע יותר ממה שלוה] ולא אמרו "להלוות" [שלשון זה משמעותו דקאי על המלוה, שמותר לו לקצוץ שיפרע לו הלוה, יותר]. וכן דייקו הרמ"ך בשטמ"ק, והמגיד משנה [ד ט] מלשון הרמב"ם שכתב שם "ת"ח שהלוו זה את זה ונתן לו יתר על מה שלוה ממנו הרי זה מותר". אבל הרמ"ך בשם רבי נתן בה"ר מאיר כתב [וכן סובר המאירי], דגם רבית קצוצה מותרת

ומביאה הגמרא שיש אמוראים שנהגו ללוות זה מזה ברבית, כהא **דאמר ליה שמואל לאבוה** [2035] **בר איהי: הלויני מאה פלפלין, במאה ועשרין פלפלין** [2034] , **ואריך** וטוב [2033] [ומותר הדבר].

אמר רב יהודה אמר רב: מותר לו לאדם להלוות לבניו, [2036] ול**בני ביתו ברבית!**

וטעם ההיתר: **כדי להטעימן טעם רבית** שידעו כמה מצטער הנותנו, ויבינו כמה עונשו גדול, [2037] וימנעו לעתיד מאיסור רבית.

ומסיקה הגמרא: **ולאו מילתא היא!** אינו נכון ואסור להלוותן! וטעם האיסור: **משום דאתי למסרך** שיתרגלו בכך, ויחמוד לבם שכר רבית. [2038]

בת"ח והביא ראיה לזה מדברי הגמרא להלן "א"ל שמואל לאבוה בר איהי מאה פלפלין, במאה ועשרין פלפלין ואריך" [כלומר: דבר הגון ומותר], והרמב"ן והמגיד משנה דחו ראיה זו ופירשו דברי שמואל כך: הלוני מאה פלפלין ואפשר שבשעת פרעון אפרע לך מאה ועשרין שלא אקפיד למנותן, ואריך- שזהו כבודי אפילו הוספתי. והרמ"א ק"ס י"ז הביא מהגהות אשר"י [בראש הפרק] שמותר אפילו בהתנו מתחילה, וביאר הט"ז שם יג שכונתו שהתנה לתת מתנה [ורק בדבר מועט, כמבואר בתוס' כאן], וראה ב"י ק"ס ד"ה ודוקא. ד. כתבו הרמב"ן והר"ן והמגיד משנה [וכן הוא בשו"ע ק"ס י"ז] שדוקא בעסקי סעודה [דבר מאכל] התירו ולא מעות, וזהו שהוצרך שמואל להוסיף ולהשמיענו דק' פלפלין בק"כ מותר, שדוקא בעסקי סעודה, מותר, עוד כתבו שדבר מועט הוא עד חומש, וכתב הש"ך [שם כה] דהיינו חומש מלגיו כגון ק' פלפלין בק"כ. כתב כנסת הגדולה [יו"ד ק"ס הגהות הטור אות ט"ו] שמדברי הרמב"ם [הובא לעיל אות ג] שסתם, נראה דמותר גם מתנה מרובה, וחי' מהרא"ל [ק"ס אות כ"ג] ושלחן גבוה [שם אות מ"א] כתבו שמהרמב"ם שסתם, משמע דלאו דוקא עסקי סעודה מותר, אלא הוא הדין מעות.

[2033]רש"י. והרמ"ך בשטמ"ק בשם רבי נתן בה"ר אליהו [שסובר שגם רבית קצוצה מותר בת"ח] כתב, ואריך- "והאריך" לי זמן [ראה רמב"ם מלוה ולוה ו ג שסובר שאם לא קצץ בשעת הלואה, אלא שקוצץ אחר כך שיאריך לו הזמן, אבל רבית הוי, והראב"ד בהשגות שם חולק עליו, ורבית קצוצה הוי]. עוד פירש, ואריך - ואתן לך פלפל "ארוך", שחשוב יותר ממה שהלויתני [ולפי"ז הרבית היא גם בכמות וגן באיכות].

[2034]ראה לעיל בהרחבה בסוגית ת"ח מותרים ללוות זה מזה ברבית אות ג-ד, אם מותר גם בקוצץ, ואם רק דבר מאכל.

[2035]כך שמו, ואמורא הוא, והוזכר גם לעיל יא א ובמגילה כח א ונזיר כד ב, והסדר הדורות [תנאים ואמוראים אות א] נראה שגירסתו בכל המקומות הנ"ל- אבהו.

[2036]וכן כתבו הטור ק"ס, ורבינו ירוחם נתיב ח' ה"א, שהאב הוא המלוה, וכן משמע מלשון הגמרא "להלוות", וכן דייקו הדרישה [שם ה'] והלח"מ [מלוה ד ח] מלשון רש"י שכתב בד"ה להטעימן- "שידעו כמה מצטער ומיצר הנותנו". מוכח מזה שהבנים נותנים הרבית, וראה להלן הערה 28.

[2037]רש"י. וראה בהערה הקודמת, ובהערה להלן.

[2038]רש"י. והקשה הגידולי תרומה שער מ"ו ח"ג אות ב, שאם נפרש שדעת רש"י שהאב הוא המלוה [כמבואר לעיל, בהערה26]. והבנים נותנים הרבית, מהיכן יחמוד לבם שכר הרבית, שהרי הם לא קבלוהו אלא נתנוהו, ותירץ, שעל ידי שנתנו הרבית והרגישו כמה מצטער הנותנו, מתוך זה יבואו לקבלו, אלא שכתב להקשות על זה שאין זה נקרא הרגל, ולא נופל בו הלשון "למסרך", ולכן פירש שדעת רש"י שהאב הוא הלוה, ומדוייק לשון הגמרא "להלוות בניו ובני ביתו", ולא אמרו- "להלוות לבניו ולבני ביתו" [בלמ"ד], ומה שאמרו הגמרא "להלוות" [דמשמע שהאב מלוה להם], כונת הגמ' לומר: לעשות שבניו ובני ביתו יתנו הלואה ברבית, כדי שיטעמו טעם קבלת רבית, ומתוכו ידעו צער הנותנו, שמהנאת הקבלה ירגישו צער הנתינה. ועל דרך זו פירש את דעת הרמב"ם [ד ח] שכתב: "אסור לאדם להלוות בניו ובני ביתו ברבית, אע"פ שאינו מקפיד ומתנה הוא שנותן להן, הרי זה אסור שמא ירגילם בדבר זה" משמע שהאב הוא הלוה, והוא נותן הרבית [וכלשון הרמב"ם כתב גם בשו"ע ק"ס ח', וכעין זה פירשו גם בט"ז שם ד', והש"ך בנקודות הכסף], ובספר כנסת הגדולה קס הגהות הטור אות כט הוכיח כן מדברי התוספתא [ה ז] והירושלמי [ה ה] דאיתא שם: "לוה מאשתו ובניו ברבית, אלא שמחנכן ברבית" [וביאר מראה הפנים שם שהכונה כמסקנת הגמרא בבבלי כאן שלא יעשה כן משום דאתי למסרך], ומבואר בתוספתא ובירושלמי שהאב הוא הלוה, ובניו הם המלוים. והלח"מ פירש בדעת הרמב"ם ורש"י, שהאב הוא המלוה, ומה שכתב הרמב"ם

מתניתין:

אומר אדם לחבירו: נכש תלוש עשבים רעים מתוך הטובים [2039] **עמי** היום, **ואני אנכש עמך** למחר, או: **עדור** חפור [2040] **עמי** היום, **ואעדור עמך** למחר.

והחידוש במשנה: שאין אומרין שמא נכוש או עדור של יום זה קשה משל אתמול, ובשכר שהמתין הוא לחברו על שכר עבודתו [של אתמול], עושה חבירו עמו היום עבודה קשה יותר [2041].

ולא יאמר לו: נכש עמי היום **ואני אעדור עמך** למחר, [2042] או: **עדור עמי** היום **ואני אנכש עמך** למחר. וטעם האיסור: שפעמים העדור קשה מהנכוש, ופעמים הוא להיפך, ובשכר שממתין לו על שכר עבודתו עד אותו זמן, הוא מקבל על עצמו מלאכה שהיא קשה יותר ממה שעשה.

דף עה:

כל ימי גריד [לשון יובש, שהארץ יבשה בימות החמה שאין גשמים יורדין], **אחד** הם, כלומר: מותר לומר עדור עמי ביום זה, בימות החמה, ואעדור עמך ביום אחר בימות החמה, ואין חוששין שמא יום אחד יהא ארוך מחבירו או קשה מחבירו.

וכן **כל** תקופת **ימי רביעה** [ימות הגשמים, על שם שהגשם רובע את הקרקע [2043]], **אחת** היא, כלומר: מותר לומר עדור עמי ביום זה בימות הגשמים, ואעדור עמך ביום אחר בימות הגשמים.

אבל **לא יאמר לו: חרוש** [2044] **עמי** ביום זה **בגריד, ואני אחרוש עמך** ביום אחר **ברביעה**, כי ימי רביעה קשין למלאכה בשדות [2045].

"מתנה הוא שנותן להם", כונתו כשהוא מלוה להם את המעות, הוא נותן להם את המעות במתנה גמורה, ואח"כ מה שנותנין לו בניו הוא ג"כ מתנה גמורה.

[2039] נמוקי יוסף.

[2040] רש"י. ובפירוש המשנה לרמב"ם שבמאירי, פירש: נכוש הוא החפירה בשרשי האילנות, עדירה הוא החרישה שחורשין לזרוע.

[2041] מאירי, ורש"י עה ב ד"ה כל, וכתב שם רש"י שאין אנשים מדקדקין בדבר לחוש לזה. ופשוט שמותר רק שהתנו לעשות כאותו שיעור של קרקע.

[2042] מאירי. ורש"י כתב "נכש עמי היום ואעדור עמל לזמן פלוני", וכתב מהר"ם שיף שבדפוס ישן ליתא- לזמן פלוני, וראה עוד ברש"ש.

[2043] נמוקי יוסף, עפ"י הגמרא בתענית ו א "מאי לשון רביעה, שרובע את הקרקע" וכו'

[2044] נקטה המשנה כאן "חרישה", להשמיע לנו שאפילו טירחת בהמתו אסור, וכל שכן לעדור, שבחפירתו הוא מיגע את גופו- תפארת ישראל

[2045] רש"י, והריטב"א והמאירי פירשו שהחרישה בימות הגשמים קשה מימות החמה מפני שרגלי הבהמות שוקעות, עוד פירוש כתבו שטעם האיסור מפני שהפרה חורשת יותר תלמים בימות הגשמים מבימות החמה, ואותה התוספת הוי רבית, והרמב"ם בפיה"מ כתב, שהקרקע בימות החמה קלה לחפירה מחמת מיעוט הרטיבות ואורך היום. והוסיף המאירי שכמו כן אסור לומר: חרוש עמי ברביעה ואני אחרוש עמך בגריד, שפעמים הגריד קשה לרוב יבשותו. כתב בתשובות מיימוניות ספר משפטים סי' ט"ו בשם רבי אליעזר מטוך שאין בחוב של

רבן גמליאל אומר: יש רבית מוקדמת, ויש רבית מאוחרת ושניהם אסורים משום אבק רבית [2046].

כיצד: נתן עיניו ללוות הימנו, והוא משלח [2048] **לו דורון,** [2047] **ואומר: בשביל שתלוני, זו היא רבית מוקדמת.**

לוה הימנו וכבר החזיר לו את מעותיו, והוא משלח לו דורון ואומר: בשביל מעותיך שהיו בטילות אצלי, זו היא רבית מאוחרת [2049].

רבי שמעון אומר: יש רבית דברים שאסורה מדרבנן [2050] כגון: **לא יאמר לו** הלוה למלוה לבשרו: **דע כי** [2051] **בא איש פלוני ממקום** פלוני [ואסור רק כשלא היה עושה כן אם לא הלוהו [2052].

ואלו עוברין על איסורי רבית מהתורה: **המלוה, והלוה, והערב, והעדים. וחכמים**

שכירות איסור רבית, והקשה עליו גידולי תרומה שער מ"ו ח"ג סי' כ"ד ממשנתינו דמוכח שיש רבית בשכירות, והובאו דבריו במשנה למלך מלוה סוף פרק ז', ראה שם בארוכה.

[2046] רמב"ם מלוה ולוה ה יא, והקשה הגידולי תרומה שער מ"ו ח"ג אות יא מדברי הרמב"ם בפיה"מ שכתב: "שדברים האלה וכו' הם דברים שראוי להתרחק מהם בלבד" דמשמע שאינו אלא הרחקה, והתוס' יו"ט כתב שכונתו שאין בהם איסור תורה אבל הוא רבית דרבנן.

[2047] כן הוא בשו"ע ק"ס ו', וראה בשנויי נוסחאות בגליון המשנה שיש שכך היא גירסתם במשנה. וכתב בחי' רעק"א לשו"ע שם דדוקא אם נותן לו דרך מתנה, שאף אם לא ילוה לו, לא יהיה המלוה צריך להחזיר לו הדורון, אבל אם נותן לו בתנאי שילוה לו, ואם לא ילוה יהיה המלוה חייב להחזיר לו הדורון, הרי זו רבית קצוצה.

[2048] כתב המרדכי בשם רש"י, שמותר לומר לשליח לך ולוה לי מעות מפלוני, ברבית, ומותר אחר כך ללוה ליתן הרבית לשליח להביא למלוה, שלא אסרה תורה רק רבית הבאה מיד הלוה למלוה, והובא ברמ"א קס טז, והקשה הט"ז שם ממשנתינו שמפורש בה שאסורה הרבית על ידי שליח, וכתב הש"ך בנקודות הכסף לתרץ, שרש"י לא התיר באופן שהלוה עצמו קיבל מעות מן המלוה ושלח הרבית על ידי שליח, והתיר רק באופן שהלוה קיבל ההלואה על ידי שליח דכיון שאין שליח לדבר עבירה דומה כאילו קיבל ההלואה מיד השליח, ואת הרבית משלם למלוה.

[2049] כתב הטור ק"ס, דרבית מוקדמת ומאוחרת, אינה אסורה אלא במפרש שנותן בשביל מעותיו, וכתב הב"י שם דכן סובר הרא"ש סי' סז, עוד כתב הטור שמדברי הרמב"ם [ה יא] נראה דסובר שאסור אפילו בסתם, שאינו מפרש ששולח לו בשביל שהלוהו, וכתב התפארת ישראל שלפי"ז מה שכתוב במשנה "ואומר בשביל וכו'", הכוונה-שאומר בלבו. וכתב הרא"ש [שם, וכ"ה בשו"ע ק"ס ד'] שאם נותן לו יותר בשעת פרעון, אפילו נותן, בסתם, ואינו אומר שנותן יותר בשביל מעותיו, אסור, ומדברי רש"י [עג ב ד"ה אחולי] נראה שגם בסתם, מותר, וכתב הב"י [שם] בשם תלמידי הרשב"א שרק בדרך מקח וממכר, מותר לרש"י בסתם, אבל לא בדרך הלואה, וכן פסק הרמ"א [שם].

[2050] רמב"ם בפיה"מ. ובגמרא להלן דרש כן רבי שמעון בר יוחאי מהפסוק [דברים כג כ] "נשך כל דבר אשר ישך" אפילו דיבור אסור, וקרא אסמכתא בעלמא. ובתוס' קידושין ח ב ד"ה צדקה, מבואר דרבית דברים אסורה מהתורה [כשהלוה מברך את המלוה] והקשה שם הקובץ שעורים [אות עז] דאפילו נימא שהברכה שוה פרוטה למלוה, אכתי הוי תרבית בלא נשך, שאין הלוה חסר כלום, ויותר קשה דלא הוי רבית קצוצה, שלא קצץ המלוה בשעת הלואה על מנת שתברכני, והניח בצ"ע.

[2051] כתב התוס יו"ט, שלגירסתנו במשנה- "דע כי בא וכו'" [וכן גירסת הרי"ף], הם דברי הלוה למלוה, אבל הטור ק"ס כתב: ולא יאמר המלוה ללוה הודיעני אם איש פלוני וכו', נראה שגירסתו היתה "דע אם בא וכו'", ומפרש מילת "דע" כלומר שיחקור הלוה וידע להודיע לו אם בא, וגם הרמב"ם [ה יב] גירסתו אם, ומפרש שהם דברי המלוה, וכן הוא בראשונים בשטמ"ק, ובמאירי, ובנוסחת המשנה בירושלמי.

[2052] תפארת ישראל עפ"י שו"ע ק"ס ז'.

אומרים אף הסופר [הכותב את השטר] [2053]

עוברים: א. **משום לא תתן** [ויקרא כה לז], ב. **ומשום אל תיקח מאיתו** [שם] [2054], ג. **ומשום לא תהיה לו כנושה** [שמות כב כד], ד. **ומשום לא תשימון עליו נשך** [שם], ה. **ומשום ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלהיך אני ה'** [2055] [ויקרא יט יד].

ואין הכוונה שכולם עוברים בכל אלו הלאוין, אלא המלוה בלבד עובר בכולן, ואילו הלוה והערב והעדים, מבואר בגמרא על איזה לאו מהלאוין, עוברים.

גמרא:

תניא, רבי שמעון בר יוחאי אומר: מנין לנושה בחבירו מנה ואינו רגיל הלוה [2056] **להקדים לו** למלוה **שלום, שאסור להקדים לו שלום? תלמוד לומר: נשך כל דבר אשר ישך** [דברים כג כ]. **ואפילו דיבור אסור**, שכך משמע מהלשון "כל דבר" [2057].

שנינו המשנה: **ואלו עוברין**:

אמר אביי: מלוה עובר בכולן! בכל חמשת [2058] הלאוין המנויים במשנה: א. לא תתן, והוא נותן כספו בנשך בשעת הלואה, ב. אל תקח, והוא לוקח רבית בשעת פרעון, ג. לא תהיה לו כנושה, והוא לו כנושה כשתובעו ודוחקו [2059],

ד. ולא תשימון, והוא שם עליו נשך בשעת פסיקת הרבית,

[2053] במאירי נוסף: ורבי אליעזר אומר אף הסרסור, וכן הוא ברמב"ם ד ב שכתב: וכל מי שהיה סרסור בין שניהם, או שסייע אחד מהן, או הורהו, עובר משום ולפני עור.

[2054] אף שבפסוק הקדים אל תיקח, לפני לא תתן, הקדים התנא לא תתן, משום שבלא תתן עובר המלוה מיד בשעת הלואה, ועל אל תיקח עובר רק בשעת גביית הרבית- תפארת ישראל. סדר הלאוין במשנה אינו לפי הסדר שכתוב בתורה, והטעם לכך, - דשנה התנא לא תתן, ואל תקח, ולא תהיה לו כנושה, שבהם עובר רק המלוה, ולא תשימון כולל גם את הערב והעדים, ולפני עור כולל גם את הלוה- תפארת ישראל.

[2055] הביא התנא את סוף הפסוק כדי לסיים בדבר טוב-תפארת ישראל.

[2056] רמב"ם ה יב, ומאירי, והביא המאירי עוד פירוש שאם לא היה המלוה רגיל להקדים שלום ללוה, לא יקדים לו שלום, מכיון שסבור הלוה שמשום תביעת חובו הוא מקדים לו שלום, וסיים שנראה כפירוש הראשון. ומדברי הרמב"ם [שם] שכתב "כל זמן שמעותיו בידו" דייקו שו"ת מהריט"ץ ח"ב סי' רסז, וחסדי דוד סוף פרק ו', שלאחר שפרע הלוה, מותר לו להקדים שלום אף שלא היה רגיל להקדים לו. וראה ב"י ק"ס ד"ה ואפילו, שהניח בצ"ע אם האיסור כולל גם אופן שהמלוה מחזיר לו שלום, וראה במאירי כאן.

[2057] מתיבת "דבר" דורש לשון "דיבור", ומלשון "אשר ישך" משמע כמו נשיכה המורגשת, ולכן אסור בהקדמת שלום רק כשאינו רגיל להקדים לו, שניכר שעושה כן בשביל ההלואה- מלבי"ם דברים כג כא.

[2058] הרמב"ם ד ב מונה ששה לאוין, ומוסיף "ובמרבית לא תתן אכלך" עפ"י הברייתא ס ב, וכפי שביאר הרמב"ם שם א.

[2059] רש"י. ודייקו מזה התוס' יום טוב, ומהר"ם שיף שאינו עובר רק אם דוחקו, והקשו דמלשון המשנה משמע דלעולם עובר, ותירצו שכונת רש"י שרגילות הוא במלוה ברבית שתובעו ודוחקו, והתפארת ישראל ביאר, דסתמא דמילתא מלוה ברבית דוחק יותר, מאשר בשאר הלואות, דבשאר הלואות לא שכיח שיהיה הלוה כפוי טובה לעכב התשלומין יותר מהזמן הקצוב, משא"כ לוה ברבית, מסתמא הלוה עני ודחוק למעות, וגם חושב מה בכך שאעכב המעות בידי הרי המלוה נוטל רבית על זה, והמלוה גם הוא בהול ודוחק שיפרע הלוה, שהרי הלוה לעני, וחושש שיאבד הקרן והרבית, עוד ביאר שם התפארת ישראל [דלא כרש"י] שאפילו אם המלוה אינו דוחקו לפרוע, עובר משום לא תהיה לו כנושה, משום שהלוה דוחק עצמו למהר לשלם, משום הרבית שהתחייב לשלם, נמצא שעצם ההלואה ברבית נגישה היא, וכעין זה כתב המהר"ם שיף.

ה. ולפני עור לא תתן מכשול, והוא נותן מכשול לפני הלוה, להעבירו על לא תשיך שהוא אזהרה ללוה.

לוה עובר בשלושה לאוין: א. **משום לא תשיך לאחיך** [דברים כג כ], "תשיך" הוא לשון מפעיל לאחרים, כלומר: לא תגרום שאחיך ישוך. ב. משום **ולאחיך לא תשיך** [שם כא][2060] והמשנה לא הזכירה שני לאוין אלו, לפי שלא רצתה לשנות אלא אותם שכולם במלוה[2061] ג. משום **ולפני עור לא תתן מכשול**, והוא נותן מכשול לפני המלוה, להעבירו על כל הלאוין המנויין לעיל.

ערב והעדים, אין עוברין אלא משום: לא תשימון עליו נשך[2062].

תניא רבי שמעון אומר: מלוי ברבית, יותר ממה שמרויחים מנטילת הרבית, **מפסידים!** שנכסיהן מתמוטטין לעולם [כמבואר לעיל עא א]. **ולא עוד אלא** שחוטאים בזה **שמשימים משה רבינו חכם ותורתו אמת** [הלשון "חכם" ו"אמת" הוא בלשון סגי נהור], **ואומרין** המלוי ברבית: **אילו היה יודע משה רבינו שיהיה ריוח בדבר, לא היה כותבו** בתורה שאסור להלוות ברבית.

כי אתא כשבא רב דמי [מארץ ישראל] לבבל, **אמר: מנין לנושה בחבירו מנה ויודע שאין לו** ללוה לפרוע, **שאסור** למלוה **לעבור לפניו** לפני הלוה, **תלמוד לומר: לא תהיה לו כנושה**. כלומר: כשהמלוה יודע שאין ללוה לפרוע, והוא עובר לפניו, הוא נראה בעיני הלוה, "כנושה", והוא מתבייש שאין לו לפרוע[2063].

[2060] הרמב"ם ד ב כתב: והלוה עובר בשנים, לא תשיך לאחיך, ולפני עור לא תתן מכשול [והשמיט- ולאחיך לא תשיך], וכן היא גירסת הרי"ף והרא"ש בגמרא, וביאר בשו"ת הרדב"ז בלשונות הרמב"ם סי' אלף תרע"ו, שכיון שלא תשיך לאחיך, ולאחיך לא תשיך, שניהם ענין אחד אין למנותן בשני לאוין. וראה במשנה למלך שם ד"ה כתב, שהביא שהאחרונים דנו אם הלוה עובר מיד בשעת הלואה או רק כשנותן את הרבית למלוה.

[2061] ראב"ד בשטמ"ק.

[2062] והוא הדין הסופר - רמב"ם ד ב. וכתבו התוס' שלפעמים עוברים גם בלפני עור, כגון שלא היה מלוה בלא ערב ועדים.

[2063] רש"י. וכעין זה ביראים סי' קפ"ג שכתב: "ולא תראה לו [את] עצמך בשעה שאין לו, ונראה [בעיני הלוה] כאילו אתה תובעו", והוסיף מהר"ם שיף שנדרש מתיבת "לו" שנראית כמיותרת, והכונה אף שאין בדעת המלוה לנוגשו ולהיות לו כנושה, מכל מקום בעיני הלוה נראה כנושה, בעוברו לפניו, ומתבייש בזה. הרחבה בלאו של לא תהיה לו כנושה א. כתב הרמב"ם מלוה א ב: "כל הנוגש את העני והוא יודע שאין לו מה יחזיר לו, עובר בלא תעשה, שנאמר לא תהיה לו כנושה", ובהל' ג שם כתב "אסור לאדם להראות לבעל חובו בזמן שיודע שאין לו, אפילו לעבור לפניו, שלא יפחידו או יכלימו, אע"פ שאינו תובעו". ודייק הלחם משנה [שם ב] מדבריו שרק בנגישה ממש עובר בלא תעשה, אבל בעובר לפניו אינו עובר בלא תעשה, אלא איסורא בעלמא, וכן משמע לשון הגמרא- "מנין וכו' שאסור לעבור לפניו" ולא אמרה- מנין שעובר בלא תעשה. והאבן האזל [שם] הוכיח מדברי הרמב"ם בספר המצוות ל"ת רלד, שבעובר לפניו, עובר בלא תעשה גמור מהתורה, וכתב שבספר היד החזקה חזר בו ממה שכתב בספר המצוות. ב. מלשון הרמב"ם [וכן הוא בשו"ע חו"מ צ"ז ב'] שכתב- כל הנוגש וכו', משמע שעובר בלא תעשה רק בנוגש בו בחזקה, אבל בתביעה גרידא אינו עובר, וכן משמע במגיד משנה, [שם ד ב] שכתב "ונוגשין בחזקה", אבל האבן האזל כתב שעובר בל"ת בתביעה גרידא, והוכיח כן מתובע חוב שעברה עליו שמיטה שנאמר בתורה [דברים טו א] "לא יגוש את רעהו" ובכל זאת כתב הרמב"ם [שמיטה ויובל ט א] שעובר בתביעה גרידא, ואם כן הוא הדין כאן [וכן משמע מלשון הרמב"ם בספר המצוות שם, שכתב, "שהזהירנו שלא לבקש המלוה מן

וכן **רבי אמי ורבי אסי**, **דאמרי תרוייהו**: אם המלוה עובר לפני הלוה ויודע שאין לו, הרי זה **כאילו דנו** המלוה ללוה **בשני דינין**, **שנאמר** [תהילם סו יב] **הרכבת אנוש לראשנו** [2064] **באנו** א. **באש** ב. **במים**, כלומר: כשעובר המלוה לפני הלוה כשאין לו - אזל סומקא [סומק] ואתי חיורא [חיורון], וסומק הוא מתולדות "האש", וחיורון הוא מתולדות "המים" [2065].

אמר רב יהודה אמר רב: **כל מי שיש לו מעות**, **ומלוה אותן שלא בעדים**, **עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול** שמכשיל את הלוה שעולה על רוחו לכפור [2066].

וריש לקיש אמר: **גורם** המלוה **קללה לעצמו**, **שנאמר**: **תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק**, כלומר: כשהלוה בלא בלא עדים ובא לתבוע חובו, והלוה כופר הכל, מקללין הבריות את המלוה, ואומרין שהוא דובר על צדיק עתק [דבר שאינו נכון].

אמרו ליה רבנן בני הישיבה **לרב אשי**: **קא מקיים רבינא כל מה דאמור רבנן! שלח ליה** רב אשי לרבינא, כדי לנסותו ולראות אם נכונים הדברים שאמרו עליו בני הישיבה.

בהדי פניא לפנות ערב **במעלי שבתא** [סמוך לכניסת השבת], **לישדר** [שישלח] **לי מר**, בהלואה **עשרה זוזי**, **דאתרמי** [שנזדמן] **לי קטינא דארעא** [קרקע קטנה] **למזבן** [לקנות] ומשום כך אני זקוק להלואה, **שלח ליה** רבינא לרב אשי: **ניתי** [יביא] **מר** סהדי [עדים] **ונכתב כתבא** [שטר [2067]],

שלח ליה רב אשי לרבינא: **אפילו אנא נמי**?! וכי גם לי שאני ת"ח אסור להלוות בלא עדים משום ולפני עור, הרי איני חשוד שיעלה על לבי לכפור [2068]!

הלוה כשנדע שאינו יכול לפרעו"]. ג. מלשון הגמרא והרמב"ם שכתבו, "ויודע שאין לו" מצדד המנחת חינוך מ' סז לומר שאם המלוה מסופק אם אין לו, מותר לנוגשו [ולעבור לפניו], משום שהתורה לא אסרה בספק, כי אין אדם יודע מטמוניו של חבירו, ואם נאמר שאסור אם כן ברוב המקרים לא יוכל לתובעו.

[2064] כתב רש"י "לראשנו - לשון נושה, כדמתרגמינן כרשיא", כלומר: רש"י הוקשה לו היכן רמוז בפסוק בתהילים שמדובר במלוה, ועל זה תירץ דאונקלוס מתרגם [שמות כב כד] לא תהיה לו כנושה- לא תהיה ליה כרשיא [כראש], וזהו שרמז הפסוק באומרו הרכבת אנוש "לראשנו" הרי אנו באים באש ומים, וכעין זה כתב בספר יראים סי' קפג: "לא תהיה לו כנושה, פירושו אל "תשתרר" עליו בשביל הלואתך". אולם בפירוש יונתן על תרגום יונתן בן עוזיאל [שגם כן תרגם כתרגום אונקלוס "כרשיא"], פירש "רשיא" מלשון רש [עני], והכונה שלא יחשב הלוה בעיני המלוה כעני, אלא ידמה לו כעשיר כאילו אינו חייב לו כלום.

[2065] מהרש"א.

[2066] רש"י, ופירש הפרישה חו"מ ע א, שהחשש שיכפור הלוה במזיד [וכן סוברים הב"ח שם, ומהר"ם שיף], והלחם משנה מלוה ב ז פירש, שהחשש שיכפור בשוגג ששכח מההלואה, וראה להלן הערה 26, ובהרחבה בסוגית המלוה שלא בעדים עובר משום ולפ"ע.

[2067] כתב הב"י חו"מ ע א שלפנים משורת הדין רצה לכתוב שטר, דמצד הדין אין צריך שטר רק עדים, כמו שאמר רב יהודה לעיל.

[2068] ב"ח שם, ופירש שם שרב אשי סבר שדברי רב יהודה שאסור להלוות בלא עדים משום ולפ"ע, אמורים רק בלוה עם הארץ שחשוד לכפור במזיד, ולא בת"ח, ולדברי הלחם משנה [שהובא לעיל הערה 24] שהחשש שיכפור בשוגג, סבר רב אשי שבת"ח אין חשש שישכח ההלואה.

שלח ליה רבינא לרב אשי: **כל שכן מר, דטריד בגירסיה** [שטרוד בלימודו], וגדול החשש **דמשתלי** שישכח ההלואה, ונמצא שאני **גורם קללה לעצמי** [2069] כדברי ריש לקיש לעיל.

תנו רבנן: שלשה צועקין בבית דין של מטה [2070] **ואינן נענין**, שהרי הם גרמו לעצמן לבא לידי כך.

ואלו הן: א. **מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים**. ב. **והקונה אדון לעצמו**. ג. **ומי שאשתו מושלת עליו** שקיבל על עצמו לתת לה ממון [2071]

שואלת הגמרא: **קונה אדון לעצמו, מאי היא**? ומתרצת הגמרא בכמה אופנים:

איכא דאמרי: תולה נכסיו בנכרי. כלומר: שכדי שלא יראה עשיר, אומר שמעותיו אינן שלו אלא של פלוני הנכרי הן, ופעמים שהנכרי שומע דברים אלו, ומעמיד עדים על זה, ותובעו בדיניהם.

ואיכא דאמרי: הכותב נכסיו לבניו בחייו ולא שייר לעצמו מזונות ופרנסה.

ואיכא דאמרי: דביש ליה [רע מזלו] **בהא מתא** [בעיר זו] **ולא אזיל** ואינו הולך **למתא אחריתא** [לעיר אחרת], והרי שנינו [ראש השנה טז ב] דשנוי מקום הוא מכלל הדברים שמקרעין גזר דינו של אדם [2072].

הדרן עלך פרק איזו נשך

[2069] וביארו הב"ח ומהר"ם שיף, שרבינא מסכים לדברי רב אשי שהמלוה לת"ח בלא עדים, אינו עובר בלפ"ע, ומשום כך לא הזכיר רבינא לאו דלפ"ע, אלא שענה לו שאינו יכול להלוותו בלא עדים משום שרב אשי טרוד בלימודו וגדול החשש שישכח, ונמצא רבינא גורם קללה לעצמו, כדברי ריש לקיש לעיל. הרחבה בסוגיא המלוה שלא בעדים עובר משום לפ"ע א. השדי חמד ח"ב מערכת וי"ו סי' כו כתב, שמדברי הב"ח ומהר"ם שיף והפרישה [הובאו לעיל הערה 24, 26] נראה שסוברים שעל לאו של לפ"ע אינו עובר רק אם מכשילו באיסור במזיד, ומדברי הלחם משנה [שם] נראה שגם במכשילו באיסור בשוגג עובר המכשיל הלאו של לפ"ע, והפרי יצחק ח"א סי' מ"ח הקשה על הב"ח וסייעתו מדברי התוס' בעבודה זרה ו ב ד"ה מנין, שכתבו במפורש שגם במכשיל באיסור שוגג, עובר המכשיל בלפ"ע [התוס' כתבו שם, שגם אם שכח הנזיר את נזירותו, עובר המושיט לו כוס יין, על לפ"ע] וכתב לחלק שאם כבר נשכח ממנו האיסור והוא גורם לו עתה שיעבור, ודאי שעובר בלפ"ע, שעבירה בשוגג עבירה היא, ובזה דיברו התוס', אבל כאן שאנו באים לחשוש שמא ישכח ויבוא בעתיד לפני מכשול, אין הדבר מוטל על המלוה, ואינו עובר. ב. הקשה הלחם משנה [שם] מה מועיל שילוה לו בעדים, הרי קי"ל המלוה את חבירו בעדים, אין צריך לפרעו בעדים, וא"כ גם אם ילוה לו בעדים יכול הלוה לטעון פרעתי, ונאמן הוא, א"כ נמצא המלוה עובר בלפ"ע, ותירץ שלא חששו שמא יכפור הלוה במזיד, דאטו ברשיעי עסקינן ולכן אין חשש שיטען בשקר- פרעתי, אלא שהחשש הוא, שמא ישכח מההלואה ויכפור, וכשיש עדים שלוה על כרחו יפרע. ומהמאירי נראה שהוקשה לו הקושיא הנ"ל, ולכן כתב שכדי שלא יעבור על לפ"ע צריך להלוותו באופן שלא יוכל הלוה לומר פרעתי, וכגון שהלוה לו בעדים ואמר לו אל תפרעני אלא בעדים. ומדברי המאירי נראה כפירוש הב"ח וסיעתו בסוגיא זו, שהחשש שמא יכפור הלוה במזיד.

[2070] רש"י. ושטמ"ק בשם שיטה פירש, שאינן נענים בבית דין של מעלה, והוכיח כן מלהלן דביש ליה בהא מתא וכו'.

[2071] שטמ"ק בשם ר"ח.

[2072] שטמ"ק בשם רמ"ך ומהרש"א, ובספר פירוש ר"ח על ב"מ כתב, דהיינו קונה אדון לעצמו שהרי הוא כאילו קנאו שר העיר שאינו רשאי לזוז משם.

פרק שישי - השוכר את האומנין

בפרק זה מתבארות ההלכות של שכירות פועלים, בין אם הם שכירי יום, ובין אם הם קבלנים.

ומתבאר בו, בין השאר, כיצד חלה ההתקשרות בין המעסיק לעוסק, אימתי יכול אחד הצדדים לחזור בו, וכיצד יש לנהוג כאשר אחד מהם מפר את הסכם השכירות שביניהם, שלא כדין.

מתניתין:

המשנה הראשונה עוסקת בהונאת הפועל בשעת שכירותו, ובהפרת ההסכם בין המעסיק לעוסק.

א. **השוכר את האומנין**, פועלים שכירי יום, או בעלי מלאכה העובדים בקבלנות,[2073] לעשות את מלאכתו, **והטעו זה את זה**,[2074] [עיין בהערה] - **אין להם זה על זה אלא תרעומת**.

כלומר, אף על פי שזה אשר הוטעה יש לו סיבה מוצדקת להתרעם על חברו, בכל זאת, הוא אינו יכול לתובעו ממון, אלא רק יכול ורשאי להתרעם עליו.

ודין זה יבואר בגמרא.

ב. אם **שכר** אדם **את החמר**, המנהיג את החמור עם משא עליו, וכן אם שכר אדם **את הקדר** שהוא בעל קרון, כדי **להביא פריפרין**, עצים מחוטבים ונאים, כדי לעשות לו מהן אפריון, וכדי להביא **חלילין לכלה**, לשמח אותה בנגינתם ביום שמחתה.

או ששכר אותם כדי להביא את החלילים לקונן בהם **למת**.

וכן אם שכר **פועלים להעלות פשתנו מן המשרה**, אשר שורים בה את הפשתן, כשהוא עדיין בגבעוליו.

וכן אם שכר פועלים **לכל דבר שאבד**, אם הוא לא ייעשה מיד, ואינו יכול לדחות את מלאכתו לזמן אחר.

וחזרו בהן הפועלים, ואינם עושים את המלאכה, והשוכר אינו יכול למצוא עתה פועלים

[2073] תוספות.

[2074] בגמרא יתבאר ענין זה, בשני אופנים: א. כאשר בעל הבית שולח אחד מאנשיו לשכור לו עבורו פועלים, וקוצב עמו סכום מסוים אשר אותו הוא מוכן לשלם, ואילו השליח מסכם עמם סכום אחר, ולכן יש לפועלים תערומת על השליח, כיון שלא יקבלו את הסכום שהבטיח להם השליח אלא רק את הסכום שקבע בעל הבית לשליח. ב. כאשר בעל הבית או הפועלים חוזרים בהם ומבטלים את השכירות באופן שיכולים לעשות זאת, כפי שיבואר, ואז אין להם אלא תערומת על הביטול.

שיסכימו לעבוד במחיר רגיל, במקומם, כגון **במקום שאין שם אדם** [2075] לשוכרו למלאכה במחיר הרגיל בשוק.

הרי הוא **שוכר עליהן**, במקומם, פועלים אחרים, ואפילו במחיר רב. ועל הפועלים הראשונים מוטל לשלם את שכרם של האחרונים מחשבון המשכורת שלהם. [2076]

או מטען, מטעה בעל הבית את הפועלים הראשונים, ומבטיחם להעלות להם שכרם כדי שלא יחזרו בהם, אך אינו מחויב לקיים את הבטחתו, כיון שאין הם רשאים לחזור בהם ולהפסידו, שהרי נשכרו למלאכת דבר האבד.

אך אם אינה מלאכת דבר האבד, אינו רשאי להטעותם, ולכן, אם ישכור פועלים אחרים במקומם במחיר יקר, אין הם חייבים לשלם להם מחשבונם.

השוכר את האומנין לעשות מלאכתו בקבלנות, [2077] שלא נשכרו לו לשעות או לימים, אלא קבלו על עצמם לעשות לו מלאכה מסוימת תמורת מחיר נקוב מראש, בין אם יעבדו זמן רב ובין אם מעט, **וחזרו בהם** לאחר שהתחילו מלאכתם, [2078] **ידם על התחתונה** - דהיינו, אם עלה שכר הפועלים בשוק, ואינו יכול למצוא עתה פועלים שיסיימו מלאכתו תמורת שכר הדומה למה שקבע עם הראשונים, רשאי הוא לנכות משכרם של הראשונים את שיעור השכר שיצטרך להוסיף לשכר פועלים אחרונים.

ולדוגמא, אם קבע עם ראשונים שיהיה שכרם מאה זוזים, ועשו רק מחצית המלאכה, וחזרו בהם, ועתה אינו מוצא פועלים אחרים להשלים את מחצית המלאכה אלא

[2075] כתב המלא רועים אות שי"ן ס"ק ו' "מקום שאין שם אדם" - תלה הדבר במקום ולא בזמן שאין שם אדם, כי במקום שבדרך כלל יש פועלים, יכולים הפועלים לטעון שסבורים היו שימצא אחרים במקומם, ואין זה דבר האבד.

[2076] עוד כתבו הראשונים [רמב"ן ר"ן עו ב], וכן נפסק בשו"ע סימן של"ג, כי כשם שחייבים הפועלים להשלים לשוכר את נזקו אם חזרו בהם בדבר האבד, הוא הדין אם בעל הבית חזר בו ואינם מוצאים עבודה אחרת, חייב השוכר להשלים נזקם מדין דבר האבד. ונסתפקו האחרונים, במקרה שלא היו יכולים הפועלים למצוא עבודה אחרת בשעה שנשכרו לו, האם לדעת הרמב"ן דלעיל יש לחייבו, כמו שחייבים הפועלים אם חזרו בהם, אף שלא היה השוכר מוצא אחרים במקומם בשעה ששכרם. וכתב הפתחי תשובה, שסברת הרמב"ן שהיה יכול לטרוח ולהוסיף בשכרם, לא שייכת בפועלים, שאין פועל משכיר עצמו בפחות מהמחיר הקבוע בשוק.

[2077] ברש"י מבואר, שהסיפא מדברת בקבלן דוקא ולא בשכיר יום. והמהרש"א במהדו"ב כתב שכן מוכח בגמרא עז ב, שאף ללישנא קמא שם, שדין כל החוזר בו ידו על התחתונה נאמר אף בשכיר יום, מכל מקום, זה נלמד מהסיפא של המשנה. וללישנא בתרא שם, דין זה נאמר דוקא בקבלן ולא בשכיר יום, כמבואר שם, ששכיר יום ידו על העליונה משום "עבדי הם", ואם כן, ודאי מדובר כאן בקבלן דוקא, כמו שכתב רש"י.

[2078] ברש"י מבואר שדוקא בסיפא מדובר בכגון שכבר התחילו במלאכה ואחר כך חזרו בהם. אבל ברישא, לגבי דבר האבד, שוכר עליהן ומטען אפילו לא התחילו במלאכה. [וכן כתב הרא"ש ונמוק"י]. ובפשטות הביאור הוא, שאם חזרו בהם בדבר האבד, חיובם הוא משום שהפסידוהו. אבל בסיפא, כיון שאינו דבר האבד, לא הפסיד כלום. אלא שחיובו הוא היות ובהתחלת המלאכה חל קנין השכירות, ועל כן, כל החוזר בו לאחר שחלה השכירות, ידו על התחתונה. ובריטב"א עו ב הגדיר זאת באופן אחר קצת, שאם החלו במלאכה, הוי כעין דבר האבד - "דאין אדם רוצה שתהא מלאכתו מותחלת ומופסקת, אף על פי שיכול להמתין". מבואר בדבריו דמשום קנין השכירות לבד בלא הטעם דדבר האבד הוא אין ידם על התחתונה.

בשישים זוזים, ישלם לראשונים ארבעים זוזים בלבד. לפי שאינם רשאים להפסידו את מה שהוצרך להוסיף לשכר האחרונים.

אכן, אם הוזל שכר הפועלים בשוק, ויכול הוא למצוא פועלים אחרים בשלושים זוזים, אין הראשונים יכולים לתובעו שבעים זוזים בטענה שהפועלים האחרונים נכנסו תחתיהם, והרווח שלהם הוא. אלא ישלם להם רק חמישים זוזים, שהם דמי מחצית המלאכה שקבע עמהם.

דף עו.

אבל, **אם בעל הבית** הוא זה **שחוזר בו**, **ידו** של בעל הבית היא **על התחתונה**. וחייב לשלם להם את שכרם, יחסית למה שעשו.

אך אם הוזל שכר הפועלים, ויכול עתה לשכור פועלים להשלים את מחצית המלאכה השניה בשלושים זוזים, הוא חייב לשלם לראשונים שבעים זוזים, אף שלא עשו אלא מחצית המלאכה![2079]

במסכת בבא קמא מתבאר דין "היורד לשדה חברו שלא ברשות", שאם נטע אדם נטיעות בתוך שדה חברו שלא ברשות בעל השדה, הרי ידו של היורד היא על התחתונה. כלומר, יש לשום כמה השביחה הקרקע מחמת עבודתו, ואם השבח הוא יתר על הוצאותיו, נוטל היורד מבעל הבית רק את דמי הוצאותיו ואינו זכאי כלל בשבח. ואם דמי הוצאותיו של היורד היו יתר על השבח, נוטל מבעל הבית רק כדמי השבח, כי אין בעל הבית חייב לשלם לו עבור הוצאותיו יותר ממה שהשביחו.

וגם במשנתנו מתבאר אחד האופנים של דין זה:

כל אומן **המשנה** בעבודתו ממה שהורה לו בעל הבית כיצד לבצע את עבודתו, כגון בעל הבית שנתן צמר לאומן והורה לו לצובעו בצבע אדום, ואילו האומן שינה וצבעו בצבע שחור, **ידו** של האומן היא **על התחתונה**. ואינו משלם לו בעל הבית את שכרו על עבודתו, אלא רק את הסכום כדלהלן:

אם היה השבח פחות מדמי הוצאותיו, אינו משלם לו אלא את שיעור השבח.

[2079] ברש"י מבואר שאם הוזלה שכירות הפועלים, מקבלים הראשונים בשכרם יותר ממה שקצב עמם בתחילה. ודבריו צריכים ביאור - מדוע ישלם להם השוכר יותר מהמגיע להם לפי חשבון עבודתם? ומבאר הריטב"א, כיון שהוזלה מלאכת פועלים, הרי אם יתן להם כפי שפסק עמם מתחילה, נמצאו נפסדים. שהרי אם ישכירו עצמם עתה למחצית היום השני, יקבלו פחות ממה שהיו מקבלים בשכרם אם הוא לא היה חוזר בו. ובתוספות בד"ה השוכר נתקשו לדעת רש"י, כי מדברי הסוגיא לקמן, עז א, משמע שאם הוזלה העבודה, מעוניין בעל הבית לחזור בו. ולפי רש"י קשה, מה מרויח בעל הבית מכך שיחזור בו? והרי לדעתו משלם לראשונים את הרווח שהוזלה העבודה, ואין הוא זוכה בה? ותירצו, שאכן אינו מרויח, אלא מדובר שם בכגון שחוזר בו מחמת שנאה וכדומה. אכן יש בראשונים שחלקו מטעם זה על רש"י [עיין תוס' שאנץ ותוס' ר"פ].

ואם היה השבח יותר על היציאה, משלם לו רק את הוצואתיו על הצבע, אך אינו משלם לו את השכר הראוי לו כפי עבודתו.
וזאת, על אף ששכרו מתחילה וקבע לו בשכרו תשלום מלא. כי היות שלא שכרו למלאכה באופן הזה, נעשה דינו כדין פועל העושה שלא מדעת בעל הבית, שידו על התחתונה.
וכמו כן, **כל החוזר בו** מהשכירות של פועל, בין שחזר בו בעל הבית ובין שחזר בו הפועל - **ידו** של החוזר היא **על התחתונה**. ויבואר דין זה בגמרא.

גמרא:

ודנה הגמרא ומבארת את מה ששנינו בתחילת המשנה "השוכר את האומנין והטעו זה את זה".
ומדייקת הגמרא: "**חזרו זה בזה** הפועלים או בעל הבית משכירותם", **לא קתני** במשנה. **אלא** נקט התנא בלשון "**הטעו זה את זה**".
והיינו, **דאטעו פועלים אהדדי**, שהטעו הפועלים זה את זה.
ומבארת הגמרא: **היכי דמי**?
דאמר ליה בעל הבית לאחד מפועליו: **זיל**, **אוגר לי פועלים**, לך ושכור עבורי פועלים, וקצב לו סכום מסוים לשכרם.
ואזל איהו, הפועל השליח, **ואטעינהו**, והטעה אותם, בכך שהבטיח להם בשכרם סכום אחר ממה שאמר לו בעל הבית.
והוינן בה: **היכי דמי**? כיצד הוא הטעה אותם?
אי דאמר ליה בעל הבית לשלוחו הפועל "לך שכור לי פועלים **בארבעה** זוזים", **ואזל איהו** השליח **ואמר להו** לפועלים שיהיה שכרם **בתלתא**, בשלשה זוזים בלבד, אם כן, תמוה, מדוע יש להם תערומת עליו.
"**תרעומת**" - **מאי עבידתיה**!? איזו תרעומת יכולה להיות להם על השליח?
והרי הם **סבור** - שקלו בדעתם את הסכום המוזל שנקב להם בשכרם, **וקביל**,[2080] הסכימו לעשות מלאכתו אף תמורת שלושה זוזים.
ואי דאמר ליה בעל הבית לשליח, שכור לי פועלים **בתלתא**, **ואזל איהו ואמר להו** לפועלים **בארבעה**, אם כן, תלוי הדבר כיצד התנה עמם השליח, וכפי שיתבאר.

[2080] כתב הרא"ש: ואפילו שווה עבודתם ארבעה, אינו משלם להם אלא שלושה, כיון שנתרצו לכך.

היכי דמי? אי דאמר להו השליח "**שכרכם עלי**", מחוייב אני בעצמי לשלם לכם שכרכם, אם כן, **ניתיב להו מדידיה**, יתן להם השליח מממונו שלו את אותו דינר שהוסיף מדעתו, יתר על מה שנתרצה בעל הבית לשלם, וכפי שמבואר דין זה בברייתא.

דתניא, **השוכר את הפועל** כדי **לעשות** מלאכה **בשדה שלו**,[2081] **והראהו** השוכר לפועל שיעשה את המלאכה **בשל חברו**, והיינו, שציוהו לעשות מלאכתו בשדה חברו, אך הראהו כאילו היא שדה שלו, **נותן לו** השוכר לפועל את **שכרו משלם**, כשכר פועל בשוק, שהרי הוא זה ששכרו למלאכה.

וחוזר השוכר, **ונוטל מבעל הבית מה שההנהו**, את שיעור שכר המלאכה המגיע עבור עבודה שכזו.

ואם כן, אף בנידון דידן, כיון שסיכם עמם השליח שכר שהוא גבוה ממה שאמר לו בעל הבית, ישלם זאת השליח משלו, שהרי הוא זה ששכרם, ואין להם דין ודברים עם בעל הבית אלא עמו.

אכן, אם השביחה השדה כשיעור מה שהוציא, יחזור ויטול השליח את השכר המגיע לעבודה שכזאת, מבעל הבית, כמבואר לעיל.[2082]

ואם כן, קשה, מפני מה אין להם עליו אלא תרעומת, הרי חייב לשלם להם דינר זה משלו? ומבארת הגמרא: **לא צריכא**, אכן מדובר שלא אמר שכרכם עלי. אלא, **דאמר להו שכרכם על בעל הבית**. ומשום כך אינו חייב להוסיף להם השליח משלו, לפי שאין הוא אלא שלוחו של בעל הבית, והוא הסכים לשוכרם רק בשלושה זוזים.

ולכן, אין להם על השליח אלא תרעומת, על שהונה אותם ואמר להם במרמה שנתרצה בעל הבית לשלם להם ארבעה זוזים.[2083]

[2081] כתבו התוספות [קיח א ד"ה לעשות], "משמע דוקא לעשות בשלו, אז נותן לו שכר משלם. אבל סתמא, לא". והטעם בזה נראה, שאם שכרו לעשות בשלו נחשב הוא כשכירו. אבל שכרו לעשות בשל חבירו, אין הוא אלא כשלוחו של בעל הקרקע. ואף דבסוגיין לא שכרו על דעת שיעשה בשלו, אף על פי כן חייב. משום שאמר להן "שכרכם עלי". אכן בהגהות חוות יאיר על הרי"ף ריש פרקין כתב, דהוא הדין אפילו בסתמא, אפילו שידעו שהוא של חברו. ומדבריו מבואר, ד"שכרכם עלי" הוא לאו דוקא, אלא כל שלא אמר "שכרכם על בעל הבית", חייב השליח לשלם שכרם משלו.

[2082] כן למד הבית יוסף סימן של"ב בדעת רש"י. וטעם הדבר, כיון ששווה עבודתם ד' זוזים, חייב בעל הבית לשלם ארבעה כדין "מה שההנהו". אבל מדברי הרמב"ם הל' שכירות פ"ט ה"ג דקדק הבית יוסף שם שאינו נוטל מבעל הבית אלא שלושה, כיון שלא נתרצה מתחילה אלא בשלושה זוזים, ולא היה לו לשוכרם בארבעה. וכיון ששינה בשליחותו, איהו דאפסיד אנפשיה. ונדחק שם הבית יוסף בבאור "מה שההנהו". וכתב, "מאי דאמר ליה בעל הבית למיגר ביה, קרי ההנהו". אמנם הב"ח למד בדברי הרמב"ם, שנוטל מבעל הבית שלושה, דוקא כשאין ההנאה יותר משלושה. אבל אם שווה עבודתם ארבעה, יודה הרמב"ם שחוזר השליח ונוטל מבעל הבית ארבעה.

[2083] ובטור סימן שלב כתב דדוקא ארבעה, כמו ששילם להם, ואף ששווה מלאכתם יותר מארבעה אינו חוזר ונוטל מבעל הבית, כדי שלא יהא הולך ועושה סחורה בפרתו של חברו.

ומקשה הגמרא: **וליחזי פועלים היכי מתגרי**?! [2084] נראה מהו השכר שבו נשכרים פועלים למלאכה כזאת? שהרי אם השכר של פועל הוא שכר קבוע של ארבעה זוזים, אם כן, אף שלא סכמו עמו שישלם ארבעה, מכל מקום ישלם להם כדין העושה בשדה בעל הבית שלא מדעת בעל הבית שמשלם לו שכרו [אם אינו יתר על שבח שהשביח במלאכתו וכמבואר לעיל].

ואם דרך לשכור פועל בשלושה, אם כן אפילו תרעומת אין להם עליו שהרי לא הפסידם דבר. [2085]

ומתרצת הגמרא שאלה זאת בארבעה אופנים:

האופן הראשון:

לא צריכא, **דאיכא דמוגר** המשכיר עצמו **בארבעה ואיכא דמתגר בתלתא** ואין המחיר קבוע בשוק.

דאמרו ליה פועלים לשוכר: **אי לאו דאמרת לן בארבעה**, **טרחינן**, **ומתגרינן בארבעה** לאדם אחר. ואם כן הזקתנו בזה שאמרת נתרצה בעל הבית בארבעה, ויש לנו תערומת עליך. [2086]

אופן נוסף מבארת הגמרא:

אי בעית אימא, **הכא בשוכר** פועל שהוא בעצמו **בעל הבית עסקינן**. שאדם חשוב הוא הפועל הזה יותר משאר פועלים, כיון שיש לו שדות בעצמו, ואינו נשכר למלאכה בשדה אחרים אלא אם מקבל שכר גבוה. **דאמרו ליה** פועלים שכאלו לשוכר אותם לעבודה אצלו: **אי לאו דאמרת לן בארבעה**, **הוה זילא בן מילתא לאתגורי**. אין דרך אדם נכבד כמונו להשכיר את עצמו כשאר פועל אלא רק בשכר מרובה.

ואופן שלישי:

[2084] הקשה המהרש"א במהדו"ב, הרי שייך תרעומת באמר לו בעל הבית בתלתא ואזל השליח ואמר להם בארבעה, ואף שדמי פועל בשוק ארבעה זוזים, נעמיד שמדובר בכגון שלא התחילו במלאכה, ומשום כך חוזר בו, ואין להם עליו אלא תרעומת. שהרי אין חייב לשלם אלא אם כן התחילו במלאכה? ותירץ, דבכהאי גוונא אפילו תרעומת אין להם עליו.

[2085] רש"י מפרש, אי מתגרי בד' ישלם בעל הבית כפי מה שנהנה. הקשו האחרונים [מהר"ם שיף והגה' חוו"י על הרי"ף] כיון שאמר בעל הבית בג' איך ניתן לחייבו בד'? ותירצו, שרק לשליח אמר בג' אבל לפועלים לא אמר דבר ומשום כך דינו שמשלם מה שנהנה. ונראה לבאר יותר, שהרי שליחותו של השליח ששכרם בטלה כששינה מדברי בעל הבית ואם כן לא גרע דינם של הפועלים מכל דין יורד לשדה חברו ונטעו שלא ברשות שם לו מה שנהנה או מה שהוציא מכספו להשבחת הקרקע.

[2086] השטמ"ק הביא דברי הריטב"א "אפילו רובא בד' אין הולכין בממון אחר הרוב" ומספק יד פועל על התחתונה, ואינו מקבל אלא ג'. והרמ"ך חולק וסובר שאם רוב הפועלים נשכרים בארבעה מקבל ארבעה. והאחרונים בארו בדעת הרמ"ך שאף על פי שאין הולכים בממון אחר הרוב מכל מקום בכדי לקבוע את מנהג המדינה הולכים אחר הרוב.

ואי בעית אימא, **לעולם בפועלים** רגילים **עסקינן**, ולא בפועל שהוא בעל הבית, **דאמרי ליה**: **כיון דאמרת לן בארבעה**, **טרחינן ועבדינן לך עבידתא שפירתא** יותר מעולה ואיכותית ממנהג פועלים רגילים המשתכרים בפחות.

והוינן בה: **וליחזי עבידתייהו**, אם אכן טרחו בה יותר משאר פועלים. שהרי אם אכן השביחו קרקעו יותר מהמקובל, על בעל הבית להוסיף בשכרם, כדין משביח שדה חברו, שנוטל ממנו שכר על מה שההנהו.

ומתרצינן: מדובר שאין ניכר הדבר בשדה, כגון **בריפקא**, שחפרו חריץ סביב השדה.

ומקשה הגמרא: **ריפקא נמי**, **מידע ידיע** אם חפרו חריץ מעולה יותר משאר פועלים!

ומתרצינן: מדובר כאן בכגון **דמלי**, התמלא החריץ **מיא**, **ולא ידע**. ומשום כך אין להם עליו אלא תרעומת.

ד. **ואי בעית אימא**, **לעולם** אכן מדובר **דאמר ליה בעל הבית בארבעה**, **ואזל איהו** השוכר **ואמר להו** לפועלים **בתלתא**.

ומה **דקאמרת** "**סבור וקביל**", ואין להם על השוכר אפילו תרעומת שהרי נתרצו לעשות מלאכתם בשלושה, עדיין יש להם להתרעם עליו, משום **דאמרי ליה** לשוכר: וכי **לית לך**, אינך סבור שיש לנהוג לפי דברי הכתוב במשלי [ג כז]: "**אל תמנע טוב מבעליו**"? ואם כן, לא היה לך לפחות לנו מהשכר שאמר בעל הבית. [2087]

ודנה הגמרא, אם השיבו הפועלים לדברי השליח בשעה ששכרם, שמקבלים אנו כפי שאמר בעל הבית. מה היא כוונתם?

פשיטא, **אי אמר ליה בעל הבית** לשליח **בתלתא**, **ואזל איהו אמר להו בארבעה**, **ואמרי ליה** פועלים לשליח, רצוננו **כמו שאמר בעל הבית**, ודאי **דעתייהו אעילויה**. [2088] וכוונתם לומר, נאמן אתה עלינו שרצון בעל הבית להוסיף על שכרינו יותר משאר פועלים. [2089]

אלא, **אי אמר להו בעל הבית בארבעה**, **ואזל איהו אמר להו בתלתא**, **ואמרי**, והם ענו לו שהם מוכנים להשכיר את עצמם "**כמו שאמר בעל הבית**", יש להסתפק, **מאי**?

[2087] מקשה הריטב"א, כיון שעשה לטובת בעל הבית, למה טובת הפועלים עדיפא? ומתרץ הריטב"א, כיון שבעל הבית נתרצה לארבעה וגלי אדעתיה דניחא ליה, לא היה לו להפחית משכרם לטובת השוכר. והמאירי מתרץ, דעבודתם שווה ד' ואם כן לא היה לו להפחית משוויה. עוד דנו האחרונים דיתכן שלפועלים הנצרכים יותר לממון שייך יותר חיוב אל תמנע טוב מבעליו.

[2088] אבל התוספות פירשו, שלא נתרצו להפחית מהסכום הנקוב על ידי השליח, ומה שאמרו מהימנת לן דהכי אמר בעל הבית הכוונה אם יוסיף השוכר יותר מארבעה אין אנו מתרצים לעשות מלאכה בד' אלא כדברי בעל הבית. ואם כן שני דברים נפרדים הם א. דעתם תמיד להוסיף בשכרם. ב. ומשום כך מה שאמרו כדברי בעל הבית כוונתם רק אם יוסיף בעל הבית אין דעתנו להשתכר בד'.

[2089] אבל התוספות פירשו שמדובר באמר להם שכרכם עלי, והנידון לפי זה האם חייב השליח להוסיף להם את הדינר הרביעי משלו או כיון שאמרו כמו שאמר בעל הבית פטור.

האם **אדיבורא דידיה**, על דבריו של השליח, **קא סמכי**, והיינו, שלא נתכוונו להתנות עמו שלא יפחות מדברי בעל הבית, אלא כוונתם לומר שמקובל עליהם כי אכן זה המחיר שאמר בעל הבית, ועל דעת כן הם נשכרים, **דאמרי ליה** הפועלים לשליח: **מהימנת לן דהכי אמר בעל הבית**.

אולם, אף אם לא אמר בעל הבית כן, נתרצו לעשות מלאכתן אפילו בשלושה.

או דלמא, **אדיבורא דבעל הבית סמכי**, ואינם מאמינים לדבריו, ולא נתרצו אלא למה שאמר בעל הבית, ומחויב לשלם להם ארבעה זוזים.

ומביאה הגמרא עתה ראיה לדבר, משליח גירושין. שנאמר בתורה בפרשת גירושין "וכתב לה ספר כריתות, ונתן בידה". ודרשו חכמים במסכת גיטין, שאין האשה מתגרשת אלא בנתינת הגט מידו לידה באופן ישיר.

אכן, אם מינה הבעל שליח לנתינת הגט, יד השליח היא כידו, ומתגרשת האשה בנתינת הגט מיד השליח לידה.

כמו כן, אם מינתה האשה שליח מטעמה לקבלת הגט, עומד השליח במקומה, ומתגרשת בשעה שנותן הבעל או שלוחו את הגט ליד שלוחה, ושליח זה קרוי "שליח קבלה ".

תא שמע, אשה האומרת לשלוחה: **הבא לי גיטי**, כלומר אמור לבעלי שישלח לי גיטי בידך, ותיעשה אתה לשלוחו של הבעל, לגרשני בנתינת הגט לידי.

ובא השליח לבעל, ואמר לו: **אשתך** מינתה אותי כשליח קבלה, וכך **אמרה** "**התקבל לי גיטי**".

והוא, הבעל, **אומר** לשליח: **הילך** הגט **כמו שאמרה** האשה!

אמר רב נחמן, **אמר רבה בר אבוה אמר רב**: **אפילו הגיע גט לידה**, באמצעות השליח, היא **אינה מגורשת**.

שהרי הבעל לא מינהו לשליח הולכה, והאשה אף היא לא מינתה אותו כשלוחה לקבלה, ומשום כך אינה מתגרשת בגט זה, שהרי לא נמסר לה ישירות מהבעל.

ומכל מקום, **שמעת מינה**, מדברי רב, ש**אדיבורא דידיה סמיך**, שמאמין הבעל לדבריו של שליח האשה, ובאומרו שהוא נותן את הגט כמו שאמרה האשה, הוא סומך את דבריו על דברי השליח, ולא התכוון לומר שהוא עושה זאת כפי שהוא עצמו רוצה, ולכן הוא לא עשה אותו לשליח הולכה.

[וכיון שהאשה לא עשתה אותו שליח קבלה, היא אינה יכולה להתגרש על ידו].

[2090] התוספות ביארו את ראית הגמרא: שכמו שלגבי פועלים דעתייהו אעילויהו, כך דעת הבעל לעילויא. וטובתו של הבעל למנותו לשליח הולכה. ואין לומר דעדיף לבעל אם יתמנה כשליח קבלה ותתגרש מיד, שהרי אין בכוחו

דאי סלקא דעתך דאדיבורא דידה קא סמיך, אם כן, מכי מטי גיטא לידה, מיהא תגרש, [2090] שהרי לא האמין הבעל לדבריו, ולא שלח בידו את הגט אלא כרצון האשה, ואם כן שליח הולכה הוא, ומגורשת לכשיגיע גט לידה. שהרי רצון האשה שיעשהו הבעל לשלוחו.

ואם כן, הוא הדין במקרה של הפועלים, הם אינם מאמינים לדברי השליח, ומשום כך התנו שתהא שכירותם לפי מה שאמר בעל הבית.

אמר רב אשי:

דף עו:

הכי השתא!? מהו הדמיון!? והרי אין הנידון דומה לראיה.

בשלמא אי אתמר איפכא, שהאשה אומרת לשלוחה **התקבל לי גיטי**, ואמר השליח לבעל "**אשתך אמרה הבא לי גיטי**", **והוא**, הבעל, **אומר הילך** גט זה, **כמו שאמרה**.

ועל כך **אמר רב נחמן**, **אמר רבה בר אבוה אמר רב**: **משיגיע גט לידו**, **מגורשת**.

אלמא, אז היה מוכח, **דאדיבורא דידה קסמיך**, ולכן, נותן לו את הגט כמו לשליח קבלה. ומשום כך היא מגורשת מיד.

אי נמי, אם היה אומר רב נחמן: **משיגיע לידה מגורשת**, והשליח אינו אלא שליח להולכה, **אלמא**, היה מוכח, **אדיבורא דידיה קסמיך**, ולא נתן לו את הגט אלא על דעת ששליח להולכה הוא, ולא לקבלה כרצון האשה. [2091]

אלא התם, כאשר אמרה האשה לשליח "הבא לי גיטי", ובא לבעל ואמר לו: אשתך אמרה התקבל לי גיטי, הרי היא אינה מגורשת. והטעם **משום דעקר שליח לשליחותיה לגמרי!** כלומר, אומדים אנו דעתו של השליח, **דאמר ליה**, שאמר השליח לבעל, איני רוצה לטרוח לתת את הגט ביד האשה. ועל כן, **שליח לקבלה הוינא**, ותתגרש מיד, ולא אצטרך לטרוח כדי לתת לה אותו. אבל לטרוח לבית האשה כשליח **להולכה**, **לא הוינא**! איני חפץ בכך. ומשום כך אינה מתגרשת, שהרי אינו שליח, לא לקבלה ולא להולכה.

ועתה שבה הגמרא ומבארת את מה ששנינו במשנה "הטעו זה את זה", באופן אחר: **איבעית אימא**, **האי תנא** במשנתנו, כוונתו לומר, אם חזרו בהם פועלים או בעל הבית,

---

של בעל למנותו כשליח קבלה והאשה אף היא לא מינתה אותו לכך, ואם כן אם לא ימנהו הבעל שלוחו להולכה כלל לא תתגרש. ומשום כך ודאי עדיף לו למנותו להולכה. וכתבו עוד "אבל אין לפרש דעילויא דבעל הוי מה שאינה מתגרשת מיד". וזהו טעם שדעתו למנותו להולכה, שאם כן בהמשך דברי הגמרא "אי אתמר איפכא משיגיע גט לידו גורשת דאדיבורא דידה קסמיך". לא יובן דהרי דעתו אעילויה - שלא תתגרש מהרה. אלא ודאי יעדיף הבעל אם תתגרש מהרה, רק כיון שלא מינתה אותו האשה לשלוחה הטוב ביותר אם יתמנה לכל הפחות כשליח הולכה.

[2091] ויש להקשות שמא ספק הוא לגמרא אם דעתו להולכה או קבלה, וכוונת הגמרא כשיגיע גט לידה מגורשת בודאי, בין אם כוונתו לקבלה ובין אם כוונתו להולכה? וכתבו האחרונים דמלשון הגמרא משמע אם לא יגיע גט לידה אינה מגורשת אפילו לא מספק אם כן מוכח דאדיבורא דידה סמיך.

אין להם זה על זה אלא תרעומת, ומה דנקט לשון "הטעו", הוא משום ש"**חזרו**" **נמי**, "**הטעו**" **קרי ליה** התנא.

והראיה שקורא התנא לחזרה בלשון הטעיה, מזה ששנינו לגבי חזרת פועלים בלשון "הטעו".

דתניא, **השוכר את האומנין**, **והטעו את בעל הבית**, שחזרו משכירותם, **או שבעל הבית הטעה אותן**, וחזר בו, **אין להם זה** [שאינו חוזר בו] **על זה** [שחוזר בו] **אלא תרעומת**. [2092]

במה דברים אמורים: **שלא הלכו** עדיין הפועלים למקום עבודתם בשדה, וחזר בו בעל הבית, שאז אינו חייב להם שכר, כיון שלא התחיל עדיין קנין השכירות.

אבל אם **הלכו חמרים**, על דעת השוכר להביא תבואה, **ולא מצאו** שם את **התבואה** שנשכרו לקצור או להביא.

או הלכו פועלים שנשכרו לחרוש שדה, אל השדה, **ומצאו** את **השדה** שנשכרו לחרוש, **כשהיא לחה**, ואי אפשר לחורשה,

נותן להם בעל הבית **שכרם משלם**. [2093]

אבל דוקא כפי הראוי להם, וכפי שיתבאר, שהרי **אינו דומה** פועל **הבא מן השדה** כשהוא **טעון** תבואה **לבא** מן השדה **ריקן**,

ואינו דומה **עושה מלאכה**, **ליושב בטל**.

על כן אומדים דעתם של חמרים, כמה יסכימו לפחות משכרם וליבטל ממלאכה, וסכום זה ישלם להם בעל הבית.

וחילוק זה בין הלכו פועלים או לא, נאמר לענין שכיר יום.

ועתה מבארת הברייתא דבר זה בקבלן.

במה דברים אמורים, מה ששנינו, אין להם זה על זה אלא תרעומת, **בשלא התחילו** הקבלנים **במלאכה**. [2094]

[2092] ומוסיף קצות החושן שדעת הטור בשם רמ"ה שאין חיוב בגרמי אלא בנזק ולא בשבת שלא כמתבאר בדעת תוספות.

[2093] יש לבאר מה היא סיבת החיוב אם הלכו. שיטת התוספות היא, ש"אורחא דמילתא נקט". ועיקר החילוק הוא בין אם ימצאו מלאכה אחרת לאם לא ימצאו. והרמב"ן הקשה, אם כן למה נקט לשון הלכו, היה צריך לומר הפסידו או לא הפסידו? ולכן, שיטת הרמב"ן היא, שמדובר בפועלים שלא נזוקו כלל, שבלאו הכי לא היו מוצאים מתחילה מלאכה אחרת, ועל כן לא שייך בזה לחייבו מצד דינא דגרמי. ומה שמשלם שכרם אם הלכו, הוא משום שההליכה נחשבת כתחילת המלאכה, ותחילת המלאכה היא קנין שכירות פועל. וכתב הדרכי דוד שהוא רק קנין דרבנן. אך מהתוספות שלא פירשו כך, נראה שסברו כי אין התחלת מלאכה נחשבת לקנין שכירות, וכל החיוב הוא רק מחמת הפסדם.

[2094] לעומת זאת הנמוקי יוסף כתב, שברישא מדובר כאשר השוכר חוזר בו ומשום כך חייב כבר בזמן הליכתם. אבל בסיפא מדובר כאשר הפועלים חזרו משכירותם ועל כן חייבים דוקא אם כבר התחילו במלאכה. וטעמו של דבר, דחלוק חיוב השוכר מחיובם של פועלים שהרי הפועלים אינם חייבים לשלם מכיסם את נזקו של בעל הבית, אלא אם כן נשכרו למלאכת דבר האבד. אלא שרשאי השוכר לנכות משכרם כפי הצריך לו לשכור פועלים

אבל התחילו במלאכה, וחזרו בהם הקבלנים, **שמין להן מה שעשו**, וסכום זה ישלם להם בעל הבית.
ולדעת התנא הזה, אין ידם של החוזרים על התחתונה.
כיצד?
קיבלו קמה לקצור, **ובתמורה** יקבלו **שני סלעים**, **וקצרו חציה והניחו חציה**,
או קיבלו בגד לארוג בשני סלעים, **וארגו חציו והניחו חציו**, ובא הפועל או בעל הבית וחזר בו,
שמין להן את מה שעשו, אם עשו מחצית המלאכה, יקבלו מחצית השכר, שהוא סלע, לפי מה שסיכמו ביניהם.
וזאת, אפילו מפסיד בכך בעל הבית, כגון אם **היה יפה** [שוה] שכר העבודה כדי להשלים עתה את מה שהשאירו במחצית מלאכתם, **ששה דינרים** [שהם סלע וחצי, כיון שהתייקר מחיר המלאכה].
בכל זאת **נותן להם סלע**, שהוא התשלום המתאים למחצית עבודתם.
או יגמרו מלאכתם [אם רצונם להמשיך ולסיים את המלאכה], **ויטלו** אז **שני סלעים** [על כל העבודה. על אף שלקבלן אחר שהיה בא במקומם להשלים את מחצית העבודה, היה בעל הבית משלם לו עבור השלמת העבודה סלע וחצי, ובסך הכל היה משלם על כל העבודה שנים וחצי סלעים].
ואם היה יפה חלק העבודה שצריך להשלים **סלע**, **נותן להם סלע**. ולקמן יתבאר מה החידוש בכך.
וזה אחרת מהמבואר במשנה, שכל החוזר בו ידו על התחתונה.
שהרי לדעת תנא קמא בברייתא, אף אם היה החלק שנשאר להשלים יפה שישה זוזים, וחזר בו הקבלן, בכל זאת מחויב בעל הבית לשלם לו סלע, ומפסיד בזאת בעל הבית חצי סלע, שאותו הוא צריך להוסיף לפועלים האחרים עבור השלמת העבודה!
רבי דוסא אומר: כל החוזר בו, ידו על התחתונה. ומשום כך **שמין להם** לקבלנים **מה שעתיד להעשות** - כמה זוזים יצטרך לשלם בעל הבית לפועלים כדי שיגמרו מלאכתו.
הילכך, אם **היה יפה** מה שעתיד להעשות **שישה דינרים**, מנכה בעל הבית משכר פועלים הראשונים שני דינרים, ואינו **נותן להם** אלא **שקל**, שהוא מחצית הסלע. שהרי

אחרים, ועל כן דוקא כשהתחילו במלאכה ונתחייב שכר פעולתם אפשר לדון כמה ינכה משכרם לצורך שכירת פועלים אחרים. אבל בעל הבית מחויב לשלם על שביטלם ממלאכה ואם כן כבר כשהלכו נתבטלו ממלאכתם ונתחייב לשלם.

אם ישלם להם בעל הבית סלע לפי חשבון מחצית המלאכה, נמצא שהוא מפסיד שני דינרים.

או יגמרו עתה הפועלים הראשונים עצמם **מלאכתן**, **ויטלו שני סלעים**.

ואם דמי השכירות של הפועלים אחרונים אינם אלא **סלע**, **נותן להם סלע**, שכר מחצית המלאכה.

ונמצא, שאף לרבי דוסא, אין מחייבין את הפועלים יותר מדמי השלמת שכר פועלים אחרונים.

במה דברים אמורים, כאשר שכרם בעל הבית לעשות מלאכה **בדבר שאינו אבוד** אם יבטלו ממלאכתם.

אבל בדבר האבוד, **שוכר עליהן** בעל הבית פועלים אחרים, ואפילו ביוקר רב, על חשבון הפועלים הראשונים, **או מטען**.

כיצד מטען?

אומר להם: אמנם מתחילה רק **סלע** אחד **קצצתי לכם** בשכר מחצית העבודה, אבל עתה, מעלה אני לכם את שכרכם כדי שתתרצו להשלים לי את העבודה, ולכן, **בואו וטלו שתים** סלעים עבור השלמת מחצית העבודה, שנשארה. [2095] אך למעשה, אינו משלם להם אלא סלע אחד עבורה.

ועד כמה זוזים **שוכר** פועלים **ועליהן** לשלם שכרם?

עד ארבעים וחמישים זוז.

במה דברים אמורים, ששנינו "שוכר עליהן ביוקר", **בזמן שאין שם פועלים** אחרים **לשכור**.

אבל יש שם פועלים אחרים לשכור בזול, **ואמר** אחד מהפועלים שחזרו בהם לבעל הבית: **צא ושכור מאלו** הפועלים הנשכרים בזול, **אין לו** לבעל הבית **עליהן אלא תרעומת**. [2096]

תני תנא [אמורא] **קמיה דרב** את דברי הברייתא: **הלכו חמרים ולא מצאו תבואה**, **נותן להם בעל הבית שכרם משלם**.

[2095] רש"י כתב, שכוונת הברייתא לומר, שוכר עליהן כשאינו מוצא לשכור. אך הרא"ש כתב, שכוונת הברייתא היא לבאר את האמור "מטען", כשאינו מוצא אחרים. אך אם מוצא אחרים לשכור, לא רק שאינו שוכר עליהן, אלא אף אם הטען והבטיחם שיוסיף לשכרם, מחויב לקיים הבטחתו. שהרי רשאים הם לחזור בהם בכהאי גוונא, ולא נשכרו לו אלא תמורת השכר שהבטיחם.

[2096] אכן לדעת התוספות צריך לומר שמתרעם משום הטורח לחפש אחר פועלים אחרים.

אמר לו רב לאמורא ששנה לפניו: **חביבי**, רבי חייא, דודי **אמר**: **אילו אנא הואי**, אילו אני הייתי בעל הבית, **לא הוה יהיבנא להן אלא כפועל בטל**. וכמו שנתבאר לעיל, שאינו דומה הבא טעון לבא ריקן.

ואילו את אמרת בברייתא ששנית לפני עתה, **שנותן להם שכרם משלם**, כשכר פועל שעשה מלאכתו!?

אך מיד תמהה הגמרא, על מה שאמר רב לאותו אמורא:

הכיצד הבין כך רב בדבריו של אותו אמורא ששנה לפניו את הברייתא?

והלא עלה קתני בברייתא במפורש, כטענתו של רב: **אינו דומה הבא טעון לבא ריקן, עושה מלאכה ליושב ובטל**. ואכן, אינו משלם לו אלא כפועל בטל!

ומתרצינן: **לא סיימוה קמיה**, אותו האמורא לא הספיק לסיים את דברי הברייתא, עד ששאלו רב עליה.

איכא דאמרי, כן **סיימוה קמיה** דרב, **והכי קאמר רב**: **חביבי אמר**: **אילו הואי אנא** השוכר, **לא הוה יהיבנא ליה כלל**, אף לא כפועל בטל, **ואילו את אמרת** משלם לו **כפועל בטל!**? [2097]

ומקשה הגמרא: **אלא קשיא** לדברי רב בשם רבי חייא, **הך** ברייתא, החולקת על דברי רבי חייא, והיא גם מסתברת מסברא, כי מפני מה לא ישלם לו כלל? והרי הפסידו, שהרי יכול היה להשכיר עצמו לאחרים!?

ומפרשינן: **לא קשיא**.

הא, מה שאמר רבי חייא, הוא במקום **דסיירא בעל הבית** עם הפועלים [2098] **לארעא מדאורתא**. שלקחם בעל הבית לסיור בשדה מבערב. ומכיון שראו הפועלים את הקרקע, היה עליהם לתת לבם לכך שהקרקע לחה, ואף אם בערב לא הבחינו בלחות הקרקע וסברו שהיתה יבשה, הרי על מנת כן נשתכרו. וכמו כן קבלו על עצמם כל נזק שיבא אחר כך, גם אם יירד במשך הלילה גשם, ולא יצטרכו להם.

[2097] כתב רש"י "דמזלייהו גרם, ואינהו נמי הוי להו לאסוקי אדעתייהו שמא ימצאו שדה לחה". ולכאורה שני טעמים נפרדים הם: א. מזלם גרם. ב. על דעת כן נשכרו. וצריך ביאור למה צריך את שני הטעמים? ויתכן לומר, שאם היה על שניהם לדעת שנזק זה עלול לבא, הטעם שהוא פסידא דפועלים הוא משום שעל דעת כן נשכרו. אבל במקרה שגם בעל הבית וגם הפועלין לא היה עליהם לדעת, הטעם שהוא פסידא דפועלים, הוא משום שמזלם גרם.

[2098] כן פירש רש"י. אבל הרמב"ם [הובא בביאור הגר"א] מפרש, שבעל הבית ביקר בעצמו בשדה, וראה שראויה היא למלאכה, ולכך פטור, משום שאנוס הוא. אבל אם לא סייר בעל הבית בשדה, גילה בדעתו שדעתו להתחייב אף אם לא תהיה השדה ראויה למלאכה.

הא, הברייתא, מדברת באופן **דלא סיירא** בעל הבית עם הפועלים **לארעא מדאורתא**, ולכן, היה עליו להתנות עמם שאם תמצאו שדה לחה, לא אשלם לכם כלל, ומכיון שלא התנה, ישלם שכרם כפועל בטל.

כי הא דאמר רבא: **האי מאן דאגר אגורי לרפקא**, מי ששכר פועלים כדי לחפור חריצים בשדהו, **ואתא מטרא**, **ומלייה מיא**, ומילא המטר את השדה במים, כך שאינם יכולים לעשות מלאכתם,

אי סיירא, אם סייר **בעל הבית** עם הפועלים **לארעא מאורתא**, מבערב,

דף עז.

פסידא של איבוד יום עבודתם, הפסד **דפועלים** הוא. ואין הם יכולים לתובעו, כיון שעל מנת כן נשתכרו לו.

אך אם **לא סיירא לארעא מאורתא**, **פסידא דבעל הבית** הוא, **ויהיב להו** שכר **כפועל בטל**, כמתבאר לעיל.

ואמר רבא: **האי מאן**, מי שהוא בעל שדה, **דאוגיר אגורי**, ששכר פועלים **לדוולא**, לשאוב מים כדי להשקות שדותיו, **ואתא מטרא**, וירד מטר, ושוב הוא אינו צריך למלאכתם, **פסידא דפועלים** הוא, שעל מנת כן נשכרו, היות וזה מצוי שיבוא גשם ולא יהיה צורך בהם.

מה שאין כן **אם אתא נהרא**, בא נהר והציף את חריצי התעלות של שדהו, ואינו זקוק עוד לשאוב מים להשקיה, כיון שדבר זה אינו מצוי כל כך, ולא נשכרו על דעת כן, והיה על בעל הבית להודיעם על כך, הרי אם לא הודיעם, הוא **פסידא דבעל הבית**, **ויהיב להו** שכר **כפועל בטל**. [2099] [2100]

ואמר רבא: **האי מאן דאוגיר אגורי לדוולא**, **ופסק נהרא**, הנהר שממנו שאבו את המים, נפסקו מימיו **בפלגא דיומא**, באמצע היום, ואינם יכולים להשלים מלאכתם,

[2099] כתבו התוספות שסוגיין מדברת דוקא בפועל אבל אריס ודאי מקבל את חלקו בין אם טרח הרבה ובין אם לאו והטעם, משום שאריס מקבל חלקו לפי התוצרת אבל פועל מקבל שכרו עבור מלאכתו ולכן דוקא אם עבד מקבל שכר. אכן הרמב"ם שם חילק באופן אחר, דאריס נחשב שותף בקרקע אבל שכיר מקבל שכר תמורת עבודתו, ונפק"מ לענין קבלן שהרי קבלן מקבל חלקו לפי התוצרת ולא עבור מלאכתו אבל אינו נחשב שותף בקרקע, [ובאמת נחלקו בזה הראשונים דעת הראב"ד הובאה ברמב"ן דדינו כאריס והרמב"ן עצמו [הובא במכל מקום] כתב שדינו כפועל.

[2100] הרמב"ם [הל' שכירות פ"ט ה"ו] כתב נותן להם כל שכרן ונראה שלא גרס "כפועל בטל". מקשה הלחם משנה למה משלם להם כל שכרם ולא כשכר פועל בטל? ותירצו שמדובר באופן שבא הנהר קרוב לשדהו ובמעט טרחה יוכל להשקותה, ולא כפירוש רש"י שאינה צריך השקיה כלל, ומשום כך משלם שכרו שהרי עשה מלאכתו אף שעשה בלא טורח [וכן פי' הרשב"א].

אי לא עביד דפסיק, אם אין דרך הנהר שיפסקו מימיו, **פסידא דפועלים** הוא, שהרי אף בעל הבית לא ידע, ולא יכול היה להודיעם על כך, ומזלם גרם.

אבל אם עביד דפסיק מימיו, **אי** הפועלים הם **בני מתא**, בני העיר, היודעים את מנהגו של הנהר להפסיק לעיתים, **פסידא דפועלים** הוא, משום שעל מנת כן נשכרו לו.

אבל אם הפועלים **לאו בני מתא**, **פסידא דבעל הבית**, **משום** שהיה לו להודיעם על כך.

ואמר רבא: **האי מאן דאגר אגורי לעבידתא**, מי ששכר פועלים ליום אחד לעבודה מסוימת, **ושלים עבידתא בפלגא דיומא**, וסיימו את העבודה הזאת באמצע היום, הרי:

אי אית ליה, אם יש לבעל הבית לתת להם לעבוד בהמשך היום **עבידתא דניחא מינה**, עבודה שהיא קלה ממנה, **יהיב להו**, זכותו של הבעל היא לחייבם להמשיך ולעבוד בה.

אי נמי, וכן אם יש לו לבעל הבית עבודה **דכוותה**, לא קשה ממנה ולא קלה, **מפקד להו**, זכותו לחייבם לעשותה.

אבל אם יש לו רק עבודה **קשה הימנה**, **לא מפקד להו**. אינו יכול לחייבם לעבוד, שהרי לעבודה קשה כזו הם לא נשכרו. **ונותן להם שכרן משלם**, כאילו עבדו כל היום כולו.

ומקשה הגמרא: **ואמאי** משלם להם תשלום מלא!? **וליתיב להו כפועל בטל!** וכמו שנתבאר.

ומתרצינן: **כי קאמר רבא** ש"נותן להם שכרם משלם", **באיכלושי**, סבלים [2101] **דמחווזא**, **דאי לא עבדי**, **חלשי**, הם נחלשים.

ומשום כך, אינו מנכה משכרם, שהרי הם מעדיפים לעבוד כל היום ולא לישב בטל. [2102]

אמר מר, שנינו לעיל בברייתא, שלקבלנים החוזרים בהם לאחר שהתחילו במלאכה, **שמין להם את מה שעשו**. **כיצד**? **היה יפה שישה דינרים**, **נותן להם סלע**. ואף שבעל הבית לא ימצא פועלים להשלים מלאכתו בפחות משישה דינרים, ונמצא שהוא נפסד בשני דינרים, מכל מקום נותן להם סלע.

והטעם, **קא סברי רבנן**, **יד פועל על העליונה**. ולעולם רשאי הוא לחזור בו. כמו שכתוב "כי עבדי הם", ולא עבדים לעבדים [קידושין כב ב]. [2103]

[2101] רש"י פירש בסבלים, ומשמע, אבל שאר פועלים משלם שכרם בפועל בטל [רש"ש]. וכתב עוד דהרמב"ם ביאר איכלושי - חופרים באדמה, ואף דלעיל נפסק דיהיב להו כפועל בטל, כתב הרש"ש שדעת הרמב"ם לעיל שריפקא פירושו להשקות שדות ולא חופרים באדמה. ובפועלים החופרים באדמה אכן משלם שכרם משלם.

[2102] כתב הרא"ש [סימן ג'] בשם רבינו יואל שהוא הדין אם שכר מלמד תינוקות וחלה התלמיד, אם שכיח שיחלה, פסידא דבעל הבית [אם אין המלמד מכיר בטבע התלמיד] ומשלם שכרו משלם, שכל לומדי תורה הבטלה גורם להם שכחה וכובד איברים. ואף שיכול ללמוד לבדו בלא התלמיד? כתב הפלפולא חריפתא שאינו דומה המלמד תלמיד ללומד בעצמו, שללמד אחרים צריך הרבה עמל ויגיעה ובהג' אשרי הקשה דילמד עם תלמיד אחר? וצריך לומר, שאין תלמיד אחר מזדמן לו ללימוד וכן הביא התפארת שמואל מהמרדכי.

[2103] כתבו התוספות יד פועל על העליונה, כלומר, אינה על התחתונה כדאמר רבי דוסא, שפוחת להם מה שצריך לשכור פועלין ביוקר. ובפשטות, כוונתם לומר, שאם ידו על העליונה אם כן יתן לו השוכר שישה זוזים ולא רק

עוד שנינו בברייתא: **או יגמרו מלאכתן, ויטלו שני סלעים**.
ומקשינן: אם יגמרו מלאכתן, **פשיטא** שיקבלו שני סלעים, שהרי עשו מלאכתן, ואם כן, ודאי יתן להם כפי שהתנו בתחילה?
ומתרצינן: **לא צריכא, דאייקר עבידתא, ואימרו פועלים**, חזרו בהם.[2104] **ואזל בעל הבית, ופייסינהו**, פייס אותם עד שנתרצו לשוב למלאכתם.
מהו דתימא, כיון שיד פועל על העליונה, **מצי אמרי ליה** פועלים עתה לבעל הבית, **כי מפייסינן, אדעתא דטפת לן אאגרה**, על דעת שתוסיף לנו על שכרנו, ותשלם לנו עבור חציה השני של העבודה כשיעור השכר של פועל בשעה שנתרצינו לשוב למלאכתך.
קא משמע לן, דאמר להו: שמא נתרצתם **אדעתא דטרחנא לכו באכילה ושתיה**.[2105] [2106]
עוד נתבאר בברייתא: **ואם סלע** יוציא בעל הבית בכדי להשלים מלאכתו, **נותן להם סלע**.
ומקשינן: **פשיטא**! הרי לא הפסידוהו כלום? ומתרצינן: **לא צריכא, דזל עבידתא מעיקרא**, בשעה ששכרם מתחילה, ופועלים אלו לא נתרצו להשכר לו בשכר הקבוע בשוק, ומשום כך **אגרינהו בטפי זוזא**, שכרם בזוז נוסף על השכר הרגיל.
ולסוף, אייקר מחיר הפועלים בשוק, **וקם בטפי זוזא**, התייקר שכר הפועלים הרגיל בזוז, ונהיה השכר הרגיל כמו השכר שסיכם עם הפועלים הללו מתחילה.
מהו דתימא, אמרו ליה הפועלים עתה: **טפי זוזא אמרת לן** בשעה ששכרתנו מתחילה. ואם כן, גם עתה עליך להוסיף לנו יותר משכר שאר פועלין,

---

סלע. והמהר"ם שיף מבאר יותר, שסברא פשוטה היא דאינו חייב ליתן להם שישה זוזים, שהרי עשו מחצית המלאכה, ואם כן שכרם על פי חשבון הוא סלע. רק כשבעל הבית חוזר בו, קנסוהו ליתן ו' זוזים שלא יפסידו פועלים. אבל כשחזרו הם, אף שרשאים לעשות כן, מכל מקום אין טעם לקונסו.

[2104] כתב תוספות הרא"ש אם נתיקרה מלאכה אינם רשאים לחזור בם משכירותם "אלא לא היו עושין מלאכתם בפנים יפות". וכן כתב לגבי אימר בעל הבית והנמוקי יוסף כתב שם "ומדובר קודם שהתחילו דליכא אלא תרעומת דלאחר שהתחילו אין בידו לשוב". אכן יעויין בפרישה ריש סימן של"ג שכתב דזהו דוקא אם חוזר במפורש מחמת התיקרות שכר פועלים. אבל אם חזר בו בסתמא רשאי. ובטעם הדבר כתב הב"ח, דמה שרשאי פועל לחזור בו הוא משום "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", ואם כן זהו דוקא אם חוזר בו מחמת שאינו חפץ לעבוד. אבל אם חוזר בו כדי להרויח יותר לא נתחדש דין "עבדי הם".

[2105] "פייסוהו" לדעת רש"י הכוונה הרבו בתחנונים. אבל רבינו פרץ מבאר פייסם להיטיב להם. וכן משמע מדברי הגמרא שכל הנידון אם נתכוון לממון או אכילה ושתיה מיהו ודאי נתכוון להיטיב עמם.

[2106] הרשב"א מבאר [הובא בשטמ"ק] דוקא חזרו בהם סתם ופייסם בעל הבית בסתם. אבל אם אמר להם בעל הבית בפירוש שיוסיף בשכרם חייב לקיים דבריו. עוד כתב דיש אומרים שאף אם פירשו הם אין אנו עושים עמך אלא בכך וכך ופייסם בעל הבית בסתם חייב לקיים דבריהם שהרי נתפייסו על דעת שיוסיף לשכרם. אבל הרמב"ן כתב כיון שקצצו בתחילה ביניהם ואם יחזור בו האחד יש לחברו תרעומת עליו, ודאי אם נתייפסו עשו כן על דעת קצבה ראשונה וכדבריו פסק הסמ"ע סו"ס רכ"א.

[2107] הסמ"ע [סו"ס של"ב] מבאר לא קים לכו - לא נתרצתי מתחילה להוסיף על שכרכם אלא משום שראיתי שאין אתם יודעים מהו שכר פועל בשוק ולדעתכם כל הפועלים נוטלים כך, וכיון שהיתי דחוק נתרציתי לכך. אבל עתה

קא משמע לן, **דאמר להו**: **כי אמרי לכו** אשלם לכם **טפי זוזא**, כיון **דלא הוה קים לכו**.
[2107] כלומר, לא היה ראוי לכם לעשות מלאכה תמורת שכר מועט, ועל כן נתרציתי לשלם יותר.
אבל **השתא**, **קים לכו**. כבר נתרצתם לסכום זה. ומה נשתנה בכך שאף שאר פועלים משתכרים כך.
עוד שנינו שם: **רבי דוסא אומר**, **שמין להן את מה שעתיד להעשות**. **היה יפה שישה זוזים**, **נותן להם שקל**. והטעם, **קא סבר יד פועל על התחתונה**. ומשום כך עליו לשאת בנזק בעל הבית, וכמו שנתבאר.
עוד שנינו שם: **או יגמרו מלאכתן**, **ויטלו שני סלעים**.
ומקשה הגמרא: **פשיטא**!? כדלעיל.
ומתרצינן: **לא צריכא**, **דזל עבידתא**, שכר פועלים. **ואימר בעל הבית**, חזר בו בעל הבית משכירותם, **ואזול פועלים**, **ופייסוהו**.
מהו דתימא, כיון שדעת רבי דוסא היא שיד פועל על התחתונה, [2108] **מצי אמר להו** בעל הבית: נתרציתי **אדעתא דבצריתו לי מאגרייכו**, שתפחתו משכר עבודתכם.
קא משמע לן, שעל אף שיד פועל על התחתונה, משלם בשכרם שני סלעים, כיון **דאמרי ליה**: נתרצית **אדעתא דעבדינן לך עבידתא שפירתא**. [2109]
עוד שנינו בברייתא: **סלע**, **נותן להם סלע**
ומקשינן: **פשיטא**!? הרי לא הפסידוהו?
ומתרצינן: **אמר רב הונא בריה דרב נתן**: **לא צריכא**, **דאוזילו אינהו** הפועלים **גביה** בעל הבית **זוזא מעיקרא**, בשעה ששכרם מתחילה, פחתו לו זוז משכרם.
ולסוף זל עבידתא, הוזל שכר פועל בשוק, ונקבע כשכר שהתנו עמו.

יודעים אתם בכמה נשכר פועל בשוק. והמהר"ם שיף דוחה את דבריו מדברי רש"י בד"ה ואגרינהו "ואלו לא רצו להשתכר כשאר פועלין והוסיף להן זוז" ומשמע, שידעו מהו שכר פועלים ובכל זאת דרשו יותר בשכרם.
[2108] רש"י כתב בטעמו של רבי דוסא דיד פועל על התחתונה ותפוס בעל הבית בממון, ולכך סברה הגמרא דמצי אמר להו אדעתא דבצריתו לי מאגרי, קא משמע לן וכו'. וצ"ע למה מוסיף רש"י "משום דתפיס בעל הבית" והרי סברת רבי דוסא דכל החוזר בו ידו על התחתונה? וביאר המהרש"א במהוד"ב דלולא שתפוס בעל הבית בממונו סבר רש"י דיד פועל על העליונה משום עבדי הם ולא עבדים לעבדים ורק בצירוף דין תפיסה סבר רבי דוסא דפועל החוזר בו ידו על התחתונה.
[2109] כתב החזו"א [ב"ק סימן כ"ג סקל"ב] דדוקא אם פייסוהו פועלים בסתמא, יכולים הם לטעון אדעתא דעבדינן עבידתא שפירתא. אבל אם נתרצו בפירוש להוזיל מדמי שכירותם, אינם יכולים לטעון שהטעוהו ובאמת לא נתכוונו לכך אלא לעבוד עבידתא שפירתא. והטעם, שהרי בעל הבית ודאי לא נשתעבד אלא על דעת שיוזילו שכרם, ואם כן דינם לכל היותר כיורד לשדה חברו שלא ברשות, דשמין לו מה שהשביח, וכיון דזל עבידתא, שיעור שבחם כשיעור הזול.

מהו דתימא, יטען עתה בעל הבית: **בציר זוזא אמריתו לי**, אם כן, אף עתה, **בציר זוזא יהיבנא לכו**.

קא משמע לן, **דאמרי ליה** הפועלים: **כי אמרנא לך** מתחילה **בציר זוזא**, משום **דלא הוה קים לך**, לא נתרצית לתת סלע. אבל **השתא**, **קים לך**. ואין זה תלוי בשיעור דמי שכר פועל בשוק.

אמר רב: **הלכה כרבי דוסא**, שכל החוזר בו ידו על התחתונה.

ומקשה הגמרא: **ומי אמר רב הכי**?

והאמר רב: **פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום**. [2110]

ואם כן, למה ידו על התחתונה, הרי כדין עשה? [2111]

וכי תימא לחלק, ולומר: **שאני ליה לרבי דוסא בין שכירות**, שכיר יום, **לקבלנות**, המקבל עליו מלאכה מסוימת, ושכיר יום רשאי לחזור בו [משום "עבדי הם", ולא עבדים לעבדים] גם לרבי דוסא. [2112] ורק קבלן אינו רשאי לחזור בו, ואם יחזור ידו על התחתונה [משום שאין זה דרך עבדות כל כך].

אי אפשר לחלק כך!

כי - **ומי שאני ליה** לרבי דוסא בין שכירות לקבלנות!?

והא תניא, **השוכר את הפועל**, **ולחצי היום שמע** הפועל **שמת לו מת**, קרוב שחייב להתאבל עליו, **או שאחזתו חמה**, חלה הפועל,

[2110] הקצות החושן [סימן של"ג סק"ו] מביא מדברי מהרי"ק שכתב "פועל החוזר בו ואין לו ממון להשיב לבעל הבית שכרו, רשאי לחזור בו והדמים כחוב עליו". ומקשה קצות החושן לפי דברי הרא"ש שחוזר בו מדין גרעון כסף הרי צריך לתת לו את המעות, ואם לא נתן, לא נתקיים דין גרעון כסף ואינו קונה את עצמו מבעל הבית? מתרץ הנתיבות שם שאין פועל צריך לקנות עצמו מבעל הבית. שהרי אין גופו קנוי לו, כדיליפינן מ"כי לי בני ישראל עבדים", וכמו שנתבאר.

[2111] כתב הריטב"א, אם נשכר הפועל בקנין, אינו יכול לחזור בו בלא קנין, שלכך עשו קנין כדי להאלים שכירותו שלא יוכל לחזור בו בלא קנין. אכן יעויין בש"ך ובט"ז [ריש סימן של"ג] שדקדקו מדברי הרא"ש [פ"ד סימן ט'] שאם משך השוכר כלי אומנות של פועל, אם קבלן הוא חל הקנין, ואינו חוזר בו אבל שכיר יום חוזר בו גם בכהאי גוונא. אם כן מבואר שנחלק על הריטב"א בזה. [ועיין בקצות החושן שם [סק"ה] דאינו קנין דברים בעלמא כיון שחל בגופו של פועל].

[2112] וכתב הדרכי משה סימן של"א "יש להזהר לסופר או מלמד להשכיר עצמו להיות בבית בעל הבית בקבע וסמוך על שולחנו ג' שנים, משום כי לי בני ישראל עבדים". ומה דדוקא ג' שנים דילפינן מקרא מקצה שלוש שני כשני שכיר [ישעיה ט"ז] ומשמע, שסתם שני שכיר ג' שנים.

[2113] ברש"י נתבאר שאינו נותן לו כל שכרו אלא כפי עבודתו. וכן כתב הרא"ש בסוגין והתוספות בקידושין י"ז. ד"ה חלה. ואף שעבד אם חלה נוטל כל שכרו? ביארו הראשונים דעבד נשכר להיותו עבד ואם כן אף כשחלה עדיין עבד הוא. אבל שכיר נשכר לעבודתו וכשחלה לא נתקיימה השכירות.

דף עז:

אם שכיר יום הוא, (תחילת העמוד) **נותן לו** בעל הבית **שכרו** כשיעור מה שעבד. [2113] ואין ידו על התחתונה [לפחות משכרו כשיעור מה שיצטרך על הבית להוסיף לפועל האחרון], משום שאנוס הוא, ולכן אין לקנסו.

וכן **אם קבלן הוא**, **נותן לו קבלנותו**. [2114]

והוינן בה: **מני**, כדברי מי הולכת הברייתא הזאת?

אילימא כדברי **רבנן** היא, זה לא יתכן.

כי **מאי איריא** "**שמע שמת לו מת או שאחזתו חמה**", **דאניס**, ומשום כך נותן לו בעל הבית שכרו.

והרי גם **כי לא אניס**, **נמי** יתן לו שכרו, כי **הא אמרו**, שהרי אמרו **רבנן**, **יד פועל על העליונה**, ורשאי לחזור בו.

אלא לאו, הברייתא הזאת, **לדברי רבי דוסא היא**.

ושמע מינה, **לא שאני ליה לרבי דוסא בין שכירות לקבלנות**. דהיינו, מכך שנקטה הברייתא את החיוב לשלם מצד שהם אנוסים בין בשכיר ובין בקבלן, הרי מוכח שאם אינם אנוסים, בין בשכיר ובין בקבלן, ידו של החוזר היא על התחתונה, ואפילו בשכיר. ואם כן, קשה לרב, שמצד אחד הוא פוסק כרבי דוסא, הסובר שבין קבלן ובין שכיר החוזרים בהם [שלא מחמת אונס] ידם על התחתונה, ומצד שני פוסק ששכיר יכול לחזור באמצע היום, וידו על העליונה!?

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: מה שמשמע מדברי הברייתא שכל החוזר בו בלא אונס ידו על התחתונה, ואפילו בשכיר, **בדבר האבוד היא**, **ודברי הכל**, בין לרבנן ובין לרבי דוסא, אפילו שכיר אינו יכול לחזור בו, שהרי נפסד בעל הבית בחזרתו של פועל.

תנן: **כל המשנה** מדברי בעל הבית השוכרו, **ידו על התחתונה**. **וכל החוזר בו**, בין בעל הבית ובין פועל, **ידו על התחתונה**.

והוינן בה: **בשלמא כל המשנה ידו על התחתונה**, הוצרכה המשנה לומר, בכדי לבאר **דסתם לן תנא כרבי יהודה** הסובר כן [בפרק הגוזל עצים ב"ק ק ב], ושלא כרבי מאיר, שסובר נותן לו דמי צמרו [בנותן צמר לצבע לצובעו אדום וצבעו שחור].

אלא, "**כל החוזר בו**, **ידו על התחתונה**", **לאתויי מאי**?

האם **לאו**, **לאתויי פועל** שכיר יום, שאף הוא, אם חוזר בו ידו על התחתונה, ולא רק קבלן, וכרבי דוסא!

[2114] הקשה החת"ס איך אפשר לומר בקבלן נאנס בחצי היום, הרי יכול לגמור מלאכתו למחרת? ומתרץ שמדובר במלאכה הנצרכת ליום זה דוקא כגון לצורך יו"ט וכדו'.

ואם כן, מבואר שאף אם אינו דבר האבד, אם חוזר בו, ידו על התחתונה.
ומפרשינן: **אלא**, **רבי דוסא**, **תרתי קאמר**, שגם פועל וגם קבלן החוזרים בהם, ידם על התחתונה.
ורב, **סבר כוותיה** דרבי דוסא **בחדא**, שקבלן החוזר בו ידו על התחתונה, **ופליג עליה בחדא**, בפועל החוזר, שלדעת רב יכול לחזור בו באמצע היום, וידו על העליונה.
ועל כן פסק שפועל חוזר בו בחצי היום.
אי בעית אימא, "**כל החוזר בו ידו על התחתונה**", לא נאמר בכדי לרבות שכיר יום לפי רבי דוסא. אלא **לכדתניא**:
"**כל החוזר בו**", **כיצד**?
הרי שמכר שדה לחברו באלף זוז, **ונתן לו** הלוקח **מעות מהן מאתים זוז**, כהתחלת פרעון דמי השדה,
בזמן שהמוכר חוזר בו, **יד לוקח על העליונה**:
אם רצה, **אומר לו תן לי מעותי**, אותן מאתים זוז שנתתי לך, **או תן לי חלק מן הקרקע**, **כנגד מעותי**.
יתירה מזו, **מהיכן מגביהו** קרקע כנגד מעותיו?
מן העידית [לקמן יתבאר].
ובזמן שלוקח חוזר בו, **יד מוכר על העליונה**:
רצה, **אומר לו** [המוכר]: **הילך מעותיך**.
רצה, **אומר לו**: **הילך קרקע כנגד מעותיך**.
ומהיכן מגביהו המוכר כנגד מעותיו? **מן הזיבורית**.
רבי שמעון בן גמליאל אומר: **בית דין מלמדין** את **אותן** לוקחים שאין בידם לשלם מיד את דמי הקרקע כולה, **שלא יחזרו**, היינו, מלמדים אותם לעשות דבר, שעל ידי זה לא יוכלו המוכר והקונה לחזור בהם מהמקח.
כיצד? **כותב לו** המוכר לקונה: **אני פלוני בן פלוני**, **מכרתי שדה פלונית לפלוני באלף זוז**, **ונתן לי מהם מאתים זוז**. ומקבל אני על עצמי כאילו נתן לי את הסכום של אלף זוז כולו, ולווה ממני לאחר מכן שמונה מאות. [2115] ומעתה, **הריני נושה בו ח' מאות זוז**.

[2115] כתב הריטב"א שגם אם לא נתן הלוקח למוכר מעות כלל, קונה על ידי שזוקפם עליו במלוה. ואף שקרקע לא נקנית במלוה? זהו דוקא במלוה ישנה שהיתה עליו, ורוצה עתה לקנות ממנו קרקע תמורת מחילת החוב דזה לא מהני, שהרי לא נתן מעות. אבל אם מתחייב לו עתה ממון, נחשב הדברי כאילו נתנם לו ממש. מוסיף הריטב"א ומבאר דהחסרון בקנית קרקע במלוה שאין זה קנין חשוב, שהרי מעות היו שלו כבר קודם והחוב היה על הגברא. אבל כאן נתרבה ממונו בזה שמתחייב לו אלף זוז.

וממילא, נקנתה הקרקע כולה ללוקח מיד, שהרי נחשב הדבר כאילו שילם לו את הסכום כולו, ומחזיר לו הלוקח את השאר, אפילו לאחר כמה שנים.

אמר מר: מהיכן מגביהו הלוקח מן קרקע המוכר, אם חזר בו המוכר מן המקח? **מן העידית**, המשובחת ביותר.

וסברה הגמרא: **קא סלקא דעתך, מעידית דנכסיו**. היינו לא החלק המשובח מהקרקע שבה נעשה המקח, אלא מהקרקע המשובחת ביותר מכל נכסיו של המוכר.

ומקשה הגמרא: למה מחויב ליתן לו מן העידית? **ולא יהא אלא בעל חוב**, שהרי ממון הוא חייב לו, **ותנן, בעל חוב דינו בבינונית!**?

ועוד, [2116] **הא ארעא דיהיב עליה זוזי**, הרי הוא עצמו חפץ לקנות קרקע זאת, שהרי שילם עבורה דמים, ולמה לא יתן לו המוכר ממנה עצמה כנגד מעותיו? [2117]

אמר רב נחמן בר יצחק: אכן אינו נותן מעידית של נכסיו, אלא **מעידית שבה**, מהחלק המובחר בקרקע שרצה לקנות. וכן מה שאמרנו בלוקח החוזר בו מהמקח שמקבל כנגד מעותיו זיבורית, הכוונה היא **מזיבורית שבה**.

אך **רב אחא בריה דרב איקא אמר: אפילו תימא נותן לו מעידית דנכסיו** [ולא רק החלק המשובח שבאותה שדה], אין להקשות לא יהא אלא בעל חוב ויטול מבינונית.

כי סתם מאן דזבין שקונה **ארעא באלפא זוזא**, אינו יכול לתת תמורתה ללא שימכור מנכסיו, ויקבל תמורתם מעות. ובכדי למוכרם מהר, **אוזולי מוזיל**, הוא מוזיל את מחירם, **ומזבין**, והוא מוכר את **נכסיה**, נכסיו בזול.

ועתה, כשחוזר בו המוכר, הפסידו. שהרי מכר נכסיו בזול ואינו יכול לרוכשם שוב.

והוה ליה כניזק, [2118] ובניזק **תנן, הניזקין שמין להן בעידית** [במיטב קרקעותין של המזיק].

[2116] נראה לבאר דכוונת הגמרא להקשות לשני הצדדים, היינו אם דורש כספו בחזרה אם כן לא יהא אלא בעל חוב, ואם חפץ בקיום המקח כנגד מעותיו, יתן לו חלק מאותה קרקע ולא מעידית שבנכסיו.

[2117] כתבו התוספות דקושיית הגמרא לא יהא אלא בעל חוב אינה אלא אם השוכר חוזר בו ונוטל מעידית. אבל אם הפועל חוזר בו ונוטל מזיבורית, אין להקשות "לא יהא אלא בעל חוב ויטול מבינונית", שהרי מעיקר הדין אף בעל חוב נוטל מזיבורית. אלא שתקנו חז"ל משום לא תנעול דלת בפני לווין שיטול מבינונית, ובנידון דידן לא תקנו. וכתבו עוד שגם אם יש לשוכר מעות, רשאי לתת לשוכר קרקע זיבורית כנגד מעותיו אף שבכל בעל חוב חייב לשלם לו מעות דוקא. והטעם שהרי לאוקימתא זו בגמרא לא נתבטל לגמרי המקח, שלכך נותן לו מקרקע זו דוקא. אלא שלפי זה יש להקשות למסקנת הגמרא "נותן לו מעידית דעלמא" ומבואר שלא חל המקח כלל ונותן לו מעידית מדין ניזק, אם כן מפני מה רשאי לכופו לקבל קרקע כאשר יש לשוכר מעות? וצריך לומר, שחכמים הפקיעו זכות זו ממנו. אכן בעל המאור מבאר שמדובר כשאין לבעל הבית מעות.

[2118] ובתוספות הקשו אם ניזק הוא למה אינו משלם לו נזקיו? ותירצו שודאי אינו ניזק ממש, אלא דימוהו לניזק לענין אופן התשלומין.

שנינו בברייתא: **רבי שמעון בן גמליאל אומר, מלמדין אותן שלא יחזרו. כיצד? כותב: אני פלוני בן פלוני וכו'** ומקבל אני על עצמי שיחשב הדבר כאילו התקבלתי.[2119] והוינן בה: **טעמא דכתב ליה הכי**, ומשום כך קני ואינו יכול לחזור בו.

הא לא כתב הכי, לא קני.

והא תניא, הנותן ערבון משכון **לחברו, ואמר לו: אם אני חוזר בי מהמקח, ערבוני מחול לך**, ורשאי אתה להותירו בידך, **והלה אומר** אף הוא: **אם אני חוזר בי** מהמקח, **אכפול לך ערבונך**, אשיב לך כפול מדמי הערבון, **נתקיימו התנאים, דברי רבי יוסי**. ועל החוזר בו לעמוד בהתחייבותו.

ומבארת הגמרא: **רבי יוסי לטעמיה, דאמר אסמכתא קני**, ומשום כך, אף שלא נתחייבו אלא שיתנו בעתיד, ועתה לא חל מקח, מכל מקום, חייבים הם לעמוד בהתחייבותם.

רבי יהודה אומר: דיו שיקנה כנגד ערבונו.

כלומר, הערבון משמש כקנין כסף, וקונה הלוקח קרקע כשיעור דמי הערבון.

אמר רבי שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים שקונה רק כנגד ערבונו, **בזמן שאמר לו** לוקח למוכר: **ערבוני יקון!** יקנה כקנין כסף, שאז הוא קונה כנגד מעותיו בלבד.

אבל אם **מכר לו שדה באלף זוז, ונתן לו הלוקח מהם חמש מאות זוז, קנה** הלוקח את כל הקרקע, אף יותר משווי הדמים שנתן לו. **ומחזיר לו את השאר**, חמש מאות הזוזים הנותרים, **אפילו לאחר כמה שנים.**

ואם כן, מוכח, שאף אם לא כותב לו המוכר שיהא נחשב הדבר כאילו קיבל כבר את כל דמי הקרקע, וכמו שנתבאר, קנה הלוקח את כל הקרקע, ולא רק כנגד מעותיו.

ומתרצינן: **לא קשיא.**

הא, מה ששנינו אינו קונה אלא כנגד מעותיו, מדובר באופן **דקא עייל ונפיק אזוזי**,[2120] שהמוכר נכנס ויוצא לבית הלוקח, ותובע ממנו את כספו, וניכר הדבר שמכר שדהו רק מחמת שהיה דחוק ונצרך למעות.

וכיון שאינו נותן לו את דמי השדה כולה, אומדים אנו דעתו, שעל דעת לקבל רק חלק מהדמים עתה, לא נתרצה למכור לו.

[2119] כתבו התוספות: הוא הדין אם משך לוקח, אם לא כתב לו הריני נושה בו ח' מאות זוז לא קנה אף שעשה קנין בכל החפץ. אכן הנמוקי יוסף הביא דעת הרשב"א שאם אמר לו המוכר לך משוך וקני, קנה ואינו בטל אפילו אם עייל ונפיק אזוזי. וביאר טעם הדבר שודאי לא עשו כן אלא בכדי לחזק קנינו שלא יחזור בו. ולפי זה כתב הנמוקי יוסף, שהרשב"א מדבר כאשר אמר לו במפורש לך משוך וקני. אבל אם משך בפניו ללא שאמר לו לך משוך וקני לא קנה אף אם שתק, שהרי לא גילה המוכר דעתו שחפץ הוא לחזק קנינו.

[2120] כתב הרא"ש אם חוזר בו המוכר, יד לוקח על העליונה ונוטל מהעידית, אפילו שבגרמת הלוקח נתבטל המקח - מחמת שלא נתן למוכר מעותיו. עוד כתב, שגם הלוקח רשאי לחזור בו אפילו אם המוכר חפץ בקיום המקח, שהרי אין מקח לחצאין וכיון שיכול המוכר לחזור בו כמו כן רשאי הלוקח לחזור בו.

אבל **הא** ששנינו בברייתא, שקנה את כולה ומחזיר לו את השאר אפילו לאחר כמה שנים, מדובר בה באופן **דלא קא עייל ונפיק אזוזי**, שאין המוכר נצרך כל כך למעות, וניכר הדבר שאף על דעת לקבל חלק מהמעות עתה, נתרצה למכור לו. [2121]

דאמר רבה: **האי מאן דזבין מידי לחבריה**, והמוכר **קא עייל ונפיק אזוזא** [כמו שנתבאר], **לא קני** אלא כנגד מעותיו. [2122]

לא קא עייל ונפיק אזוזא, **קני** את כולה.

ואמר רבא: **האי מאן דאוזפיה**, הלוה, **מאה זוזי לחבריה**, **ופרעיה זוזא זוזא**. כלומר, פרע לו את חובו טיפין טיפין - ביום הראשון זוז, וכן למחרת נתן לו זוז נוסף, וכן הלאה. **פרעון הוי**, [2123] ואין המלוה רשאי לתבוע שישלם לו בבת אחת.

אלא, **דאית ליה למלוה תרעומת גביה**, והיא:

דאמר ליה ללווה, **אפסדתינהו מינאי**! אילו קיבלתי מידך בבת אחת היו נשמרים יותר בידי, ולא הייתי מבזבזם.

ההוא גברא דזבין, מכר **ליה חמרא** חמור **לחבריה**, **ופש ליה חד זוזא**, טרם שילם לו את הזוז האחרון עבור החמור, **וקא עייל ונפיק אזוזא**, היה מחזר אחר אותו הזוז האחרון.

יתיב רב אשי, **וקא מעיין בה**, ונסתפק: **כהאי גוונא**, **מאי**?

האם **קני**, כיון שסוף סוף את רובו הגדול של החוב כבר פרע לו, **או לא קני**, שהרי ניכר הדבר שדחוק הוא מחמת חסרון אותו הזוז האחד.

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: **הכי אמר אבימי מהגרוניא משמיה דרבא**: **זוזא** אחד, **כזוזי** רבים דמי, **ולא קני**.

אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי: **והא אמרינן משמיה דרבא** שאף במקרה כזה, **קני**?

[2121] נסתפקו הראשונים, במקרה שבשעת המכירה נתרצה המוכר ללוקח שיתן מעותיו לאחר יום או יומיים, ועבר הזמן ולא נתן לו. האם בכהאי גוונא גם כן בטל המקח או לא? דעת רבינו חננאל כיון שכבר חל המקח בתחילה שוב אינו בטל [הובא בראי"ש]. והראב"ד חלק עליו וסבר שבטל המקח, שהרי סוף סוף עתה אומדים אנו בדעתו שעל דעת כן לא נתרצה למכור לו. וכתב הרא"ש, שהאמת עם שניהם והכל כפי ראות עיני הדיין. ומוסיף הנמוקי יוסף דאף רבינו חננאל סבר כהראב"ד ואמר את דינו במקרה שניכר הדבר שאין המוכר דחוק למעות.

[2122] מבאר הנמוקי יוסף, שמכל מקום כנגד מעותיו לא בטל המקח אפילו אם עייל ונפיק אזוזי, אלא אם כן קנה ממנו דבר שאינו יכול להחלק, כגון בהמה טמאה. וכן כתב הרמב"ן במלחמות, והוסיף עוד, שלכך אמר רבא את דינו בחמור דוקא, שאינו יכול להחלק. וכן יש לדקדק בדברי רש"י המבאר "חמרא": חמור ולא יין. אכן בדעת הרא"ש דקדק הפרישה [חו"מ סימן קצ סקי"א] שהמקח כולו בטל, שאין רצונו למכור שדהו למחצה לשליש ולרביע.

[2123] כתב הרא"ש, שאין המלוה יכול לומר אין רצוני לקבל מעותי אחת אחת. ופסק הרמ"א [חו"מ סימן ע"ד] דזהו דוקא אם טרם הגיע זמן הפרעון. אבל אם הגיע זמנו רשאי לתובעו לתתם לו בבת אחת.

דף עח.

אמר ליה: **תתרגם שמעתיך** שקונה, דוקא **במוכר שדהו** (תחילת העמוד) **מפני רעתה**, ומוכיחים הדברים שחפץ למוכרה אף אם לא יקבל מעותיו מיד, שהרי לא מכרה מחמת שהיה דחוק במעות.

ועתה הגמרא דנה, באלו מקרים מעשיו מוכיחים שאכן דחוק הוא, ובאלו מקרים הוא מסכים למוכרה אפילו שלא נתן לו מעותיו מיד.

פשיטא, אם **בעי לזבוני** שדה קטנה המוערכת **במאה** זוז, **ולא אשכח** קונה לשדהו, **וזבין** שדה גדולה המוערכת **במאתיים** זוז, ונתן לו מאה, ונשאר חייב לו עוד מאה, **וקא עייל ונפיק אזוזי**, ודאי **לא קני**. שהרי על כרחו מכר שדה זו, מחמת שלא מצא קונה לשדה הקטנה יותר, ויכול לומר שרוצה את מעותיו בכדי לקנות לכל הפחות שדה אחרת קטנה במקומה.

אלא, **אי בעי לזבוני** שדה המוערכת **במאה** זוז, **ולא אשכח** קונה לשדהו, **ואי טרח הוה משכח**, **ולא טרח**, **וזבין** שדה גדולה המוערכת **במאתים**, **וקא עייל** המוכר **ונפיק אזוזי**, **מאי**? האם הוא **כמוכר שדהו מפני רעתה**, **דמי**, משום שאומדים אנו את דעתו שאם היה חפץ להותיר שדה זו ברשותו היה טורח ומוצא קונה לשדהו הקטנה. ואם לא טרח, ודאי חפץ הוא למוכרה אף בלא שהיה זקוק למעות, **או לא**?

ומסקינן: **תיקו**.

שנינו במשנה: **שכר את החמר ואת הקדר וכו' שוכר עליהן או מטען**:

והוינן בה: **עד כמה מעות שוכרו עליהן**, ועליהם לשלם שכרם?

אמר רב נחמן: **עד כדי שכרן** שקצב עמהן בתחילה.

ומקשה הגמרא: **איתיביה רבא לרב נחמן** ממה ששנינו: שוכר עליהן **עד ארבעים וחמישים זוז**, והוא סכום גדול בהרבה משכרן?

אמר ליה: **כי תניא ההיא**, ששוכר עליהן עד ארבעים וחמישים זוז, **כגון שבאתה חבילה**, כלי אומנותן, **לידו**, [2124] ומהם הוא רשאי לגבות את שכר הפועלים האחרונים עד ארבעים וחמישים זוז.

[2124] הקשו האחרונים, ממה נפשך, אם מחויבים להשלים לבעל הבית את נזקו, יתנו אף כשלא באה חבילה לידו. ואם פטורים, לא יגבה גם מהחבילה? ומבארים האחרונים, כיון שספק הוא שמא היה יכול למצוא פועלים בזול אם היה טורח, אינו יכול לתבוע מהם להשלים חסרונו, לפי שהמוציא מחבירו עליו הראיה. אבל אם באה חבילה לידו, הוא המוחזק ורשאי לגבות ממנה מעותיו. וכן משמע בדברי רש"י, וז"ל "עד כדי שכרן - מה שהוא חייב להן". ומשמע, שאם כבר שילם להם, פטורים. אכן התוספות מבארים את דברי הגמרא באופן אחר, שדרך האומנין לתת פקדון לשוכר שאם יחזרו בהם יגבה מהפקדון. ומשום כך הקשו, פשיטא שנוטל מהחבילה? ותירצו שנסתפקה הגמרא שמא אין זה אלא אסמכתא בעלמא, ואסמכתא לא קניא. או שמא לא נתרצו הפועלים שיגבה מהחבילה אלא מעט, ולא עד ארבעים וחמישים זוז.

מתניתין:

החלק הראשון של משנתנו עוסק בשוכר בהמה אשר מפיר את תנאי השכירות שלו:
השוכר מחבירו **את החמור**, אם שכרו על מנת **להוליכו בהר**, כלומר בראש ההר, ושינה מתנאי השכירות, **והוליכו בבקעה**, [2125] שהוא מקום נמוך ומוקף הרים, או להיפך, ששכרו על מנת להוליכו **בבקעה והוליכו בהר**, **אפילו** אם **זו** [הדרך שבהר] אורכה **עשר מיליו**, **וזו** [הדרך שבבקעה] אורכה **עשר מיליו**, ואפילו אם הדרך שבראש ההר חלקה וישרה כמו אותה שבבקעה, [2126] **ומתה** החמור, **חייב** השוכר לשלם למשכיר את שווי הנזק שנגרם לחמור. [2127]
וממשיכה המשנה:
השוכר את החמור על מנת **להוליכה בהר**, ושינה מתנאי השכירות, **והוליכה בבקעה**, אזי, **אם** החמור **החליקה** וניזוקה, השוכר **פטור** מלשלם את הנזק, לפי שלא פשע בשמירתה. והטעם, שאם היה מוליכה בהר, הסבירות שהבהמה תחליק היתה רבה יותר, שהרי ההר חד ומשופע לצדיו.
ואם הבהמה **הוחמה**, ניזוקה מחמת החום וההבל, השוכר נחשב פושע בשמירת החמור, כי אפשר שאם היה מוליכה בהר היא לא הייתה מתחממת, שהרי אוויר ההר קר מאוויר הבקעה, [2128] ולכן הוא **חייב** לשלם את הנזק.
ואם שכר את החמור על מנת **להוליכה בבקעה**, ושינה מתנאי השכירות, **והוליכה בהר**, אזי להיפך, **אם החליקה חייב**. משום שפשע בשמירתה, לפי שהסיכוי להחליק בהר, שהוא חד ומשופע, רב יותר מאשר בבקעה.

[2125] אבל אם לא התנה המשכיר בפירוש שיוליכה דוקא בהר או בבקעה, רשאי השוכר להוליכה היכן שירצה [ריטב"א].

[2126] ואפילו אם זו שהלך בה קצרה יותר מהשניה גם כן חייב [תוספות וריטב"א].

[2127] הריטב"א מביא מחלוקת הראשונים, אם חייב רק בדמי הבהמה או גם בתשלום דמי השכירות. כאשר דעת הסוברים שמשלם רק את דמי הבהמה, משום שכאשר שינה מתנאו של המשכיר בטלה השכירות, ואינו אלא כגזלן וחייב בנזקיה. ודעת המחייבים בדמי השכירות שלא בטלה השכירות כששינה מתנאו של המשכיר, אלא כשמתה. ועל כן משלם את דמי השכירות עד הזמן שהוזקה. ולכאורה לדעת הפוטרים מדמי השכירות, אף אם לא הוזקה הבהמה יתכן שפטור מלשלם, כיון שמיד כששינה מתנאו של המשכיר בטלה השכירות ואינו אלא גזלן. אכן לפי המתבאר בב"ק צ"ז כיון שעומדת הבהמה לצורך השכרה חייב לשלם כשוכר [אם לא הוזקה].

[2128] הקשו התוספות אף שאנוס הוא שהרי בבקעה ודאי היתה מתחממת יותר, מכל מקום נחייבו למאן דאמר תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב? [כלומר שומר שפשע בשמירתו ולבסוף הוזקה מחמת אונס חייב כאילו מתה מחמת פשיעתו] מתרצים התוספות דתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. דוקא אם בא האונס מחמת הפשיעה. אבל באונס שיש להניח שהיה קורה אף בלא פשיעתו פטור. והריטב"א תירץ שכאן אינו נחשב פושע ממש שהרי דרך בהמה ללכת לעיתים בהר ולעיתים בבקעה, אלא נחשב כפשיעה כעין גניבה ואבידה. [ועיין תוספות ד"ה רבי יוסי בסופו].

ואם הוחמה, פטור. שהרי אם היה מוליכה בבקעה, האפשרות שהבהמה תתחמם היתה רבה יותר, ולכן אין הוא נחשב פושע בשמירתה.

אלא, **שאם** החמור התחממה **מחמת המעלה**, דהיינו מקושי העליה לראש ההר, **חייב** השוכר, לפי שהעלאת החמור להר, היא שגרמה להתחממות החמור. [2129]

החלק הבא של המשנה עוסק בחמור שניזוק בתוך זמן השכירות, אימתי חייב המשכיר להעמיד לשוכר חמור אחר:

השוכר את החמור לזמן מסויים, **והבריקה** - התעוורה, **או שנעשית אנגריא**, שנלקחה לעבודת המלך, והשוכר תובע מהמשכיר להעמיד לו חמור אחרת, במקומה, למשך הזמן שנותר עד תום תקופת השכירות,

אומר לו המשכיר לשוכר: **הרי שלך לפניך!** טול את החמור [שעדיין ראויה למלאכה] כפי שהיא, כי כשם שמזלי הרע גרם לי להפסיד, כך גם מזלך הרע הוא שגרם לך להפסיד, [2130] ואין אני חייב להעמיד לך חמור אחרת.

אבל אם החמור **מתה או נשברה** רגלה, ואינה ראויה עוד למלאכה כלל, שנמצא השוכר מפסיד את כל דמי השכירות, **חייב** המשכיר **להעמיד** [לו] **חמור**, דהיינו, למכור את עור החמור ואת נבלתו [להאכילה לכלבים], ולהוסיף כסף, ולקנות חמור עבור השוכר, או ישכור עבורו חמור, למשך הזמן שעד תום תקופת השכירות. [2131] [2132]

[2129] דנו התוספות, כיצד ניתן לדעת שלא הוחמה מחמת המעלה? וביארו, כגון שכאשר עלתה לא התחממה, ורק לאחר זמן תוך כדי הליכתה בראש ההר הוחמה. ודקדקו האחרונים בדבריהם, שאם אכן מסופק הוא שמא הוחמה מחמת המעלה, חייב. והטעם משום שחייב להישבע שבועת השומרים שלא פשע, ואינו יכול להשבע, שהרי אינו יודע, וכל שאינו יכול להשבע משלם [ב"מ ו]. אכן בתוספות הרא"ש מבואר שאין לחייבו אלא אם כן ברור הדבר שהוחמה מחמת המעלה.

[2130] שחמורי התעוורה, ולא תשלם לי שכרי על הזמן שהיה החמור בעבודת המלך. ומה דרשאי לומר לו הרי שלך לפניך, זהו רק לענין שאינו חייב להעמיד לו חמור אחר [נמוקי יוסף בשם ראב"ד ובשטמ"ק בשם הריטב"א]. ומה שבסיפא כשמתה חייב להעמיד לו בהמה אחרת במקומה, נתבאר ברש"י שברישא מדובר שיכול גם עתה להעשות מלאכתו על ידי הדחק. אבל בסיפא מדובר כשמתה הבהמה, ומשום כך שוכר לו אחר. וכן אם שכר בהמה לרכב עליה ועתה אינה ראויה לכך, אפילו שראויה למלאכות אחרות חייב להעמיד לו אחרת. [רמב"ם בפירוש המשניות]

[2131] בגמרא להלן [עט]. מבואר, דדוקא אם נתחייב המשכיר לשוכר חמור "סתם" [ולא חמור מסוים] ומת החמור, יעמיד לו חמור אחר. אך אם השכיר לו חמור "זה" [מסוים], רק החמור הזה משועבד לשכירות, ואין המשכיר חייב להוסיף מעות משלו על דמי הנבילה בכדי לשכור לו חמור אחר. לפיכך ביארו הראשונים, שמשנתנו באמר לו חמור סתם. ובדעת רש"י נתקשה הרא"ש בסימן י', דברש"י מבואר שמדובר באמר לו חמור זה, ואף על פי כן כתב רש"י שמוסיף המשכיר מעות על דמי הנבילה בכדי לשכור לו חמור אחר? והמהרש"א במהדו"ב מיישב את דברי רש"י, שאכן אינו חייב להוסיף מעות, אלא רש"י אומר עצה בכדי שלא יכלה את כספו שכדאי למשכיר לרכוש חמור אחר ולהעמידו לשוכר.

[2132] "או יחזיר לו שכרו" [רש"י]. מבואר ברש"י שאין המשכיר חייב דוקא להעמיד לשוכר בהמה אחרת, אלא רשאי להחזיר לו את דמי השכירות. וכן כתב הרמב"ן [דף עט]: אבל דעת רוב הראשונים, שמדובר באופן שעשו קנין ביניהם, ונתחייב המשכיר שאם תנזק יעמיד לו אחרת במקומה. והאריכו הראשונים לדון איזה קנין עשו ביניהם, דעת הראב"ד [הובא בריטב"א] שקנו בסודר. לעומת זאת הנמוקי יוסף מביא דעת יש מפרשים, שכבר

גמרא:

מקשה הגמרא: **מאי שנא רישא**, **דלא קא מפליג**, שאינה מחלקת בין המקרים, אם החליקה החמור או שהוחמה [בהר ובבקעה], **ומאי שנא סיפא**, סוף המשנה, **דקא מפליג** - שמחלקת בין אם החליקה לבין אם הוחמה.

כלומר, הרי מתחילת דברי המשנה נראה שאין חילוק בין אם החליקה לבין אם הוחמה, ומשמע שבשני המקרים השוכר חייב. ואילו בהמשך המשנה מבואר שיש חילוקים בדבר. ויש להבין מה ההבדל ביניהם.

ומביאה הגמרא ארבעה הסברים לדברי המשנה ברישא.

ההסבר הראשון: **אמרי דבי רבי ינאי**, **רישא** עוסקת בבהמה שלא החליקה ולא הוחמה, אלא שהמשכיר יכול לטעון ולומר, **שמתה** הבהמה **מחמת** ששהתה **באויר** שאינה מורגלת בו. ולכן, אם שכר את הבהמה על מנת להוליכה בבקעה, והוליכה בהר ומתה, חייב. **דאמרינן**: **אוירא דהר קטלה**! אנו אומרים שאויר ההר גרם למותה, ונמצא שפשע בשמירתה.

וכן אם שכר את הבהמה על מנת להוליכה בהר, והוליכה בבקעה ומתה, חייב. היות **ואמרינן**: **אוירא דבקעה קטלה**, [2133] אויר הבקעה הוא זה גרם למותה, ונמצא שפשע בשמירתה. לכן, השוכר חייב בשני המקרים שבראש משנתנו.

ומביאה הגמרא הסבר נוסף:

רבי יוסי בר חנינא אמר: המקרה שבו עוסקת הרישא של המשנה הוא ב**כגון שמתה** הבהמה **מחמת אובצנא**, העייפות והמאמץ מסחיבת המשא.

וגם לפי הסבר זה, הבהמה לא החליקה ולא הוחמה, אלא מתה משום שהתאמצה יותר מכפי כוחה, ולכן, אם שכרה על מנת להוליכה בבקעה, ושינה והוליכה בהר, יכול המשכיר לטעון כי בגלל השינוי היא מתה, מכיוון שהתאמצה לעלות לראש ההר, ולא נותר בה עוד די כוח לעבודת הסחיבה, וזה גרם למותה.

שילם לו את דמי השכירות, וסברו ששכירות מטלטלין נקנה בכסף. [אף שמטלטלין עצמם לא נקנים בכסף שמא יאמר לו המוכר נשרפו חיטך בעליה]. ודעת הרא"ש [סימן י'] שקונה זכות זו במשיכת החמור. ומבאר הפרישה [סימן ש"י] שהראב"ד סבר שבמשיכת החמור אינו קונה אלא את החמור הזה. אבל להתחייב להעמיד לו חמור אחר לא מהני משיכה.

[2133] לדעת רש"י רשאי השוכר לטעון אווירא דהר קטלא, אפילו אם לא ידוע שבאותו היום היה האוויר שונה בהר מבבקעה. אבל התוספות כתבו שאין המשכיר יכול לטעון כך, אלא אם ידוע שהיה האויר שונה בהר באותו יום. והריטב"א הוסיף עוד יותר, שדוקא אם ניכר בה שמתה מחמת האויר השונה. ובביאור דעת רש"י כתב הכוס ישועות, שדבי רבי ינאי סברו כאביי [לו ב], לגבי שומר שפשע בשמירתו ויצאה הבהמה לאגם, שלדעת אביי יכול לומר לו אוירא דאגם קטלה. וכתב הבית אהרון שבסוגין אף רבא יודה לזה, שהרי מצוי הדבר שאויר ההר שונה מהבקעה.

ואם שכרה על מנת להוליכה בהר, ושינה והוליכה בבקעה, יכול המשכיר לטעון כי בגלל השינוי מתה, מכיוון שאין די אויר בבקעה, לא היה לה כוח לעבודת הסחיבה [אפילו שלא הוחמה, כי אם הייתה בהר, היה האוויר שם נותן בה כוח]. והואיל ומחמת פשיעת השוכר [ששינה] מתה, יש לחייבו בשני המקרים שבראש משנתנו.

ההסבר השלישי:

רבה אמר: המקרה שבו עסקינן בתחילת המשנה, הוא **כגון שהכישה נחש**, ומתה. [גם לפי הסבר זה הבהמה לא החליקה ולא הוחמה].

לפי רבה, טענת המשכיר היא, אם השוכר לא היה משנה, ומוליכה רק במקום שעליו סוכם ביניהם, לא הייתה הבהמה מוכשת, ומשום ששינה והוליכה למקום אחר [שבו היה נחש], הוכשה ומתה. לפיכך יש לחייב את השוכר בשני המקרים שבראש משנתנו.[2134]

ההסבר האחרון:

רבי חייא בר אבא אמר בשם **רבי יוחנן**: **הא מני**? [הרישא של המשנה] בשיטת מי היא אמורה? בשיטת **רבי מאיר היא**, **דאמר**:

דף עח:

כל המעביר על דעת בעל הבית, (תחילת העמוד) **נקרא גזלן**.

דהיינו: כל הנוטל חפץ מחברו [כגון שוכר או אומן] כדי לעבוד בו, ומשנה בעבודתו מרצונו של בעל החפץ, נחשב כגוזל את החפץ.[2135]

ולפיכך עומדת הבהמה ברשותו, לחייבו בכל אונסיה, כדין גזלן.

ולכן, אם שינה השוכר מתנאי השכירות, והוליך את הבהמה במקום שאינו על דעת הבעלים, נחשב הוא לגזלן. ואם כן, אפילו אם מתה הבהמה כדרכה [באונס], חייב השוכר לשלם עבורה למשכיר.[2136]

והוינן בה: **הי רבי מאיר**? לאיזו הלכה ידועה שאמר רבי מאיר, התכוין רבי יוחנן לומר, שממנה אפשר ללמוד את הכלל: "כל המעביר על דעת בעה"ב נקרא גזלן"?

[2134] שיטת רבא טעונה ביאור, שהרי הכשת נחש אונס גמור היא, ואם כן למה חייב השוכר בניזקה? וביארו הראשונים [תוספות רבינו פרץ, ריטב"א] שהואיל ופשע בשמירתו והוליכה בהר, אף שמתה באונס חייב. לפי שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. אבל התוספות [בסוף ד"ה רבי יוסי] כתבו, שפעמים מצויים נחשים יותר בהר מבבקעה, ועל כן פשע במה שהוליכה שם.

[2135] המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן, אפילו אם שינה בדברים שאינם פשיעה ממש, ומשום כך במשנתנו אף אם נתן לו על מנת להוליכה בבקעה בזו והוליכה באחרת חייב. אלא שהמשנה נקטה הר ובקעה, כיון שמבקעה לבקעה בדרך כלל אין הבעלים מקפיד [שטמ"ק בשם ריטב"א].

[2136] והמשנה בהמשך, המחלקת בין הוחמה להחליקה, ופוטרת את השוכר אם מתה הבהמה באונס, היא כשיטת החולקים על רבי מאיר, וסוברים, שאף על פי שהעביר על דעתו של בעל הבית, אין הוא נחשב גזלן.

אילימא הכוונה היא ל**רבי מאיר דצבע**, לדין שאמר רבי מאיר לענין צבעי,
דתנן [בבא קמא ק ב]: **הנותן צמר לצבע** [צבעי, אומן לצביעה] **לצבוע לו** אותו **באדום**, והצבע שינה ממה שאמר לו בעל הצמר, **וצבעו** בצבע **שחור**. וכן להיפך, אם בעל הצמר ביקש לצבעו **שחור**, והצבעי שינה, **וצבעו אדום**,
נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה:
רבי מאיר אומר: הצבעי **נותן לו** לבעל הצמר את **דמי צמרו**, כפי ששווה בשוק צמר שאינו צבוע. כי היות שהצבעי שינה ממה שאמר לו בעל הבית, נחשב הוא גזלן על הצמר, [2137] וקנה אותו בשינוי, והרי הוא חייב לשלם את דמיו, כפי שהיה שווה בשעת הגזילה. **רבי יהודה אומר**: אין הצבעי נחשב גזלן, ועליו לתת לבעל הצמר את צמרו הצבוע. אבל בעל הצמר לא יתן לו את שכרו המלא על הצביעה, אלא:
אם השבח, ההפרש בשבין שווי הצמר הצבוע לצמר שאינו צבוע, **יתר על היציאה**, גדול יותר מהסכום שהשקיע הצבעי בצביעת הצמר [חמרי הצבע, והעצים ששרף הצבעי כדי לבשלם, ולהכין מהם את הצבע], **נותן לו** בעל הצמר לצבע רק **את היציאה**, שזהו הסכום הנמוך יותר.
ואם להיפך, **היציאה יתירה על השבח**, **נותן לו** רק **את השבח**. שהואיל ושינה ממה שאמר לו בעל הצמר, יש לקנוס אותו, ולכן לא יקבל את שכרו המלא.
וממה שסובר רבי מאיר שצבעי המשנה מדעת בעל הצמר נקרא גזלן, יש ללמוד את הכלל ש"כל המעביר על דעת בעל הבית, נקרא גזלן", ולפיכך אף השוכר שבמשנתנו נחשב גזלן, על ששינה מדעת המשכיר, וחייב בכל אונס שיקרה לבהמה.
ופרכינן: **ממאי**? אין זו הוכחה שמשנתנו היא כדעת רבי מאיר! **ודלמא שאני התם**, במקרה שנתן צמר לצבעי, רק שם נחשב הצבעי לגזלן, וקנה את הצמר, משום **דקניא** הצבעי את הצמר **בשינוי מעשה**, מחמת שעשה שינוי בגוף הצמר [שצבעו]. וסובר רבי מאיר כדעת האומר, שחפץ גזול נקנה לגזלן כאשר הוא משתנה מכפי שהיה בשעת הגזילה.
אבל אין להביא ראיה מכאן למקרה של משנתנו, שאם שכר בהמה והוליכה במקום אחר ממה שהרשה לו המשכיר, נחשב השוכר גזלן. לפי שבמקרה כזה, לא נעשה כלל

[2137] בדרך כלל חייב הגזלן להשיב את הגזילה, שנאמר והשיב את הגזילה אשר גזל [שו"ע חו"מ ש"ס]. אכן אם השתנתה הגזילה מכפי שהיתה בשעת גזילתה, קנה הגזלן את הגזילה ב"שינוי", ומשלם את דמיה לנגזל, שנאמר "אשר גזל" - אם כעין הגזילה יחזיר ואם לאו משלם דמיה [ב"ק סו]: ואף צביעת הצמר נחשבת שינוי, ולכן קנהו הגזלן בצביעתו.

שינוי בגוף הבהמה. [2138] ולכן, אין ללמוד מכאן את הכלל, ש"כל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן".

ולכן מביאה הגמרא מקור אחר, שכך היא שיטת רבי מאיר: **אלא**, רבי מאיר, האומר כל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן, **הוא רבי מאיר ד"מגבת פורים"**,

דתניא, **מגבת פורים**, מעות שגובין גבאי צדקה מבני העיר כדי לחלק לעניים לצורך סעודת פורים, יתנו הגבאים את הכסף של המגבית הזאת דוקא **לצורך פורים**, ולא יתנו את המעות לצורך צדקה אחרת. [2139]

מגבת העיר, מעות שגובין בעיר זו, יתנם דוקא **לעניי אותה העיר**, **ואין מדקדקין בדבר** לאמור דיים לעניים בפחות. ושאר המעות יוותרו בקופת הגבאי. [2140]

אבל - לוקחין במעות אלו **את העגלים**, ושוחטין אפילו יותר מכדי הצורך, **ואוכלים אותן**, **והמותר** מן הבשר, **יפול לכיס של צדקה**. [2141]

רבי אליעזר אומר: **מגבת פורים לצורך** סעודת **פורים**.

[2138] מקשים הראשונים, הרי אדם שעושה שינוי בחפץ שלא על מנת לגזלו, אינו קונה אותו, שהרי קנין "שינוי" נאמר דוקא בגזלן, והוא שעל ידי השינוי מתבטל דין השבת הגזילה, משום שאינו כעין שגזל. אם כן למה קונה הצבעי בשינוי הרי לא נתכוון לגוזלו? מתרץ הרמב"ן שהואיל ושינה מדעתם של הבעלים, מוכח שהתכוון לגזול. אבל הריטב"א מבאר דבאמת אינו מתכוון לגזול, ומכל מקום נחשב גזלן משום ששינה מדעתו של בעל הצמר, ואף על פי כן אין לדמות זאת לדין השוכר במשנתנו ולומר דנקרא גזלן, לפי שאינו נקרא גזלן אלא אם כן עשה שינוי הראוי לקנות בו אם היה גזלן, כגון ששינה בגוף החפץ. אבל במשנתנו שלא שינה בגוף הבהמה כלום אינו נחשב גזלן. ונראה שכך סבר רש"י בד"ה בשינוי עיי"ש.

[2139] לכאורה קשה, שאף על פי שאמנם מוכח מדברי רבי מאיר שאין לשנות מדברי בעל הבית, מכל מקום היכן מוצאים בדבריו שהמשנה נקרא גזלן, שמא רק אסור לשנות אבל אם שינה אינו גזלן? ובארו האחרונים, שהנה מלשונו של רבי שמעון בן גמליאל נראה שאינו מתיר לכתחילה לשנות מדעת בעל הבית, אלא "מיקל" - בדיעבד, ואם כן לפי זה מבואר דרבי מאיר סובר שאפילו בדיעבד לא מהני, אם כן בהכרח אינו איסור בעלמא אלא חיובו כגזלן.

[2140] זהו לפי המתבאר ברש"י. אבל הרמב"ן והנמוקי יוסף כתבו, מגבית פורים לפורים - כלומר מה שגובים לפורים יהיה רק לפורים, ואפילו אם ישארו מעות מיותרות ישאירום לפורים שבשנה הבאה. עוד הביא בשם יש מפרשים, "דכל מה שגבו סתם בפורים יהיה לסעודת פורים" - כלומר אפילו אם לא גבו במפורש לצורך הסעודה, "דמסתמא כל הנותן על דעת סעודת פורים הוא נותן".

[2141] לפירושו של רש"י, אין מדקדקין בכמות אותה צריכים עניי העיר, אלא לוקחים עגלים הרבה ושוחטין אותם. אבל רוב הראשונים פירשו, שאין בודקין אם המקבל עני, אלא כל הפושט יד נותנים לו, ואפילו לגוי הפושט יד נהגו לתת, מפני דרכי שלום. [ריטב"א, נמוקי יוסף, ר"ן]. ובריטב"א הוסיף לחדש בטעם הדבר, שכל הפושט יד נותנים לו, "דאין נתינה זו צדקה אלא משום שמחה ומשלוח מנות". ונתקשו בדבריו גדולי האחרונים, שהרי אין יוצאים ידי חובת משלוח מנות בנתינת מעות? ועוד שהרי אם נותנים אף לגוי, בזה ודאי אין דין משלוח מנות? ודחקו בדבריו, שאכן לא נתכוון לדין משלוח מנות אלא לדין שמחה כמשלוח מנות.

[2142] מקשים התוספות: הרי מעות של צדקה מותר לשנותן לצדקה אחרת, כמבואר בערכין [ו ב] ואם כן מפני מה נאסר לשנות במגבית פורים? ותירצו, דאכן דוקא בפורים אין לשנות, וביאר התוספות הרא"ש כיון שהטעם למגבית משום שמחת פורים, אין לשנותם לצדקה שאין בה שמחת פורים. עוד יש לבאר באופן אחר, שטעם נתינה זו לקיים מצות מתנות לאביונים, ועיקר דין זה הוא בכדי שיהיה לעניים במה לעשות סעודת פורים, ואם ישנו לדבר אחר לא יתקיים ענין המצוה.

ואין העני רשאי ליקח מהן מעות לקנות רצועה לסנדלו, אלא אם כן התנה העני במעמד אנשי העיר ואמר: רצוני ליקח מעות אלו לצורך אחר ולא לצורך הסעודה! **דברי רבי יעקב, שאמר משום רבי מאיר.**[2143]

ורבי שמעון בן גמליאל מיקל, מתיר ליקח ממעות אלו לצרכיו.

וסברה הגמרא, שלדעת רבי מאיר אין לשנות ממעות הצדקה, משום שכל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן. ומכיון שנתנו לו לצורך הסעודה, אין לו לשנות מדעת הנותנים.

ופרכינן: **דלמא התם נמי**, גם במגבית פורים, הטעם הוא משום שהנותנים את הצדקה, **אדעתא דפורים הוא דיהיב ליה** את המעות. אבל **אדעתא דמידי אחרינא** כגון רצועה לסנדלו **לא יהיב ליה**, ועדיין נותרו המעות ברשות הבעלים.

והיינו, שמתחילה אין דעת הבעלים לתת לעני מעות אלו אלא דעתם שיקח העני ממעות האלו מה שצריך לצורך הסעודה, ואת המותר יחזיר. ואם כן, בודאי שבמקרה כזה הוא נקרא גזלן, שהרי לא ניתנו לו המעות לצורך דבר אחר, ואין זה ככל מעביר על דעת בעל הבית, כי שם הוא לא נוטל את החמור לעצמו, אלא רק שינה מדעת הבעלים באופן שימושו.[2144] **אלא, הא רבי מאיר**, הסובר שכל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן: **דתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: הנותן דינר לעני ליקח לו** העני במעות אלו **חלוק, לא יקח בו** העני **טלית**. וכן להיפך, אם נתן לו לצורך קנית **טלית לא יקח בו חלוק. מפני שמעביר על דעתו של בעל הבית**, שנתן לו המעות לצורך אחר.[2145]

[2143] לשון הגמרא תמוה, שהרי אותו מאמר בגמרא תחילתו "רבי אליעזר אומר" וסופו "דברי רבי יעקב שאמר משום רב מאיר". והמהרש"ל אכן לא גרס את המילים "רבי אליעזר אומר" ומעיר המהרש"א שבתוספות נתבאר שכן גרסו מילים אלו, ועל כן מבאר המהרש"א, שהכוונה שרבי יעקב אמר את דבריו בשם רבי מאיר ורבי אליעזר.

[2144] כך יש לבאר את דברי רש"י לפי ביאורו של המהרש"א במהדו"ב. אבל הראשונים פירשו את החילוק בין כאן לשאר מעביר על דעת בעל הבית באופן אחר, דדוקא במגבית פורים מקפיד בעל הבית אם ישנה העני ויקח במעותיו רצועה לסנדלו, כיון שמצות היום לתת לעני לצורך סעודת פורים. אבל במשנתנו יתכן שאינו מקפיד כל כך אם ישנה מדברו, ויוליכו בהר או בבקעה, ואינו נקרא גזלן משום כך. מתבאר בדבריהם, שכל נידון הגמרא אם מעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן הוא, האם אומדים אנו בדעת בעל הבית שיקפיד עליו ביותר אם ישנה מדבריו, או לא. אכן לפי דברי המהרש"א במהדו"ב שהחילוק הוא בין אם לוקח את החפץ לעצמו, לבין אם רק משתמש בו, מבואר שנידון הגמרא הוא כשמשתמש בחפץ שלא לפי תנאו של בעל הבית, נחשב הדבר לגזילה, או דדוקא אם יטלנו לעצמו גזלן הוא. [ואין לדמות לשואל שלא מדעת דגזלן הוא, שהרי שם כלל לא הרשהו ליטלו ועצם נטילתו את החפץ גזילה היא].

[2145] המהרש"א במהדו"ב מקשה, למה כאן אין הגמרא דוחה שאדעתא דדבר אחר לא יהיב ליה, כמו לגבי מגבית פורים? ומתרץ שאם כן לא היה צריך רבי מאיר לחזור ולומר דין זה שנית. ולכאורה קושיא זו קשה רק לשיטתו שמבאר לעיל את החילוק בין מגבית פורים לדין מעביר על דעת על הבית, שבמגבית פורים לוקח העני את המעות אליו, ומשום כך גזלן הוא, מה שאין כן במשנה שרק משתמש הוא בחמור, ואם כן כמו כן כאן נוטל העני את המעות לעצמו. אבל לדעת הראשונים דלעיל [הערה 69], לא קשה כלל, שהרי דוקא בפורים משום מצות היום מקפיד בעל הבית, ולא במתנה בעלמא.

וסברה הגמרא, שזהו המקור לדברי רבי מאיר, שכל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן.

ופרכינן: **ודלמא שאני התם**, מה שאין לו לשנות מדברי בעל הבית, **משום דאתו למיחשדיה** הבריות את בעל הבית, **דאמרי אינשי**: **אמר פלניא**, הבטיח בעל הבית, **זבנינא ליה לבושא** [אקנה טלית] **לפלוני עניא**, ולבסוף **לא זבן ליה**, לא קנה לו את הבגד, והרי הוא נודר ואינו מקיים.

אי נמי, כמו כן, במקרה השני, שאמר לו ליקח חלוק וקנה טלית, יאמרו, שאמר: **זבנינא ליה גלימא** [אקנה לו לעני חלוק], **ולא זבן ליה**.

ואם כן, אין הטעם שם משום "כל המעביר על דעת בעל הבית", אלא זוהי תקנה עבורו מפני החשד.

ומקשה הגמרא: **אם כן**, **ליתני** בברייתא שטעם הדבר הוא **מפני החשד**!

מאי, מה זה שנקט התנא "**מפני שמעביר על דעת בעל הבית**"?

אלא, **שמע מינה**, כי אכן **משום דשני הוא** - ששינה מדעתו, **וכל המעביר על דעת בעל הבית**, **נקרא גזלן**.

שנינו במשנה: **השוכר את החמור והבריקה**:

והוינן בה: **מאי והבריקה**? מה פירוש הביטוי הבריקה? ומפרשינן: **הכא**, בני בבל, **תרגמו**, ביארו: הבריקה - **נהורייתא**. היינו תבלול המכסה את אישון העין, שכיסה את עיניה.

רבא אמר: **אבזקת**, תולעים ברגלי הבהמה.

ועתה הגמרא מביאה מקרה העוסק בענין זה:

מעשה **בההוא**, אותו אדם, **דאמר לחו** לאנשי בית המלוכה: ראיתי **אבזקת** תולעים **במילתא דמלכא** בבגדי המלך.

אמרו ליה: **במאי**, באלו בגדים ראית זאת? האם **בטלי כסף**, בבגדי פשתן ראית, **או בטלי זהב**, **בבגדי** צמר הצבוע אדום?

איכא דאמרי, **בטלי כסף אמר**, **וקטלוה**, שאין תולעים בבגדי פשתן, וכוונתו היתה לבזות את המלך, ולכן הרגוהו.

איכא דאמרי, **בטלי זהב אמר**, **ושבקוהו**. שחררו אותו, כי יתכן שאכן כך ראה! [2146]

[2146] בשטמ"ק מובא בשם הראב"ד והר"ח, דאותו אדם שומר בגדי המלך היה, ובגדי המלך היו ארוגים מחוטי כסף וחוטי זהב, ואמר שעלתה חלודה בחוטים, והנה אם זה קרה בחוטי כסף, זוהי פשיעתו, שהיה יכול למנוע זאת. אבל בחוטי הזהב אונס הוא, ומשום כך שבקוהו.

שנינו במשנה: **או שנעשית** הבהמה **אנגריא**, **אומר לו** המשכיר **הרי שלך לפניך**, ואינו חייב להעמיד לו אחרת.

אמר רב: **לא שנו** שיכול לומר לו הרי שלך לפניך, **אלא באנגריא חוזרת**, שנטלוה עבדי המלך לזמן קצוב, ולאחריו יחזירוה לשוכר.

אבל אם נטלוה **באנגריא שאינה חוזרת**, **חייב להעמיד לו חמור** אחר תחתיו, כי נחשב הדבר כאילו מתה הבהמה, ושנינו במשנה ש"חייב להעמיד לו חמור".

וטעם הדבר הוא, שבאנגריא חוזרת לא בטלה השכירות אלא הוא רק מתאחר במלאכתו. אבל באנגריא שאינה חוזרת, בטלה השכירות. ולכן, או יחזיר לו מעותיו, או יעמיד לו אחרת במקומה. [2147]

ושמואל אמר: אינו חייב להעמיד לו אחרת, **בין באנגריא חוזרת ובין באנגריא שאינה חוזרת**.

אלא **אם בדרך הליכתה**, בדרך בה הולך השוכר לצרכיו, **ניטלה** הבהמה, וממשיכים עבדי המלך להוליכה בדרכו, אז **אומר לו**: **הרי שלך לפניך**, שכך הוא דרכם, שכאשר מוצאים בהמשך הדרך חמור אחר, משיבים את הראשון לבעליו, ונוטלים עמם את השני, ולכן לא בטלה השכירות בכך, כיון שיש לו להלך עמם עד שישיבו לו את החמור. [2148]

ואם לאו בדרך הליכתה ניטלה, אלא הולכים עמה אנשי המלך בדרך אחרת מזו שרוצה השוכר ללכת בה, **חייב להעמיד לו חמור**, ואין הבעלים יכול לטעון, עליך להלך בעקבותיהם, שכן בכך הוא מפסיד, שהרי רצונו ללכת בדרך אחרת.

ומקשה הגמרא:

[2147] כתב הריטב"א: מה שיכול לטעון לו יכול אתה לעשות מלאכתך לכשתחזור הבהמה, זהו דוקא אם שכרה בקבלנות, אז טוען המשכיר שאין זה אלא איחור בעבודה, ולא הפסד מהותי. אבל אם שכרה לזמן, אינו משלם לו על אותם ימים שהיתה בעבודת המלך. אכן ברש"י במשנה משמע, דאפילו אם שכרה לזמן יכול לומר המשכיר לשוכר מזלך גרם, וחייב ליתן לו שכר כל יום ויום. וכן כתב הנתיבות המשפט [ש"י סק"ג].

[2148] מקשה הרמב"ן, אם אכן בדרך הליכתם הכוונה שכאשר מוצאים בדרכם חמור אחר, משיבים את הראשון לבעליו, ונוטלים עמם את השני, אם כן למה אמר שמואל שדינו הוא גם באנגריא שאינה חוזרת, הרי זוהי אנגריא החוזרת? ומתרץ הרמב"ן, שלדעת רש"י אנגריא שאינה חוזרת, אין הכוונה אינה חוזרת כלל, אלא שאין זמן קצוב מתי תחזור. והריטב"א מבאר, שחוזרת הכוונה תוך ימי השכירות, ושאינה חוזרת הכוונה עד תום ימי השכירות. והביאור בזה לפי דברי התוספות שחוזרת הכוונה תוך ימי השכירות, ושאינה חוזרת הכוונה עד תום ימי השכירות. והביאור בזה לפי דברי התוספות, שבאנגריא חוזרת יכול לעשות מלאכתו כשתחזור, ואם תחזור בתום ימי שכירות לא יוכל כבר לעשות מלאכתו, ומשום כך חייב להעמיד לו חמור אחר. אכן דעת רבינו חננאל [והובא בתוספות ד"ה אם] שאם כשהיתה הבהמה בבית המשכיר לא היתה נלקחת לעבודת המלך, ורק משום שמצאוה בדרכם לקחוה עמם, אומר לו הרי שלך לפניך, כיון שמחמת השוכר לא היתה נלקחת. וזהו הביאור אם בדרך הליכתו, שמחמת הליכתו נלקחה. אכן אם היו מחפשים אחריה אפילו בבית המשכיר, חייב להעמיד לו אחרת שהרי מחמת נלקחה.

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: **השוכר את החמור והבריקה**, **או שנשתטתה** הבהמה, אך עדיין ראויה היא למשא, **אומר לו** המשכיר לשוכר: **הרי שלך לפניך**, ואינו חייב להעמיד לו אחרת.

אבל אם **מתה או שנעשית אנגריא**, ניטלה לעבודת המלך כדלעיל, **חייב** המשכיר **להעמיד לו חמור אחר**. וזהו לכאורה שונה מהמתבאר במשנתנו - שבאנגריא אומר לו "הרי שלך לפניך".

והוינן בה: **בשלמא לרב**, **לא קשיא**, אין זו סתירה, שהרי ניתן לחלק ולומר:

כאן - במשנתנו, מדובר **באנגריא חוזרת**, ומשום כך אומר לו הרי שלך לפניך.

וכאן בברייתא, מדובר **באנגריא שאינה חוזרת**, ומשום כך מעמיד לו חמור אחר.

אלא לשמואל, שאינו מחלק בין אנגריא חוזרת לשאינה חוזרת, **קשיא!**

וכי תימא, **לשמואל נמי לא קשיא**, שהרי יכול לתרץ -

כאן, במשנתנו מדובר **שבדרך הליכתה ניט לה**.

כאן, בברייתא מדובר, **שלא בדרך הליכתה ניטלה**. ומשום כך אינו יכול המשכיר לומר לשוכר הרי שלך לפניך, שהרי אינו חייב לשנות מדרכו כדי ללכת אחריה, וכמו שנתבאר לעיל.

זה לא יתכן לפרש ! **דהא מדקתני סיפא** בברייתא שם **רבי שמעון בן אלעזר אומר**, **אם בדרך הליכתה ניטלה אומר לו הרי שלך לפניך**, **ואם לאו חייב להעמיד לו חמור**, **מכלל**, **דלתנא קמא**, שאמר חייב להעמיד לו חמור, בלא לחלק בין דרך הליכתה לדרך אחרת, **לא שאני ליה**. ומחייב את המשכיר להעמיד לו אחרת בכל מקרה.

אמר לך שמואל, אכן תנא קמא אינו סובר כמותי אלא כרב, ומכל מקום אין שיטתי דחויה, שהרי האם **לאו מי איכא רבי שמעון בן אלעזר דקאי כוותי**? **אנא דאמרי כרבי שמעון בן אלעזר!**

ולפי זה מתבאר, שדעת תנא קמא כרב, ואילו רבי שמעון בן אלעזר סובר כשמואל.

אי בעית אימא, אין להקשות מהברייתא על שמואל, אלא יתכן לפרש שאכן אין שתי דעות בברייתא, אלא **כולה רבי שמעון בן אלעזר היא**.

וחסורא מיחסרא, **והכי קתני**:

השוכר את החמור והבריקה, **או נשתטית** הבהמה, **אומר לו** המשכיר: **הרי שלך לפניך**.

אבל **מתה הבהמה או שנעשית אנגריא**, **חייב המשכיר להעמיד לו חמור**.

במה דברים אמורים, דוקא **אם שלא בדרך הליכתה ניטלה** ממנו הבהמה.

אבל ניטלה בדרך הליכתה, היינו בדרך שבה חפץ השוכר ללכת מתחילה, הולכים עימה עתה עבדי המלך שנטלוה, **אומר לו** המשכיר: **הרי שלך לפניך**, הרי יכול אתה ללכת אחריהם, ואחר זמן מועט ישיבוה לך.

דף עט.

דברי רבי שמעון בן אלעזר.

שהיה רבי שמעון בן אלעזר אומר, אם בדרך הילוכה ניטלה, אומר לו המשכיר הרי שלך לפניך. ואם לאו חייב להעמיד לו חמור.

ופרכינן, לפי המתבאר, שכל הברייתא דברי רבי שמעון בן אלעזר היא, תיקשי:

ומי מצית מוקמת לן את הרישא של הברייתא, כרבי שמעון בן אלעזר?

והא קתני ברישא של הברייתא: "**השוכר את החמור והבריקה או שנשתטתה, אומר לו** השוכר, **הרי שלך לפניך**".

ואילו **רבי שמעון בן אלעזר אמר** במקום אחר: **השוכר את החמור לרכוב עליה והבריקה, או שנשתטתה, חייב** המשכיר **להעמיד לו חמור אחר.**

ואם כך, אי אפשר לבאר שכל הברייתא מדברי רבי שמעון בן אלעזר היא, שהרי הוא עצמו אמר שאם הבריקה מעמיד לו חמור אחר, שלא כמבואר בברייתא.

ומתרצינן: **אמר רבה בר רב הונא**, אין לדמות בין הברייתא לדברי רבי שמעון בן אלעזר אלו, כיון שרבי שמעון בן אלעזר אומר את דינו "חייב להעמיד לו חמור אחר", דוקא אם שכר את החמור **לרכוב עליו.**

וזה **שאני**, משום שאי אפשר לרכוב על חמור עיוור. אבל בברייתא מדובר ששכרה למשא, ויכול להוליכה בדרכים אף אם עיוורת היא.

אמר רב פפא: ואפילו למשא, אם שכרה בכדי לשאת עליה **כלי זכוכית** שמועדים להשבר, **כלרכוב עליה דמי**.[2149]

אמר רבה בר רב הונא אמר רב: השוכר את החמור בכדי **לרכוב עליה, ומתה לו** החמור כשהיה **בחצי הדרך**, באמצע הדרך, המובילה למקום אליו ביקש להגיע, **נותן לו** השוכר למשכיר **שכרו של חצי הדרך**, כלומר, שכר הדרך שרכב עליה עד שמתה.

ואין לו לשוכר **עליו** על המשכיר, **אלא תרעומת** על כך שהשכיר לו חמור כחוש.

והוינן בה: **היכי דמי**?

[2149] דעת הרמב"ם [שכירות פ"ה ה"א] שגם לגבי "אנגריא" ו"חלתה" נאמרו חילוקים אלו [לרכוב, וכלי זכוכית]. אבל הראב"ד שם כתב, דדוקא אם נשתטית הבהמה, נאמרו חילוקים אלו. וכתב המגיד משנה שהראב"ד לא גרס "והבריקה". אבל לגרסא שלנו, אם הבריקה גם כן יש לחלק בין אם שכרה לרכב עליה או שכרה למשא.

אי דשכיח במקום בה מתה הבהמה, חמורים אחרים **לאגורי**, לשכור, אם כן, **תרעומת מאי עבידתיה**? אין לו אפילו להתרעם עליו, אלא ישכור חמור אחר וימשיך בדרכו.

אי דלא שכיח באותו מקום **לאגורי** חמורים אחרים, אם כן לא רק תרעומת יש לו עליו, אלא אפילו **אגרא**, דמי חצי דרך, **בעי למיתב ליה**! שהרי לא הועיל לו כלום בחמור זה, שהרי לא חפץ להגיע למקום זה.

ומפרשינן: **לעולם**, אכן מדובר שמתה במקום **דלא שכיח לאגורי** חמור אחר. ומה שחייב לשלם לו דמי חצי הדרך, הוא **משום דאמר ליה** המשכיר לשוכר: **אילו בעית מתחילה למיתי עד הכא**, וכי **לאו אגרא בעית למיתב**? אם כן הרווחת מעט במה שלכל הפחות התקרבת למחוז חפצך.[2150]

והוינן בה: **היכי דמי** שאין לו על המשכיר אלא תרעומת, ואין חייב המשכיר לשכור לו חמור אחר.

אי דאמר ליה בשעה שהשכיר לו את החמור, הריני משכיר לך חמור "**סתם**", היינו, שלא נתחייב לו חמור מסוים, אם כן, **הא חייב להעמיד לו חמור אחר**! כיון שלא השכיר לו חמור מסוים, ולכן לא חלה השכירות דוקא על חמור זה, ולא נתבטלה השכירות אף לאחר שמת.

ולכן, **אם יש בדמיה** של הנבילה **ליקח**, לקנות בהם חמור אחר, **יקח**, וימשיך עמו בדרכו, ולמה אין לו עליו אלא תרעומת?[2151] ומבארת הגמרא: **לא צריכא**, אכן מדובר **בשאין בדמיה** של נבילה **ליקח**, לקנות חמור אחר.

ומקשה הגמרא: אף אם אין בדמיה לקנות אחר, **אם יש בדמיה** של נבילה **לשכור** חמור אחר, **ישכור**, וימשיך עמו בדרכו.

ומתרצינן: **רב לטעמיה**.

[2150] מקשים התוספות, איזו טענה היא זו, הרי מדובר שלא רצה השוכר להגיע למקום זה אלא למקום אחר, ולא הועיל לו דבר, ואפילו לא סייעו להגיע למחוז חפצו שהרי במקום זה לא ימצא חמור אחר לשכור, וצריך הוא לשוב על עקבותיו או להמתין זמן רב? ותירצו, שאכן מדובר שיכול למצוא במקום זה חמור אחר, אלא שעליו לשוכרו בדמים מרובים, ואם כן הועיל לו שהרי הוליכו מחצית הדרך. עוד תרצו התוספות, שמדובר באופן שיכול למכור סחורתו אף במקום זה, ואינו צריך להמשיך בדרכו למקום אליו חפץ להגיע בתחילה.

[2151] בדף קג. מבואר, שאם השכיר לו בית ונפל, אם אמר לו בתחילה בית זה אני משכיר לך, אין לו לשוכר על המשכיר כלום. מקשים הראשונים, למה שם לא מחלקת הגמרא בין אם יש בדמי האבנים והקרקע ליקח בית אחר ובין אם לאו? מתרצים התוספות: שחמור שמת עומד לימכר ולקנות בדמיו אחר. אבל בית אינו עומד לימכר, אלא דרך העולם לבנותו כבתחילה באותו מקום ובאותן אבנים, ולכן אם אמר לו בית זה אני מוכר לך, לא נשתעבד לו אלא שאם יבנה את הבית ישלים לו שכירותו. אבל בחמור נשתעבד לו למוכרו וליקח בדמיו אחר, ולכן אם יש בדמיו ליקח, יקח. והר"ן תירץ, דחמור קרוי חמור בין אם חי הוא ובין אם מת, ולכן אף שמת לא פקע שעבודו. אבל בית שנפל לא קרוי בית, ומשום כך פקעה שכירותו. והאור שמח [שכירות פ"ה ה"ב] ביאר באופן אחר, שלא אמרו רב ושמואל את דינם אלא אם מת בחצי הדרך. אבל אם מת בביתו לא יקח בדמיו אחר, ובית שנפל הוא כחמור שמת בבית השוכר.

דאמר רב, אף שחייב המשכיר להעמיד לו אחר, מכל מקום **לא מכלינן קרנא**. כלומר, דוקא אם יכול בדמי הנבילה לקנות אחר, חייב המשכיר לעשות כן. אבל לשכור לו אחר, אינו חייב. כיון שאם ישכור, יכלה ממונו בדמי השכירות, וזה לא נתחייב לו.

דאתמר, **השוכר את החמור**, **ומתה לו בחצי הדרך**, כמבואר לעיל, **אמר רב**, **אם יש בדמיה** של נבילה **ליקח** לקנות חמור אחר, **יקח**. אבל אם יש בדמיה רק כדי **לשכור**, **אל ישכור**.

ושמואל אמר, **אף** אם יש בדמי הנבילה רק כדי **לשכור ישכור**.

ומפרשינן: **במאי קמיפלגי** רב ושמואל?

רב סבר, **לא מכלינן קרנא**, כיון שלכלות ממונו לא נתחייב לו.

ושמואל סבר, **מכלינן קרנא** אף זה נתחייב.

בפרק איזו נשך [סז ב] נתבאר שישנו אופן בו ממשכן הלוה שדהו למלוה, והדבר משמש לפרעון החוב. והוא, כאשר נותן הלווה למלוה את הזכות ליטול את פירות השדה במשך כמה שנים תמורת החוב, ולאחר אותם שנים, חוזרת השדה לבעלים ופטור מלשלם חובו. ועתה דנה הגמרא, אם יבש האילן בתוך אותם שנים ואינו מוציא פירות, מה יעשו.

מיתיבי לרב, שאמר לא מכלינן קרנא, ממה ששנינו:

יבש האילן בתוך אותם שנים, **או נקצץ** ואינו מוציא פירות, **שניהם**, הלווה והמלוה, **אסורים בו**, לבקע ממנו עצים להסקה לעצמם.

שהרי אם יבקע ממנו הלווה, יפסיד המלוה, שלא יוכל יותר לגבות ממנו את חובו.

ואם יבקע ממנו המלוה, יפסיד הלווה, שהרי לא יחזור אליו בתום שנות המשכון.

כיצד יעשה? **ילקח בו**, יבקע המלווה את האילן, וימכור את העצים, ויקח בדמי העצים, **קרקע**.

והוא, המלוה, **אוכל ממנה פירות**, עד דמי החוב.

ומכאן מקשה הגמרא לרב:

והא הכא, אם יקנה בדמיו קרקע, **כיון דכי מטי** לכשתגיע שנת **היובל**, **קא הדרא**, תחזור אותה **ארעא למרה**, כדין חזרת קרקעות לבעליהן ביובל, [2152] **וקא כליא קרנא**! שהרי בהגיע היובל, יוותר הלווה ללא הקרקע, וללא עציו!? [2153]

[2152] כמו שכתוב "וקדשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחת תשובו" וכו' "בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו" [ויקרא כה].

[2153] לכאורה אפשר לבאר, דרב לא אמר לא מכלינן קרנא אלא במקום שאפשר לתקן באופן אחר. אבל במקום שאין תקנה אחרת, יתכן שגם לרב מכלינן קרנא? [רבי עקיבא איגר]

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן, דזבין ליה**, שמוכר המלווה את אותה הקרקע שקונה בדמי העצים, **לשיתין שנין**, לששים שנה. וכיון שמכרה לזמן קצוב, ואותו הזמן מסתיים רק לאחר היובל, לא חוזרת הקרקע לבעליה ביובל, ולא מכליא קרנא.

דאמר רב חסדא אמר רב קטינא: מנין למוכר שדהו לשישים שנה, שאינה חוזרת ביובל?

שנאמר [בטעם חזרת הקרקעות לבעליהן] "**והארץ לא תמכר לצמיתות**" [לעולם].

כלומר, דין יובל נאמר **במי שאם אין שם יובל, נצמתת.**

ואם כן, אף כאן מדובר שמוכר לשישים שנה, ולכן אינה חוזרת ביובל.

ומקשה הגמרא: מה יועיל בזה שיקנה לשישים שנה? **סוף סוף, לכי מטו שיתין שנין, קא הדרא ארעא למרה**, שהרי קנה אותה רק לשישים שנה, **וקא כליא קרנא** - לאחר שישים שנה יוותר בלא עציו, ובלא הקרקע!? [2154]

ומתרצינן: **אלא, הכא במאי עסקינן**, זה ששנינו "ילקח בהם קרקע", הוא **בזמן שאין היובל נוהג**. ולכן תשאר הקרקע ביד הלווה לעולם. [2155] ומוסיפה הגמרא, ואומרת: **הכא נמי מסתברא**, כדברי רב, שלא מכלינן קרקע.

דאי סלקא דעתך שאכן מדובר **בזמן שהיובל נוהג, ומכלינן קרנא** [כשקונה קרקע, וחוזרת לבעליה ביובל], אם כן, למה ימכור את העצים ויקנה בדמיהם קרקע?

נצלחיה לציבי, יבקע המלוה את העצים, **ונשקליה**, יקחם לעצמו, להסקה, וכדומה!?

ומפרשינן: **אי משום הא**, רוצה אתה להוכיח נגד דברי שמואל, ולומר שמוכח מכאן שלא מכלינן קרנא, **לא קשיא!**

כי יתכן, שתקנו חכמים שילקח בהם קרקע דוקא, משום ש**זמנין דשלמו שני משכנתא מקמי יובל**, ולכן עדיף לקנות קרקע, שאז יוכל גם הלווה להנות ממנה כמה שנים עד היובל.

אבל אם יקח המלוה את העצים עצמם, לא יהנה הלווה מהם כלל.

[2154] כתבו התוספות: "קס"ד, כיון דלזמן ארוך כל כך מכר לו לא חשיב כילוי קרנא" והחכמת שלמה כתב באופן דומה, דקא סלקא דעתך כיון שיספיק הלווה להנות כמה שנים אחר תום שנות המשכון, לא חשיב כילוי קרנא. וכשמקשה הגמרא סוף סוף וכו', סוברת גמרא שגם זה כילוי קרנא הוא. ובטעם הדבר ביארו האחרונים, דבתחילה סברה הגמרא "לא מכלינן קרנא" הוא כעין תנאי בין הלווה למלוה שיחזיר לו את חמורו בתום השכירות, ואם כן אם החזירו לו אפילו ליום אחד כבר נתקיים תנאו, ולמסקנת הגמרא זוהי תקנה לטובת הלווה שלא יכלה ממונו, ולכן יקח בדמיו קרקע דוקא אם תשאר השדה בידו לעולם.

[2155] כתב הרשב"א, דמדלא העמידוה אף בזמן שהיובל נוהג, ובמקרה שמתנה עם המוכר לא אחזיר לך קרקע זו ביובל, מוכח שלא מועיל תנאי ביובל. והטעם מדכתיב "כי לי כל הארץ" ואין אדם מתנה על דבר שאינו שלו. והרמב"ן דחה ראיה זו, שסוגין אליבא דרב הסובר אין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה אפילו בדבר שבממון ולא רק באיסורים [עיין דף נא]:

אי נמי, יתכן **דמטו ליה ללווה זוזי**, שיבואו לידי הלווה מעות ברבות השנים, **ופריק לה**, ויפדה את הקרקע מיד המלוה **ארבע וחמש שנין מקמי יובל**, ויוכל אף הוא להנות ממנה כמה שנים.

תנו רבנן: **השוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך**, **רבי נתן אומר**: **אם נתן** השוכר למשכיר את דמי שכירות הספינה או חלקם, **לא יטול** אותם השוכר בחזרה.

ואם לא נתן את דמי השכירות, **לא יתן** כלל, אף לא דמי חצי הדרך.

והוינן בה: **היכי דמי**?

אילימא שכאשר שכרה, הזכיר **בדבריו ספינה זו**, ולגבי **היין** [שאותו חפץ להוליך בספינה] מדובר שלא אמר לו רצוני לשוכרה כדי להוליך יין זה דוקא, אלא אמר יין "**סתם**", אם כן, אף אם נתן לו את דמי השכירות, **אמאי** לא יטול אותם בחזרה?

נימא ליה שוכר למשכיר: **הב לי ספינתא**, **דאנא מייתינא חמרא**!

כלומר, יטען השוכר, הרי לא נתבטלה השכירות בטביעת הספינה, אלא עליך להוציא את הספינה ממצולות ים, ואני אביא יין אחר להוליך בה [ואין יכול המשכיר לשכור לו ספינה אחרת, שהרי לא שכר ממנו אלא ספינה זו].

וכיון שאינו יכול לעשות כן, ישיב לו את מעותיו.

אלא, בהכרח, מדובר, שכאשר שכר ממנו, היה זה **בספינה סתם**, שלא שכר ממנו ספינה זו דוקא, **ויין זה**, שאמר לו, הריני שוכר להוליך בה יין זה דוקא,

אם כן, אף **אם לא נתן** לו עדיין את דמי השכירות, **אמאי לא יתן**? הרי השוכר אינו יכול לקיים תנאו, שהרי שכרה להוליך בה יין זה דוקא!

דף עט:

נימא ליה משכיר לשוכר: **הב לי ההוא חמרא** שרצית להוליך בספינתי, **ואנא מייתינא ספינתא** אחרת.

שהרי לא שכר ממנו דוקא ספינה זו. וכיון שאינו מביא יינו. ישלם. [2156]

[2156] ודקדק מכאן הרמ"ה, "מי ששוכר חמור או ספינה למשא ידוע, אין יכול לשנות למשא אחר אפילו אינו כבד ממנו. " [טור חו"מ סימן שיא]. אבל הרמב"ן כתב, דוקא כאן שיש לו רווח מכך, רשאי בעל הספינה לעכב. אבל בעלמא אין לו לעכב על השוכר אלא אם כן רוצה השוכר להטעינה במשא כבד ממה שסיכמו בתחילה. מבאר הסמ"ע [שי"א ס"ק ב'] דבעצם מודה הרמב"ן לדעת הרמ"ה, אלא שהוסיף שאם אין לו רווח בזה מידת סדום היא לעכב עליו, וכופין על מידת סדום. אכן הש"ך חולק, דדוקא אם טבעה גם הספינה, רשאי המשכיר לטעון איני חייב לשכור ספינה אחרת כיון שהיין אינו בעולם. אבל אם הספינה קיימת, טוען עליה השוכר יין אחר ואין המשכיר רשאי לעכב.

[ויש להוסיף: מה שאמר לו ביין זה, אינו סיפור בעלמא, אלא שדוקא לצורך פעולה זו שכר ממנו את הספינה, ולכן אינו יכול להוליך בה יין אחר, שלזה לא שכרה, ומשום כך נחשב השוכר כמעכב השכירות מלהתבצע]. [2157]

אמר רב פפא: אכן **לא משכחת לה** לדינו של רבי נתן, **אלא בספינה זו ויין זה**. שאז שניהם מעכבים את ביצוע השכירות: המשכיר, ספינתו הטבועה בלב ים, והשוכר, יינו אבד. ומשום כך יד התובע על התחתונה, ומי שהכסף בידו אינו חייב לחברו דבר. [2158] **אבל בספינה סתם ויין סתם**, **חולקים**, [2159] כלומר ודאי יכולים להשלים את השכירות אם ירצו. אבל אם לא, ישלם לו שכר חצי הדרך. [2160]

תנו רבנן: **השוכר את הספינה** בכדי להוליך בה חפציו למקום פלוני, **ופרקה לה** השוכר את חפציו **בחצי הדרך**,

נותן לו השוכר את שכרו של חצי הדרך בלבד, **ואין לו** לבעל הספינה **עליו** על השוכר **אלא תרעומת**.

[2157] מקשים התוספות: למה יתן לו שכר חצי הדרך שלא הלך, ואפילו כפועל בטל, הרי נתבאר לעיל [עז]. שאם לא היה על בעל הבית לדעת דאתא מיטרא, פסידא דפועלים, וכן כל אונס שלא היה לו לשוכר לידע יותר מפועלים? מתרצים התוספות: דוקא שם שלא ניזוקו הפועלים כלום לא משלם שכרם. אבל כאן שטבעה ספינתו נוטל שכרו כפועל בטל. והדברים טעונים ביאור למה יתחייב השוכר בנזקי בעל הספינה? מבאר החזון איש [ב"ק סימן כ"ג אות י"ב]: דבכל שכירות ספינה או חמור כלולה אחריות אונסין, דכל הדרכים בחזקת סכנה, ולכן חייב לשלם לו שכרו כאילו נתקיימה השכירות, ומכל מקום אינו נוטל אלא כפועל בטל, משום ששמין לו כמה יסכים לפחות משכרו וליבטל ממלאכתו [כדלעיל עו ב] וכתב המהר"ם מרוטנבורג, [הובא במרדכי סימן שמ"ה] שאם שכר בית לזמן מסוים ומת בתוך הזמן, אין היורשים חייבים לשלם אלא כפי הזמן שדר בו השוכר, שהרי שם לא ניזק המשכיר ודינו כאונס שלא היה על השוכר לידע, והוא פסידא דמשכיר. והרשב"א [הובא בשו"ע חו"מ של"ד] חולק וסבר דחייבים היורשים לשלם, ומבאר החזון איש, שאף הרשב"א לא חולק על דברי התוספות, אלא דחלוק דין פועל משכירות בית. בית נחשב כביתו של השוכר לזמן השכירות בין אם ישתמש בו ובין אם לאו. אבל פועל אינו שכירו אלא כשעושה במלאכתו, ומשום כך בבית לא בטלה השכירות כשמת השוכר.

[2158] מקשים התוספות, למה ישלם לו את כל דמי השכירות, ואפילו אם המשכיר מוחזק במעות ישיב לו מחציתם, שהרי לא הוליך יינו אלא מחצית הדרך מתרצים התוספות, דעל דעת כן נתן לו מעותיו שאם יהיה הוא המעכב ישארו אצל המשכיר. וריב"ם פירש כוונת הגמרא שיתן לו באמת דוקא שכר מחצית הדרך שהלך.

[2159] אבל אם בעל היין אכן מביא יין אחר ובעל הספינה אינו מעמיד לו ספינה אחרת, אין בעל הספינה נוטל אפילו מחצה. וכתב החזון איש [ב"ק סימן כ"ג אות י"ג] אם מודה בעל היין דבתחילה נתכוון רק ליין זה, ולא הביא עתה יין אחר אלא ליפטר מדמי השכירות, חייב לשלם מחצה.

[2160] מסתפק ריב"ם לשיטתו דכל נידון הגמרא עד עתה על מחצית השכר כנגד מה שהלך עמו, מה חולקים, האם את אותו מחצית השכר כולו? ומבאר הדרישה צדדי הספק, שאם בספינה סתם ויין זה שהמעכב הוא השוכר משלם לו רק מחצית, בספינה סתם ויין סתם דשניהם יכולים לקיים תנאם דין הוא שישלם לו רביע. או שנאמר כיון שהוליכו חצי דרך ויכול הוא לקיים תנאו צריך ליתן לו שכר הולכתו.

[2161] יש להקשות, שהרי יש לו להתרעם על כך שעליו לטרוח ולחפש שוכר אחר, כמו שאמרו לעיל [עו ב] גבי בעל הבית ופועלים שהטעו זה את זה? ויש לישב, דשם מתרעם עליו משום שלא נעשית מלאכתו. אבל בסוגין אפשר שמכר את כל סחורתו בחצי הדרך, ואינו צריך עוד לספינה [מהרש"א מהדו"ב]. עוד כתב שם, דבסוגין על

והוינן בה: **היכי דמי**? **אלימא** שפרק חפציו במקום **דקא משכח לאגורא**, שיכול בעל הספינה להשכיר ספינתו לאדם אחר, **אמאי אית ליה תרעומת**? [2161] והרי לא הזיקו כלום, אלא ישכירה לאחר!

ואי פרקה במקום **דלא קא משכח** המשכיר **לאגורא** לאדם אחר, אם כן **כוליה אגרא בעי שלומי**! ודאי חייב לשלם לו, שהרי הזיקו בכך שהביאו למקום זה, ולמה משלם לו רק דמי חצי הדרך? [2162]

ומפרשינן: **לעולם** אכן מדובר שפרקה במקום **דקא משכח לאגורא**, **אלא אמאי אית ליה תרעומת**, והרי יכול להשכירה כאן לאדם אחר?

משום רפסא דספינא, הספינה מתרועעת ומתקלקלת בהוצאת והכנסת חבילות לעיתים תכופות.

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, **טענתא מעלייתא היא**, ולמה אין לו עליו אלא תרעומת, הרי **ממונא אית ליה** לבעל הספינה **גביה** השוכר, ויש לו לשלם את נזקי הספינה.

אלא, כך יש לתרץ:

מאי, מהו ששנינו "**פרקה** בחצי הדרך", **דפרקה לטועניה בגוויה**, שלא פרק חפציו מן הספינה, אלא להיפך, הוסיף והטעין עליה דברים נוספים באמצע הדרך.

ומדובר כאן באופן שמחיר ההובלה נקבע לפי כמות החפצים שמטעין לתוכה, ומשום כך צריך לשלם לו על אותם החפצים שהטעין עתה, את דמי חצי הדרך [שהרי לא הובילם אלא חצי הדרך. אבל על החפצים שהיו עליה מתחילה, ודאי משלם לו את כל דמי שכירותו]. [2163]

אלא מאי תרעומת? הרי לא הזיקו כלום?

ומפרשינן: **משום שינוי דעתא**, כי בדעתו של המשכיר את הספינה היה להוליכו מהר ולחזור לביתו, ועתה שהטעינה בדרך היה עליו להמתין. [2164]

כרחך מדובר שבקל ימצא שוכר אחר, שאם לא כן לא יוכל השוכר לחזור בו כלל, כיון שהתחילו במלאכה. אבל לעיל לגבי פועלים מדובר שטרם התחילו במלאכה ואין ביניהם אלא דברים, ומשום כך רשאי לחזור בו. ובאופן דומה כתבו האחרונים, דדוקא פועל רשאי לחזור בו אפילו במקום שטורח הוא לבעל הבית למצוא אחר, מקרא ד"עבדי הם ולא עבדים לעבדים". אבל השוכר ספינה אינו רשאי לחזור בו אם מטריח הוא בזה את בעל הספינה.

[2162] לאו דוקא כוליה אלא כפועל בטל [תוספות].

[2163] הדברים צ"ע דממה נפשך, אם התנה במפורש שיוכל להוסיף עליה מטעם נוסף, אם כן אפילו תרעומת אין לו עליו, ואם לא התנה במפורש ודאי הוא שיכול לעכב עליו מלהוסיף? וצריך לומר, שהתנה מתחילה שיוכל להוסיף. אבל לא הזכיר בדבריו שיעשה זאת באמצע הדרך.

[2164] מקשים התוספות, מה מפסיד בכך ששינה דעתו והטעינה משא נוסף, הרי יוסיף לו בשכרו כנגדם? מבארים התוספות, "פרקיה לטועניה בגווה" פירושו, שמכר את חבילותיו לאדם אחר בעודם בספינה, ולפיכך מתרעם עליו שמא אדם זה קשה הוא, ואין רצונו להשכיר לו ספינתו. "ולאשלי יתירה" הכוונה, שצריך חבלים בכדי להוציא את חפציו האישיים של ראשון ולהכניס כליו של שני. וריב"ם מפרש, שלעולם אכן מדובר במקום שיוכל למצוא שוכרים אחרים, ומה דאמרינן "רפסא דספינתא" - מתרועעת היא מחמת טלטול החבילות, מדובר דפרקה לטועניה

אי נמי, טוען המשכיר: צריך הייתי **לאשלא** [חבלים] **יתירא**, משום שדרך ספינה, ככל שהיא כבידה יותר, היא שוקעת עמוק יותר, ועליה לעגון במקום מרוחק יותר מהחוף, שבו המים עמוקים. ולכן נצרך לחבלים ארוכים יותר כדי לקושרה למקום עגינתה בחוץ.

[2165] **תנו רבנן**: **השוכר את החמור** כדי **לרכוב עליה**, ולא למשא, **שוכר מניח עליה כסותו**, **ולגנותו**, חמת מים, **ומזונות של אותה הדרך**, ואין רשאי בעל החמור לעכב עליו מלהניחם שם, כי היות ושכרו כדי לרכב עליו, ודאי נתכוון שיוכל לקחת עמו מעט דברים הנצרכים לו לאותה הדרך. ואפילו תמשך הדרך ימים רבים, רשאי ליטול עמו מזונות לכל אותה הדרך.

אבל **מכאן ואילך**, אם רוצה להטעין עליה דברים נוספים, **חמר מעכב עליו**.

וכמו כן, **החמר מניח עליו שעורים ותבן**, שיוכל להאכילו, **ומזונותיו של החמר לאותו היום**. ואין יכול השוכר למנוע ממנו מלהטעינו בדברים אלו, שהרי ודאי על דעת כן נשכר לו.

ואפילו אם תמשך הדרך ימים רבים, אינו נוטל עמו אלא מזונות אותו היום!

אבל **מכאן ואילך**, אם רוצה החמר להוסיף ולהטעינו, **שוכר מעכב עליו**.

והוינן בה: **היכי דמי** [מה שהשוכר רשאי ליטול עמו כל מזונותיו, והחמר נוטל עמו רק מזונות אותו היום]?

אי דשכיח למזבן מזונות באמצע הדרך, **חמר נמי ליעכב** על השוכר מליטול עמו יותר ממזונות אותו היום.

ואי דלא שכיח למזבן מזונות באמצע הדרך, **שוכר נמי לא ליעכב** על החמר מליטול מזונות כל אותה הדרך?

ומפרשינן: **אמר רב פפא**: **לא צריכא**, **דשכיח למטרח ולמזבן מאוונא לאוונא** [פונדק דרכים] כלומר, אין בנמצא חנויות קבועות לממכר מזון, אלא יכול לטרוח ולחפש בכל לילה היכן ניתן לקנות מזון.

ולכן, **חמר**, **דדרכיה למטרח ולמזבן**, ודאי נשכר על דעת שיטרח בערב ויקנה מזונות. ומשום כך נוטל רק מזונות אותו היום.

אבל **שוכר**, **לאו דרכיה למטרח ולמזבן**, ולכן נוטל מזונות של כל אותה הדרך.

בגווה - מפרק חבילותיו בתוך הספינה ומוציאם מעט מעט, ובכהאי גוונא אינה מתרועעת. ומתרעם הוא עליו משום שינוי דעתא - חושש הוא שמא השוכר האחרון יהיה אדם קשה. או משום אשלי יתירה, שמא יעמיס האחרון משא רב יותר ויצטרך לקנות חבלים במקום זה ביוקר.

[2165] צ"ע למה לא יתחייב השוכר לשלם לו את ההפרש בדמי החבלים בין מקום זה למקום יציאתם? ויש לומר, כיון שרשאי הוא להטעינה במשא נוסף, אף זה כלול בתנאי השכירות שתמיד אחריות החבלים על בעל הספינה.

תנו רבנן: **השוכר את החמור** כדי **לרכוב עליה איש**, **לא תרכב עליה אשה**. דרך העולם הוא שאין נשים בקיאות כל כך ברכיבה, ושמא לא נתרצה המשכיר שתרכב עליה אשה, פן תנזק בהמתו. [2166]

אבל אם שכרה לרכיבת **אשה**, **רוכב עליה איש**, שהרי ודאי נתרצה המשכיר שירכב עליה איש הבקי יותר ברכיבה.

ואשה רשאית לרכוב במקרה כזה, **בין** אם היא **גדולה ובין קטנה**, **ואפילו מעוברת** שכבידה יותר, **ואפילו מניקה** ובנה עמה.

ומקשה הגמרא: מה חידוש הוא במעוברת?

השתא מניקה ובנה עמה, **אמרת** שרשאית לרכב, אפילו שהיא ובנה שני גופים הם, אם כן, **מעוברת**, **מיבעיא**!? הרי ודאי הוא שרשאית היא לרכב! [2167]

ומתרצינן: **אמר רב פפא**: מדובר באותה אשה שהיא גם **מעוברת והיא** גם **מניקה**.

אמר אביי, **שמע מינה**, ממה ששנינו שמעוברת כבידה מאשה שאינה מעוברת, [2168]

ביניתא [דג], **אכרסא תקלה** - לפי גודל כריסו, כך משקלו.

למאי נפקא מינה? **למקח וממכר**, שהקונה דג וכריסו גדול, לא יקנהו במשקל אלא אם כן יוציא המוכר את בני מעיו קודם, כיון שחלק נכבד ממשקלו הוא מעיים, שאינם ראויים למאכל.

דף פ.

מתניתין:

השוכר מחברו **את הפרה**, אם שכרה על מנת **לחרוש בהר**, ושינה מתנאי השכירות, **וחרש** עמה **בבקעה**, [2169] **אם נשבר הקנקן**, יתד המחרישה שחודו ננעץ בקרקע ועושה אותה תלמים תלמים, **פטור**, [2170] משום שאדמת בקעה קלה יותר לחרישה מאדמת ההר.

[2166] נחלקו הראשונים אם עבר והרכיב עליו אשה ומת, האם נחשב הדבר כפשיעה וחייב לשלם, או לא? דעת הריטב"א והר"ן דפטור. אבל בדעת הרמב"ם למד המ"מ [שכירות פ"ה ה"ג] שחייב.

[2167] מקשים התוספות, שמא לא זו אף זו קתני, ובאמת חידוש האו במניקה יותר ממעוברת? ומשום כך גרסו להיפך, "השתא מעוברת אמרת אין, מניקה מיבעיא, והטעם הוא משום שאשה מעוברת כבידה מהמניקה ובנה. שהרי חי נושא את עצמו. ועיי"ש מה שכתבו לישב גרסת הספרים.

[2168] נתקשו הראשונים מה חידוש הוא זה. ודאי שהמעוברת כבידה מן הריקנית? וכתב הרש"ש כבר לימדנו חכמי הטבע שאדם שבע קל מהרעב אפילו שכריסו של השבע מלאה! ולכן חידוש הוא שהמעוברת כבידה יותר.

[2169] דוקא אם התנה עמו בפירוש שלא יחרוש עמה אלא בבקעה. אבל בסתם רשאי לחרוש עמה בהר הואיל ודרך לחרוש בהר כבבקעה [ריטב"א].

[2170] כתב הנימוקי יוסף, מדקתני פטור סתמא, משמע שאף הפועלים פטורים, והטעם שמדובר שאינם פועלים שכירים אלא נעריו של בעל הבהמה, ולכן אי אפשר לתבוע מהם וכמו שיבואר, אלא מבעל הקרקע, ובעל הקרקע פטור שהרי לא מחמת ששינה הוזקה, שהרי אם נשבר הקנקן בבקעה ודאי היה נשבר בהר. והטעם שנעריו של בעל הבהמה פטורים, כתב התוספות יו"ט שהיו בניו הקטנים. ובאופן אחר ביארו האחרונים, שלא היו פועלים

ואם נשבר הקנקן בבקעה, ודאי הוא שהיה נשבר גם אם היה חורש בהר, ואין הנזק מחמת ששינה מתנאו של בעל הבית.

אבל אם שכרה על מנת לחרוש **בבקעה**, שבה הקרקע רכה יותר, **וחרש** עמה **בהר**, **אם נשבר הקנקן**, **חייב**. שהרי אם לא היה משנה מתנאו של בעל הבית, יש להניח שלא היה נשבר הקנקן, משום שקרקע ההר קשה יותר, ואם היה חורש בבקעה לא היה נשבר.

ודין נוסף מתבאר במשנה:

השוכר את הפרה כדי **לדוש בקטנית**, **ודש בתבואה**, והחליקה הפרה והוזקה, **פטור**. משום שקטנית חלקה מהתבואה, ולא בא הנזק מחמת ששינה, אלא להיפך, אם לא היה משנה הסבירות גבוהה יותר שתחליק.

אבל אם שכרה **לדוש בתבואה**, ושינה **ודש בקטנית**, **חייב**. **מפני שהקטנית מחלקת**, ואם לא היה משנה מתנאו של בעל הבית, לא היתה מחליקה.

גמרא:

והוינן בה: **היכא דלא שני בה**, כגון ששכרה לחרוש בהר וחרש בהר, ונשבר הקנקן, **מאן משלם** את דמי הקנקן? האם אשם בדבר המנהיג את הבהמה, או הפועל האוחז ביתד המחרישה?[2171]

אמר רב פפא: המנהיג, **דנקיט פרשא**, שתופס את המוסרה, **משלם**, לפי שאם היה מוליכה יפה בתוך התלם, לא היה נשבר הקנקן.

רב שישא בריה דרב אידי אמר: **דנקיט מנא**, האוחז ביתד המחרישה **משלם**, שאם לא היה מעמיק כל כך את חוד המחרישה בקרקע, לא היה נשבר.

והלכתא: **דנקיט מנא**, **משלם**.

ואי מקום החרישה הוא **דוכתא דמחזקא גונדרי**, מקום אבנים וטרשים, **תרוויהו משלמים**, משום שבמקום זה יכול הדבר לקרות גם באשמת המנהיג וגם באשמת

מומחים, ולא היה עליהם לדעת שהקנקן יכול להשבר. אכן הרמב"ם [שכירות פ"ד ה"א] כתב דדוקא בעל השדה פטור אבל האומן שחרש חייב.

[2171] מקשים התוספות: אף אם שינה השוכר מדברי המשכיר, למה לא ישלמו הפועלים [המנהיג או החורש]? מתרצים התוספות, שמדובר באופן שפועלים אלו נשכרו על ידי בעל הפרה לעשות מלאכת השוכר, ולכן פטורים שיכולים לטעון אנו לא נשכרנו אלא לחרוש בבקעה ולא בהר, ולא קיבלנו על עצמינו לשמור על המחרישה בהר. אבל שכרם חייב לשלם להם, ואינו יכול לטעון לא היה עליכם לחרוש בהר, שיכולים לטעון, סבורים היינו כי דעתך שנעשה כמו שירצה בעל השדה. אבל הרמב"ם כתב שהפועלים חייבים, ולכן המשכיר תובע מן השוכר ששינה, והשוכר חוזר ונפרע מפועליו, וביארו האחרונים, שלא נחלקו, אלא לדעת הרמב"ם מדובר שנשבר הקנקן בפשיעתם, ולכן חייבים אף אם לא קיבלו על עצמם שמירה בהר, ולדעת התוספות מדובר שנשברה בפשיעה כעין אבידה, ולכן דוקא בבקעה שנתחייבו לשומרו חייבים. ויש שכתבו, שלהרמב"ם מדובר שנשכרו בסתמא לכל עבודה, ולדעת התוספות מדובר שפירש להם שנשכרים לחרוש בבקעה [נפש חיה].

החורש, וספק הוא, ומספק חולקים את התשלום ביניהם. [2172]

אמר רבי יוחנן: המוכר פרה לחבירו, ואמר לו בשעת מכירה, דע לך, כי **פרה זו נגחנית היא, נשכנית היא, בעטנית היא, רבצנית היא**, כל המומין האלו יחדיו, ובאמת **היה בה מום אחד** מהן בלבד, **וסנפו**, הזכירו המוכר **בין המומין** שלא היו בה, כגון שהיתה בעטנית, ואמר לו "רבצנית היא, בעטנית היא, נגחנית היא", **הרי זה מקח טעות**. לפי שיכול הלוקח לטעון, נוכחתי שאינה רבצנית ונגחנית, וסבור הייתי שבכולן שיקרת, ואף נגחנית אינה, ועתה נתברר שנגחנית היא, ועל דעת כן לא קניתי.

אבל אם אמר לו המוכר בשעת מכירה, יש בה **מום זה**, [2173] כגון נגחנית, **ומום אחר**, ולא פירש לו מהו אותו מום אחר, ואכן נתברר שנגחנית היא, אף אם אין בה מום אחר, **אין זה מקח טעות**, שהיה לו לבדוק אם נגחנית היא, שהרי מום זה אמר לו במפורש. [2174]

תניא נמי הכי: המוכר שפחה לחברו, ואמר לו המוכר בשעת מכירה, **שפחה זו שוטה היא, נכפית היא** [מחלת נפילה] , **משוממת היא**, משוגעת, ויש בה כל המומין האלו יחדיו, [2175] **והיה בה מום אחד** מהם בלבד, כגון שהית שוטה, **וסנפו**, הזכירו המוכר **בין**

[2172] כך פירש רש"י, והקשו התוספות: מה דאמרינן ממון המוטל בספק חולקים שיטת סמוכוס היא. אבל לדעת רבנן המוציא מחבירו עליו הראיה [ב"ק לה ב], ואם כן שניהם פטורים וכך נפסק להלכה? לפיכך פירשו התוספות, שניהם חיבים משום "שפשעו כיון דמחזקא גונדרי, נשבר הקנקן בקל, והיה לכל אחד ליתן לב על חברו כמו על עצמו ולהזהירו, ואחרי שלא הזהירו גם הוא פשע". והקצות החושן [שפג א] מתרץ קושיתם, שיש מקומות שחכמים ראו צורך לתקן דין יחלוקו, כדי שלא יפשעו הפועלים ויטילו כל אחד מהם את האשמה על חברו ויפטרו. ורבי עקיבא איגר תירץ, שכשני פועלים מקבלים מחרישה יחדיו, נעשים ערבים זה לזה, ולכן אף שרק האחד פשע, כיון שספק הוא מתחייב השני מדין ערב. ובאופן אחר כתבו האחרונים, שסבר רש"י שאין הפועלים יודעים מי מהם פשע, וכיון ששומר חייב שבועה שלא פשע, והם אינם יכולים להשבע שהרי אינם יודעים אם פשעו, נתחייבו מדין "מתוך שאינו יכול להשבע משלם".

[2173] ברש"י נתבאר "שפירש לו שם אותו מום לבדו, ואמר לו מום זה בה ועוד מומין אחרים וכו', כיון דאותו המום הזהיר לו לבדו בו היה לו לבדוק". אבל הרי"ף מבאר, דברישא לא היו בה המומין שהזכיר, ובסיפא היה בה מום ניכר והראה לו ואמר שיש לה עוד מום שאינו ניכר, והיה לו לחוש שמא אומר אמת כפי שהיה בה המום הניכר. ולדעת רש"י שלא פירש כן, אפשר שסבר שאף על פי שמראה לו מום ניכר, אין לו לחוש ולבדוק שאר מומין, שיכול לטעון סבור הייתי שמשום שניכר הוא לא יכולת להסתירו. אבל שאר מומין אינם בה, וצ"ע לדינא. והראב"ד [הובא בשטמ"ק] ביאר, שמדובר באופן כשלא מנה את המום האחר במנין, וסברה הגמרא שאם קיבל עליו כל אותן מומין ודאי קיבל עליו גם מומין אחרים שלא פירש לו.

[2174] ראובן שמכר סוס לשמעון ונמצא בו מום, ויש עדים המעידים שלפני המכירה אמרו הסובבים לשמעון סוס זה בעל מום, וטוען שמעון אכן כך אמרו לי. אבל אני למוכר האמנתי והוא לא אמר לי דבר, פסק ראבי"ה שהמקח קיים. אבל ישבע ראובן שלא ידע על קיומו של מום זה, ואין יכול שמעון לטעון שמקח טעות הוא, דסביר וקביל [הגה' אשרי].

[2175] מקשים התוספות: בכתובות נח. נתבאר "סמפון בעבדים ליכא, מאי אמרת ליסטים מזוין ומוכתב למלכות, הנהו קלא אית להו". כלומר, אין לחוש שמא העבד ליסטים מזוין ומקח טעות הוא, שאם היה כן ודאי שמע על כך, וביאר רש"י שאם קנהו סביר וקביל - לקנותו אף שליסטים הוא. וקשה הרי כאן מבואר שיש מומין בעבד? מחדש הבית אהרון, שגם בסוגין אם לא שפירש הקונה שמקפיד הוא שלא יהיו לעבד מומין, אינו מקח טעות, ומדובר שאכן גילה דעתו שמקפיד הוא ולכן הוי מקח טעות. והתוספות בכתובות [נח]. הביאו בשם רבי אליהו, דדוקא לאחר מתן מעות אמרינן סביר וקביל. אבל קודם שנתן הלוקח מעות אם נמצא מום מקח טעות הוא, שאין אדם גומר בדעתו לקנות עד שעת מתן מעות, ואפשר שמדובר הכא קודם מתן מעות.

המומין שמנה, כגון שאמר לו "שוטה היא, משועממת היא, נכפית היא" כדלעיל, **הרי זה מקח טעות**, שיכול הלוקח לטעון, נוכחתי שאינה נכפית, וסבור הייתי שמשקר היית בכל ואין בה מומין כלל,

אבל אם אמר לו מום זה יש בה, כגון שוטה, **ומום אחר**, ולא נקב במום מסוים, **אין זה מקח טעות**, ואינו יכול לטעון נוכחתי שאין בה מום אחר, שהיה לו לבדוק אם שוטה היא, שהרי זה אמר לו במפורש.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: המוכר שפחה לחבירו, ומנה לו את כל המומין דלעיל, ואכן **היו בה כל המומין הללו**, והוא אינו מקפיד אלא על מום אחד מהם, **מהו**? האם יכול הוא לטעון, סבור הייתי שאתה מונה מומין רבים, מה שיש בה ומה שאין בה, ואילו ידעתי שמום זה אכן יש בה, לא הייתי קונה, או לא? [2176]

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דרבא, היו בה כל המומין הללו, אין זה מקח טעות. [2177]

מתניתין:

השוכר את החמור על מנת **להביא עליה חיטין, והביא עליה שעורין**, שהם קלים מהחיטין, והוסיף על כמות השעורים שעליה עד שהגיעו למשקל חיטין בכמות שרגילה היא לשאת בחיטין, וניזוקה הבהמה, **חייב**. [2178]

וכן אם שכרה להביא עליה **תבואה, והביא עליה תבן**, שמשקלו הוא קל מן התבואה [תבואה היא החלק העליון של השיבולת עם הגרעינים, והתבן הוא החלק התחתון שאינו אלא קש], והוסיף על כמות התבן עד שהגיע למשקל התבואה שרגילה היא לשאת, **חייב**.

מפני שהנפח של המשא, **קשה** לבהמה **כמשאוי**, כלומר, אף שמשקל התבן פחות, אם הוסיף על הנפח, קשה עליה המשא, אפילו שמבחינת המשקל שווה הוא עתה למשקל התבואה שהיא רגילה לשאת.

[2176] כך פירש רש"י, ודבריו תמוהים, למה אינו צריך לחוש שמא דוקא המום שמקפיד עליו נמצא בה? אבל התוספות פירשו, דדין הוא כיון שרשאי להניח שודאי משקר המוכר, אינו צריך לחוש לדבריו כלל.

[2177] אם הזכיר לו שני מומין ואחת יש בה ואחת אין בה, לא הוי מקח טעות, אלא דוקא אם סנפו בין מומין הרבה שאין בה [תוספות בשם תוספתא].

[2178] יש להקשות, למה אינו נחשב גזלן מאחר ששינה מדברי המשכיר והביא עליה שעורים? וכתב תרומת הכרי, שבהמה העומדת להשכרה אין השוכר שלא מדעת נחשב גזלן עליה, ומה שהשואל שלא מדעת גזלן הוא משום שאינו עומד לכך [תרומת הכרי סימן שח].

[2179] המידות שנאמרו בסוגין כולן מידות נפח הן, כאשר, הכור - שלושים סאה, הלתך - חצי כור, והסאה שישה קבין.

אבל אם שכרה **להביא** עליה **לתך** [חצי כור] **חיטין**, [2179] **והביא** עליה **לתך שעורים**, **פטור**, שהרי לא הוסיף בנפח. **ואם מוסיף על משאו חייב**. כמו שנתבאר.

וכמה יוסיף על משאו ויהא חייב.

סומכוס אומר משום רבי מאיר: **סאה לגמל**, **שלושה קבין לחמור**. אבל בפחות משיעור זה, אף שהוסיף מעט על הנפח פטור. [2180]

גמרא:

איתמר, מה ששנינו, שהנפח קשה לבהמה,

אביי אמר, **קשה כמשאוי תנן**.

רבא אמר, **קשה למשאוי תנן**.

ומפרשינן: **אביי אמר קשה כמשאוי תנן**, כלומר קשה הנפח לבהמה כמשאוי - כמשקל, והיינו **נפחא כתקלא** - הנפח כמשקל הוא, וכיון שנפחם של השעורים שווה לנפחם של חיטין, אין לו להוסיף משקל נוסף, שאין לו להגדיל את הנפח.

ואי מוסיף שלושה קבין, לדעת אביי אפילו אם עדיין יהיה משקל המשא קל ממשקל חיטין שרגילה לשאת, **חייב**! משום שהנפח קשה לה כמשקל.

רבא אמר: **קשה למשאוי תנן**, כלומר, אם ירבה את הנפח עד שיגיע המשקל למשקל חיטין שרגילה לשאת, חייב. משום **שתקלא כתקלא**, משקלם בשעה זו לאחר התוספת זהה, **ונפחא הוי תוספת**, ומקשה הוא עליה במה שהוסיף על הנפח.

כלומר, לפי רבא דוקא אם יוסיף במשקל המשא עד שיגיע למשקל חיטין, דוקא אז חייב משום תוספת הנפח. אבל אם קל המשא ממשקל החיטין, אף שבנפח רב הוא מאוד, פטור.

ומוכיחה הגמרא ממשנתנו כאביי:

תנן, **השוכר את החמור להביא לתך חיטין**, **והביא לתך שעורין**, **פטור**. שהרי לא הוסיף, וודאי אונס הוא, שהרי השעורים קלים מן החיטים. **ואם הוסיף על משאו** של החמור עוד שעורים, **חייב**.

[2180] כתבו הראשונים, דוקא אם שכר חמור לשים עליו לתך, והוסיף על משאו חייב. אבל אם שכרו והתנה עמו שלא יתן עליו אלא חצי לתך, ונתן עליה לתך ומתה, פטור, כי בודאי לא מת מחמת התוספת, שהרי דרך חמור לשאת לתך [ריטב"א]. וכתב הנמוקי יוסף, שהוא דוקא אם לא ידוע אם מחמת התוספת מתה. אבל אם ודאי מתה מחמת התוספת, חייב. [כעין מה שנתבאר בדף עח]. אבל הרמב"ם [שכירות פ"ד ה"ו] כתב, דאפילו התנה עמו שיתן עליה חצי לתך, אם הוסיף חייב. וטעמו שיכול המשכיר לטעון, מכיר אני בחמורי שאינו יכול לשאת יותר ולא היה לך להוסיף. ובאופן אחר ביאר הקצות החושן, שסבר הרמב"ם שחייב השוכר משום שליחות יד בפקדון, והשולח יד בפקדון חייב אפילו באונסין. אבל דעת שאר ראשונים דאינו חייב אלא משום מזיק וכיון שאנוס הוא, פטור [ומה שאינו חייב באונסין מדין גזלן עיין הערה 104].

והוינן בה: **מאי לאו**, מדובר באופן שהוסיף **שלושת קבין**, וחייב למרות שאף לאחר התוספת קל המשא ממשא חיטים, ומוכח כאביי, המחייב בתוספת נפח אפילו אם המשקל פחות ממשקל חיטין שסיכמו ביניהם, [לתך].

אך דוחה הגמרא: **לא**, מדובר במשנה בכגון שמוסיף **סאה**, ואז משקל השעורים הוא כמשקל החיטין, וחייב משום תוספת הנפח אף לרבא.

ומקשה הגמרא: כיצד יתכן לפרש דברי המשנה כשהוסיף סאה לחמור?

והא עלה, על מה שנאמר אם הוסיף חייב, **קתני** במשנתנו: **וכמה יוסיף על משאו ויהא חייב**? **סומכוס אומר משום רבי מאיר**, **סאה לגמל**, **שלושה קבין לחמור**.

ואם כן מבואר במשנתנו כאביי, שאם הוסיף שלושה קבין לחמור חייב, אפילו שמשאו קל ממשא חיטין!? [2181]

ומתרצינן: **הכי קאמר** התנא במשנתנו: **היכא דלא שני**, אלא כגון, **חיטין והביא חיטין**, **או שעורין והביא שעורין**, **כמה יוסיף על משאו ויהא חייב**? **סומכוס אומר משום רבי מאיר**, **סאה לגמל שלושה קבין לחמור**. כלומר, אם התנה עמו להביא חיטין במשקל מסוים, והביא במשקל רב יותר, אם שיעור התוספת הוא סאה לגמל או ג' קבין לחמור, חייב בנזקי הבהמה. אבל אם שינה, כגון חיטין והביא עליה שעורין, הרי אם קל המשא ממשא חיטין, אף שהוסיף הרבה פטור, כדעת רבא.

תא שמע ממה ששנינו: **השוכר את החמור להביא לתך חיטין**,

דף פ:

והביא (תחילת העמוד) **שש עשרה שעורים**, היינו, סאה יותר משיעור לתך, **חייב**.

משמע, **הא** אם הוסיף **שלושת קבין**, **פטור**.

אם כן, מבואר כדעת רבא, שדוקא בתוספת סאה חייב. שאז משקלם שווה ללתך חיטים שסיכמו ביניהם, וקשה לאביי.

תרגמא אביי, מבאר אביי, שמדובר בכגון שהיו שש עשרה הסאין **במחיקתא**, לא גדושות, ואילו שיעור לתך הוא חמש עשרה סאין גדושות. וההפרש בין מחוקות לגדושות הוא חצי סאה - שלושה קבין.

ולפי זה לא הוסיף אלא ג' קבין - המחצית השניה מהסאה שהוסיף. [2182]

תנו רבנן: השוכר סבל לישא משא על כתפו, כמה יוסיף על משקלו ויהא חייב?

[2181] מקשה הר"ן, למה לא מתרצת הגמרא שמדובר בגמל דשיעור התוספת שלו סאה? והוכיח כדעת הראשונים שאם מתנה המשכיר שישא מחצית משאו, פטור אם הוסיף, לכן כאן שנתן עליו לתך, אם גמל הוא אף אם הוסיף סאה פטור, שהרי דרך גמל לשאת כור, ואם כן על כרחך מדובר בחמור.

[2182] הגאונים פירשו, מחיקתא - שהתליעו. מקשה רש"י, מה לי התליעו מה לי לא התליעו, והרי הנפח הוא לתך והוסיף ג' קבין, ואם כן יתחייב לדעת אביי אף שפחת משקלם מחמת שהתליעו? תרצו התוספות, שאם התנה עמו

קב לכתף [פועל הנושא על כתפו].

והשוכר ספינות משא, חייב אם הוסיף **אדריב**, לתך **לעריבה**, ספינה קטנה. **כור לספינה** בינונית. **ושלושת כורים לבורני**, ספינה **גדולה**. [2183]

אמר מר, מה ששנינו אם הוסיף **קב לכתף** חייב, למה חייב? והרי **אם איתא דלא מצי ביה**, אם אינו יכול לשאתו, הרי **בר דעת הוא**, **לשדיה**, ישליכנו לארץ! ואם לא השליכו, אחריותו היא, ולמה חייב השוכר בנזקיו?

אמר אביי, כאן מדובר **בשחבטו** המשא לארץ **לאלתר**, בטרם הספיק לפורקו מעל כתפו. אבל אם אכן היה יכול לפורקו ולא פרק, פטור השוכר.

רבא אמר: **אפילו תימא** שמדובר **בשלא חבטו לאלתר**, והיה יכול להספיק לפורקו מעליו, **לא צריכא** - נעמיד משנתנו, שאין כוונתה לחייב את השוכר בנזקי הפועל, אלא **לשלם לו אגרא יתירא**, על כך שנשא משא כבד ממה שסיכמו בתחילה. [2184]

רב אשי אמר: אף אם היה יכול הסבל להספיק לפרוק את המשא מעליו, חייב השוכר בנזקיו, ואין לשוכר לטעון, היה לך לפרוק מעליך, שהרי לא ידע הפועל שמשא זה כבד מכפי רגילותו, אלא **הוא** היה **סבור חולשא** זמנית **הוא דנקיט ליה**, ושיוכל להתגבר על כך במשך הדרך. [2185]

לעיל נתבאר שיעור התוספת בספינות, הוא **כור לספינה** בינונית, **שלושת כורין לבורני**, ספינה **גדולה**.

להוליך לתך ברזל והוליך נוצות, ודאי שאף אם יוסיף פטור, כיון שהבדל במשקלם גדול כל כך שאף אם ירבה בנפח עדיין קל יהיה המשא, ורק בחיטים ושעורים שאין הפרש גדול במשקלם נפחא כתקלא [עיין מהר"ם].

[2183] מפרש רש"י, שתמיד התוספת היא אחד משלושים, חמור שדרכו לשאת שלוש לתך שהוא ט"ו סאין, ולכן שיעור התוספת ג' קבין שהן חצי סאה, וכן אדם דרכו לשאת שלושים קבין ומשום כך שיעור התוספת קב.

[2184] כתב הריטב"א, אם הוסיף על משאו קב, משלם לו אגרא יתירה. אבל אם הוסיף פחות מקב פטור מלשלם. וכן בחמור וגמל, אם הוסיף פחות משיעור התוספת פטור גם מאגרא יתירה. אבל הרמב"ם כתב [שכירות פ"ד ה"ו] אם מוסיף לחמור פחות מג' קבין, אם מתה פטור, וחייב לשלם שכר התוספת. ולכאורה קשה מדברי רבא, דמבואר שדוקא אם הוסיף קב מתחייב באגרא יתירה? ותירצו האחרונים, שלדעת הרמב"ם אם מוסיף קב משלם לו כשכר משא שני קבין, כיון שנשיאת קב זה קשה עליו יותר ממשא שאר קבין. אבל אם הוסיף חצי קב משלם עליו לפי היחס הרגיל, ולפי זה מבאר התורת חיים, מה שכתב הרא"ש שלרב אשי פטור מלשלם לו אגרא יתירה, אין כוונתו שפטור לגמרי, אלא שמשלם לו לפי היחס הרגיל. אכן הפרישה לומד בדעת הרא"ש, שלרב אשי פטור לגמרי [סימן שח], וטעמו שהיה לו להתנות שרוצה יותר בשכרו.

[2185] מקשה הריטב"א, למה חייב בעל המשא אם הוזק הפועל, הרי הוא הזיק את עצמו? ומתרץ שהפועל סמך על בעל המשא שלא יוסיף על משאו, ונחשב הדבר כגיריה דיליה וחייב מדינא דגרמי. כתב הטור בשם רמ"ה, שאם הוזק הפועל חייב בעל הבית רק בנזק ולא בצער ריפוי שבת ובושת. מבאר קצות החושן, שהרי בריטב"א נתבאר דחיובו מדינא דגרמי, ודעת הרמ"ה דבגרמי אינו חייב אלא בנזק ולא בשאר דברים. [סימן שח ס"ב] והנתיבות מבאר באופן אחר, שגם אם חבטו לאלתר, נחשב הוא המשא כממון המזיק ולא כאדם המזיק, וממון המזיק אינו מחייב אלא בנזק.

אמר רב פפא: **שמע מינה**, **סתם ספינות** [בינוניות], **בת תלתין כורין** הן, שהרי שיעור תוספת לחייבו בנזקים הוא אחד משלושים, כמבואר בחמור [עיין הערה 109] ואם שיעור התוספת הוא כור, הרי שמשאה הרגיל הוא שלושים כור.

ומבארת הגמרא: **למאי נפקא מינה**? **למקח וממכר**, אם סיכם עמו שימכור לו ספינה בינונית, על המוכר ליתן לו ספינה בת שלושים כור.

מתניתין:

כל האומנין, **שומרי שכר הן** [2186] על החפץ אותו קיבלו על עצמם לתקנו, וחייבים אם נגנב או אבד, כדין שומר שכר. [2187]

וכולן - האומנין, **שאמרו** לבעל החפץ, **טול את** החפץ **שלך**, שכבר סיימנו מלאכתנו, **והבא** לנו **מעות** בשכר מלאכתנו, נעשים מכאן ואילך **שומר חינם** [בגמרא יתבאר].

ודין נוסף מתבאר במשנה: אדם האומר לחבירו, **שמור לי** על שדי היום, **ואשמור** אני **לך** את שדך מחר, **שומר שכר** הוא, שהרי בשכר שמירתו היום ישמור לו חבירו את שדהו מחר, וחייב בגניבה ואבידה כדין שומר שכר.

אדם האומר לחברו, **שמור לי** חפצי, **ואמר לו** חבירו **הנח לפני** את חפציך, אף שלא אמר לו במפורש אשמור לך, **שומר חינם** הוא, שמפרשים אנו את דבריו "הנח לפני" [שנתכוון בכך להתחייב לשומרם, ואם פשע בשמירתם חייב כדין שומרים. [2188]

[2186] ארבעה סוגי שומרים הן, שומר חינם חייב רק בפשיעה, כין שלא נהנה בשמירתו כלום. שומר שכר חייב בגניבה ואבידה, כיון שנוטל שכר עבור שמירתו, מקבל על עצמו חיובים נוספים, ואף אם לא מקבל ממש שכר מבעל הפקדון, אם נהנה הנאה כלשהיא מהשמירה גומר בדעתו להתחייב כשומר שכר. שואל חייב באונסין הואיל וכל הנאה שלו. ודין שוכר יתפרש להלן.

[2187] דוקא פועל שנוטל את החפץ לביתו נחשב שומר. אבל שכיר יום שעובד בבית בעל החפץ, כיון שהכלי נמצא בבית בעליו אין השכיר מקבל עליו שמירתו [ב"ח]. אבל המשנה למלך [שכירות פ"י ה"ג] חולק, ואומר שחילוק זה נאמר רק לפי הבנת הגמרא בתחילת הסוגיא, שהטעם שדינו כשומר שכר מכיון שתופס האומן את הכלי כמשכון תמורת שכרו. אבל למסקנת הסוגיא, לא מדובר דוקא בפועל העושה בביתו. והסמ"ע כתב לחלק בין קבלן לשכיר יום, דקבלן נעשה שומר שכר הואיל ונהנה בכך ששכרו לכל המלאכה. אבל שכיר יום אינו אלא שומר חינם. ודבריו צ"ע שהרי טעם זה נתפרש בגמרא ונדחה כפי שיתבאר להלן?

[2188] הראב"ד [הובא בנמוקי יוסף] מקשה, איך נהיה שומר בכך שאומר לו הנח לפני, הרי תקנו משיכה בשומרין [צט]. וכאן לא נתחייב השומר בקנין? ומתרץ, כיון שבא החפץ לכאן מחמתו, נחשב הדבר לקנין משיכה, שהרי הבעלים מושכים את החפץ בשליחות השומר [ומדובר שעומדים בסמטא מקום שמועיל קנין משיכה]. עוד תירץ, שמדובר באופן שהבהמה עומדת בד' אמותיו של השומר, וקונה אותה להתחייב בשמירתה על ידי קנין ד' אמות. אבל הרא"ש הוכיח מכאן שלא תקנו משיכה בשומרים כדי להתחייב בשמירתה, שהרי שומר חינם חייב בפשיעה אף בלא משיכה, אלא שמזמן המשיכה אינו יכול לחזור בו מהתחייבותו לשומרה. [ועיין פלפולא חריפתא שמעיר דהרא"ש סתר את דבריו בב"ק עט]. והמחנה אפרים [שומרים סימן ז'] מבאר, היאך מתחייב השומר באונסי הבהמה ללא קנין? וכתב, דחיובו מדין ערב, כאדם האומר לחבירו תן מנה לפלוני ואתחייב אני לך. עוד ביאר שם, דאפשר שחייב מדינא דגרמי, שהרי לולא שקיבל עליו את שמירת החפץ היו הבעלים שומרים בעצמם. ועיין שם שפקפק בשני הטעמים ומדברי הריטב"א [דף עג]. נראה דיש לחייבו, דמחמת הנאתו מכך שסמך עליו בעל החפץ גמר ומשעבד נפשיה.

הלוהו אדם לחבירו **על המשכון**, כלומר, נתן לו הלווה משכון שאם לא יפרע לו חובו, יטלנו עבור מעותיו, נחשב המלוה **שומר שכר** על המשכון, שהרי קיים בהלוואתו מצות "פתוח תפתח את ידך", וכיון שנהנה מכך, שומר שכר הוא.

רבי יהודה אומר: **הלוהו מעות**, **שומר חינם** הוא על המשכון. וטעמו, שאין שכר המצוה נחשב הנאה להתחייב משום כך כשומר שכר.

אבל אם **הלוהו פירות**, ונתן לו משכון, **שומר שכר** הוא עליו, כיון שאם לא היה מלוה את פירותיו, הם היו נרקבים אצלו, כיון שעתה אין לו צורך בהם, והיה מפסידם. ולכן, נהנה הוא בכך שהלוום לחבירו, והלה יאכלם, ויחזיר לו לאחר זמן פירות אחרים עבורם, בשעה שיהיה צריך להם, ולכן מתחייב הוא על המשכון כדין שומר שכר.

אבא שאול אומר, **רשאי אדם להשכיר משכונו של עני** הנמצא בידו, **להיות פוסק והולך עליו**, כלומר, רשאי המלווה להשכיר את המשכון, אם הלווה עני הוא ואין בידו לפרוע לו מעותיו, וליטול את דמי השכירות כפרעון חובו, **מפני שהוא כמשיב אבידה**. שהרי אם לא ישכירנו, רשאי הוא ליטלו לעצמו כשיגיע זמן הפרעון תמורת חובו, אם לא יפרע לו העני מעותיו. [2189]

גמרא:

שנינו במשנה: כל האומנין שומרי שכר הן.

והטעם, סברה הגמרא, משום שנהנים הם בכך שישלם להם שכר פעולתם.

והוינן בה: **לימא**, **מתניתין דלא כרבי מאיר**. [2190]

דתניא, **השוכר** בהמה למלאכה, וניזוקה, **כיצד משלם** השוכר? האם כשומר חינם, שחייב רק אם פשע בשמירתה, או כשומר שכר שחייב אם נגנבה או אבדה? **רבי יהודה אומר**, **כשומר שכר**, משום שנהנה הוא בזה שהבהמה אצלו, שיכול לעשות עימה מלאכתו.

רבי מאיר אומר, אין הנאה זו נחשבת כשכר על שמירתו, שהרי משלם דמי שכירותה לבעלים, ואינו חייב אלא **כשומר חינם**.

ודין אומן דומה הוא לדין שוכר, שהרי אף האומן לא מקבל תשלום עבור שמירתו אלא רק שכר מלאכתו, ואם כן, לדעת רבי מאיר, אף האומן דינו כשומר חינם, שלא כמתבאר במשנתנו!?

[2189] כתב הטור [סימן עב], דוקא להשכיר לאחרים. אבל הוא עצמו אינו רשאי ליטלו, מפני החשד, כדין גבאי צדקה שפורטין מעות לאחרים אבל לא לעצמם. והב"ח חולק וסובר דמשום משיב אבידה לא חשו לחשדא.

[2190] מה דמהדרינן להעמיד משנתנו כרבי מאיר, משום שסתם משנה רבי מאיר היא.

ומפרשינן: **אפילו תימא** משנתנו **רבי מאיר** היא, שונה דין האומן משוכר, כיון שבאומן, מלבד התשלום עבור מלאכתו, נהנה הוא הנאה נוספת, מכך שהבעלים העדיף לתקן את החפץ דוקא אצלו.

ובההיא הנאה דקא שביק הבעלים כולי עלמא, שעזב הבעלים את שאר האומנים, **ואגיר ליה לדידיה**, ושכר רק אותו מבין כולם, **הוי עילויה שומר שכר**.

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, **שוכר נמי**, מדוע לא נאמר כי **בההיא הנאה דקא שביק** המשכיר **כולי עלמא ומוגר ליה לדידיה**, ומשכיר דוקא לו, נהנה הוא בכך שלא סמך המשכיר אלא עליו, ומכח הנאה זאת **הוי עילויה שומר שכר**!?

אלא, מבארת הגמרא, מה ששנינו "כל האומנין שומרי שכר הן" לדעת רבי מאיר באופן אחר:

אפילו תימא משנתנו כדברי **רבי מאיר** היא, שונה האומן מהשוכר, כיון שאומן העושה מלאכתו בקבלנות [היינו שאם יתקן את החפץ יקבל בשכרו כך וכך], הרי הוא משתכר מעט יותר משכיר יום [פועל, הנשכר למלאכה לשעות או ימים]. ואם כן נהנה הוא בכך ששכרו בקבלנות, שעל כן מקבל מעט יותר.

ובההיא הנאה דקא יהיב ליה בשכרו טפי פורתא, מאשר אם היה שוכרו כפועל שכיר יום, **הוי עילויה שומר שכר**.

מה שאין כן השוכר בהמה, לא נהנה השוכר בכך כלום, ולכן, שומר חינם הוא.

ומקשה הגמרא: **שוכר נמי**, **מי לא עסקינן דקא משוי ליה**, במקרה שמוזיל לו המשכיר **טפי פורתא** מדמי שכירות הבהמה הקבועים בשוק. ולא שמענו שאכן במקרה כזה יודה רבי מאיר ששומר שכר הוא?

אלא מפרשת הגמרא באופן אחר:

אפילו תימא משנתנו **רבי מאיר**, שונה אומן משוכר, כי באומן יש הנאה נוספת מלבד התשלום עבור מלאכתו, שבידו לעכב אצלו את החפץ עד שישלם לו הבעלים שכרו.

בהיא הנאה דתפיס ליה את החפץ **אאגריה**, **דלא בעי** שלא צריך האומן **למיעל ולמיפק**, לעלות ולהכנס לבית הבעלים בבקשתו **אזוזי**, על דמי השכר של עבודתו, אלא הוא מחזיק את החפץ אצלו עד שיקבל את שכר עבודתו, **הוי עליה שומר שכר**.

אבל שוכר חפץ, כל הנאתו היא רק ההשתמשות בחפץ, ועבור הנאה זו הרי הוא משלם דמים, ולכן אינו אלא שומר חינם. [2191]

[2191] כתבו התוספות, שבהלוואה על המשכון אי אפשר לבאר דשומר שכר הוא משום שתפיס ליה אאגריה, "דהתם, לא איתהני מלוה מידי, דאין מרויח במה שהלוה ממה שלא היה מלוה ולא היה לו משכון". כלומר, שבחשבון הכללי לא הרויח כלום, שהרי לא נהנה המלוה בהלוואתו כלום. אבל הריטב"א [פב]. כתב, דכנגד

אי בעית אימא, מה ששנינו "שומר שכר משלם", יש לשנות את הגרסה, **כדמחליף רבה בר אבוה**, **ותני**:

השוכר בהמה **כיצד משלם**?

רבי מאיר אומר כשומר שכר, **רבי יהודה אומר כשומר חינם**.

ולפי גירסא זו מה ששנינו "כל האומנין שומרי שכר הן", כדברי רבי מאיר הוא.[2192] שנינו במשנתנו: כל האומנין שומרי שכר הן, **וכולן שאמרו** לבעל החפץ, **טול את** החפץ **שלך**, **והבא מעות** - שכר מלאכתנו, אם לא לקח עדיין את החפץ, נעשה האומן מכאן ואילך **שומר חינם** בלבד.

תנן התם: אדם המבקש מחבירו, השאילני פרתך, והלה נאות להשאילו, **ואמר** לו **השואל**: **שלח** לי בהמתך ביד פלוני, **ושלחה** המשאיל בידיו, **ומתה** בדרך, קודם שהגיעה לביתו של השואל, **חייב** השואל בנזקי הבהמה. כי משעת מסירתה לשליח, לפי בקשת השואל, נתחייב השואל באונסיה.

וכן בשעה שמחזירה השואל לבית המשאיל, אם מסרה לשליח, שלא לפי בקשת המשאיל, חייב באונסיה עד שתגיע ליד הבעלים.

אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: **לא שנו** שחייב השואל בנזקי הבהמה עד שתגיע ליד משאיל, **אלא שהחזירה** השואל **בתוך ימי שאילתה**, קודם שנסתיים הזמן שקצב לו המשאיל להשאלתה,[2193] **אבל** אם החזירה **לאחר** שנסתיימו **ימי שאילתה**, **פטור** השואל ואפילו אם מתה בביתו. משום שמיד עם תום ימי השאילה בטל ממנו דין שואל, ואינו אלא כשאר שומרין, הפטורים אם מתה באונס.

מתיב רב נחמן בר פפא, הרי שנינו "**וכולן** [האומנין] **שאמרו טול את** החפץ **שלך והבא מעות** בשכרינו, בטל מראובן דין שומר שכר החייב בגניבה ואבידה, ואינו אלא **שומר חינם**".

הלוואתו אכן מתחייב כשומר שכר, ורק במה שיתר המשכון על דמי הלוואה דינו כשומר חינם. [וכן למד הסמ"ע בדעת השו"ע [סימן ע"ב ס"ן], ועיין בדברי הש"ך שם דמחלק בין משכן בשעת הלוואתו, למשכון שקיבל לאחר שעת הלוואתו דזוהי ודאי הנאה בשבילו].

[2192] המחנה אפרים [שומרים סימן מ"א] מביא תשובת ראב"ן ועוד ראשונים, דכל האומנים שומרי שכר משום דתפיס ליה אאגריה, מתבאר בדבריהם, שאף למסקנת הגמרא לא נוקטים כהבנת הגמרא בתחילה דאומן כשוכר, אלא מהטעם הנ"ל.

[2193] כתב הר"ן [צט א]: חלוק דין שוכר משואל, בשוכר כמו שמועילה משיכתו שאין המשכיר יכול לחזור בו, כמו כן מועילה שאין השוכר יכול לחזור בו עד תום ימי שכירותה. אבל בשואל אף שאין יכול המשאיל לחזור בו אחר שקנה השואל במשיכה, שואל יכול לחזור בו, דעיקר שאילה לצורכו של שואל. אבל הרא"ה כתב, שאף בשואל השוו מידותיהן ואינו יכול לחזור בו, אמנם אם רצה מחזירו לבעליו. אבל כל עוד שלא החזירו אם נאנס חייב השואל. ומסוגין מוכח כדברי הרא"ה דבתוך ימי שאילתה אינו יכול לחזור בו [מחנה אפרים שאלה ופקדון סימן ז', ועיי"ש שהוסיף בטעם הדבר, דכל עוד הבהמה אצלו יכול השואל לחזור בו מחזרתו ולשוב ולהשתמש בה, ואין הבעלים יכולים לקחתה ולכך נחשב כשואל עליה עד שיחזירה].

ומשמע, דוקא משום שאמר לו טול את שלך,

דף פא.

הא אם רק יאמר לו **גמרתיו** את החפץ, עדיין **שומר שכר** [2194] הוא, עד שיאמר לו בפירוש טול את שלך. [2195] [2196]

ומתרצת הגמרא: **לא** תדייק כך!

אלא, אף אם אמר גמרתיו, נעשה שומר חינם.

וכוונת המשנה לומר, **הא** אם אמר לו **הבא מעות** ואחר כך **טול את שלך**, עדיין **שומר שכר** הוא.

והטעם הוא, כיון שגילה דעתו שרצונו להחזיק בחפץ כמשכון עד שישלם לו מעותיו. [2197]

ומקשה הגמרא: לפי המתבאר משמע, **אבל** אם אמר **גמרתיו מאי**? **שומר חינם** הוא, אפילו שלא אמר במפורש טול את שלך.

אי הכי, **אדתני** במשנה, "**וכולן שאמרו טול את שלך והבא מעות שומר חינם**", הרי עדיף **שנשמעינן** "**גמרתיו**", וממילא נדע **בכל שכן**, "**טול את שלך**".

ולמה השמיעה המשנה את דינה ב"טול את שלך" דווקא?

ומתרצינן: "**טול את שלך**" **איצטריכא ליה**, לתנא של המשנה, לומר את דינו דוקא במקרה זה.

כי **סלקא דעתך אמינא**, שבמקרה זה, **שומר חינם נמי לא הוי**, שהרי אמר לו במפורש טול את שלך, והסיר אחריותו ממנו, **קא משמע לן** ששמירת שומר חינם לא הסיר מעצמו. [2198]

[2194] מקשים הראשונים, הרי לדעת אמימר מבואר להלן ששואל לאחר ימי שאילתו שומר שכר הוא, ולכאורה דומה הוא לגמרתיו, ואמר אמימר דשומר שכר הוא, ומה קושיית הגמרא מגמרתיו? מתרץ תוספות רבינו פרץ, שסברה הגמרא, כמו ששואל כאשר תמו ימי שאילתו ירדו חיוביו דרגה אחת ונהיה שומר שכר, כך שומר שכר שאמר גמרתיו ירד בדרגה אחת ויהפך שומר חינם. והרש"ש מבאר דדוקא שואל נהיה שומר שכר הואיל ומתחילה כל הנאה שלו. אבל שומר שכר לאחר תום זמנו שומר חינם הוא. [ועיין בריטב"א בד"ה או דלמא דכתב שאף לאחר זמן שומר שכר הוא, ויש שגרסו בדבריו שומר חינם ועיין נתיבות קפ"ו סק"ב].

[2195] ולא אמרינן כיון שידעו הבעלים שכלו ימי אומנות ולא שלחו והביאום פטור השומר. [רש"י]. מדקדק המחנה אפרים [שומרים כג] בדבריו, דמה שאומר גמרתיו אינו לשון סילוק השמירה, אלא הודעה לבעלים שגמר מלאכתו, ואם ידעו הבעלים בלא הודעתו אינו צריך לומר גמרתיו.

[2196] הקשו התוספות, אף בגמרתיו עדיין שומר שכר הוא, שהרי תפיס ליה אאגריה והנאה היא בשבילו? ותירצו, דטעם זה לבד אינו מחשיבו שומר שכר אלא בצירוף הנאתו מעצם שכרו, ולאחר גמר המלאכה אינו נהנה מכך יותר. והתוספות הרא"ש מבאר, שאם אומר גמרתיו ולא אומר הבא מעות וטול מוכח שאין כוונתו לעכבו עבור מעותיו.

[2197] ויש להבין, לפי דברי התוספות דתפיס אאגריה לחוד אינה הנאה מספקת לחייבו כשומר שכר [עיין הערה 121], אם כן למה מתחייב? ויש לחלק, דכאן, שמגלה דעתו בפירוש שדעתו לעכבו לצורך זה, מוכח שהנאה חשובה היא אצלו.

[2198] דאינו תופסו על שכרו. אבל מדין פקדון לא סילק נפשיה, [רש"י] ומשמע, אם היה חפץ להסתלק משמירתו רשאי, אלא שכשאמר גמרתיו, מפרשים כוונתו שלא נתכוון להסתלק מהשמירה. [ריטב"א] וכתבו האחרונים,

איכא דאמרי, **אמר רב נחמן בר פפא**, אכן אם רק אמר לו לבעל החפץ "גמרתיו", עדיין שומר שכר הוא.

ואף אנן, **נמי תנינא**: **וכולם שאמרו טול את שלך והבא מעות**, **שומר חינם**.

מאי לאו, **הוא הדין** אם אמר **גמרתיו** שומר חינם הוא.

ודוחה הגמרא: **לא! טול את שלך**, **שאני**, שהסיר אחריותו מהחפץ במפורש. אבל אם רק אמר לבעלים גמרתיו, עדיין שומר שכר הוא. [2199] **הונא מר**, **בר מרימר**, כאשר היה עומד **קמיה דרבינא**, **רמי** בענין זה, סתירה לכאורה של שתי **מתניתין אהדדי**, **ומשני** [ומיישב את הסתירה בין המשניות, וכפי שיתבאר להלן]:

מצד אחד **תנן**, שנינו כאן: **וכולן שאמרו טול את שלך והבא מעות**, **שומר חינם**.

ומשמע, **והוא הדין לגמרתיו** [כלישנא קמא].

ורמינהו סתירה לכך, ממה ששנינו לקמן [צח ב] במשנה:

אמר לו שואל למשאיל: **שלח** בהמתך ביד שליח זה אלי, **ושלחה** המשאיל, **ומתה** קודם שבאה ליד השואל, **חייב** השואל. **וכן בשעה שמחזירה**, וכפי שנתבאר לעיל.

וסברה הגמרא, כי בשעה שמחזירה, דומה הוא לאומן האומר לבעלים "גמרתיו". ולמרות זאת, נתבאר שדיני שואל החייב באונסין לא סרו מעליו, עד שתבא הבהמה ליד משאיל ממש. ואם כן, אף אם אמר לו גמרתיו, יתחייב כשומר שכר, כדין אומן!?

ומשני, לפי מה ש**אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא**, **לא שנו** בשואל שחייב, אפילו ששלחה ביד השליח לבעליה, **אלא שהחזיר בתוך ימי שאילתה**, שאז עדיין שואל הוא, שהרי קיבל עליו חיובי אונסין עד זמן פלוני.

אבל **לאחר ימי שאילתה**, **פטור**.

ולכן, אומן האומר לבעלים גמרתיו, דינו כשומר חינם, שהרי גמרתיו דומה לשואל המחזיר לאחר ימי שאילתה.

איבעיא להו, האם שואל המחזיר לאחר ימי שאילתה **פטור** מחיובי **שואל** [אונסין], **וחייב כשומר שכר** [בגניבה ואבידה],

או דלמא, **שומר שכר נמי לא הוי**, אלא שומר חינם, שאינו חייב אלא אם פשע בשמירתה?

אמר אמימר, **מסתברא**, **פטור משואל**, **וחייב כשומר שכר**.

שזהו דוקא באומן שאפשר לפרש כוונתו שאינו רוצה לעכבו תמורת מעותיו. אבל סתם שומר שכר ודאי נתכוון להסתלק מהשמירה [ועיין תוספות מט. ד"ה אלא שם נתפרש להיפך].

[2199] כתב המאירי, "יש דנים מכאן שהשומר בשכר חסדים שקיבל ממנו נעשה שומר שכר, אלא שיש לפקפק ולומר שלא נאמר כן אלא כשנהנה באותו דבר עצמו, ואף באותו דבר עצמו עד שלא החזירו שלא נשלם החסר עדיין. "

והטעם, **הואיל ונהנה** השואל מכך שהשאילו לו בעליה, **מהנה** הוא את הבעלים, בכך שמקבל על עצמו חיובי שומר שכר [עיין הערה 12 1].

תניא כוותיה דאמימר: **הלוקח**, קונה **כלים מבין האומן**, כדי **לשגרן**, לשלוח אותם לבית חמיו כסבלונות [מתנות] לארוסתו, **ואמר לו** לאומן: **אם מקבלין** אותן **ממני** בבית חמי, **אני נותן לך דמיהן**. **ואם לאו**, **אני נותן לך לפי טובת הנאה שבהן**. כלומר, ישומו כמה דמים יתרצה החתן לתת כדי שתכיר לו ארוסתו טובה על כך שרצה לתת לה מתנות, ודמים אלו יתן לו, ואת הכלים ישיב לו, **ונאנסו** הכלים, ונשברו.

אם נאנסו **בהליכה** לבית חמיו, **חייב** לשלם דמיהן, שהרי נתכוון לקנותם באופן גמור, אלא אם כן יתברר שאינם רוצים ליטלם ממנו, [2200] אבל כל עוד שלא נתברר כך נחשבים כקנויים לו לגמרי. [2201]

אבל אם נשברו **בחזירה**, שכבר נתברר שאין דעתו לקנותם, **פטור**, **מפני שהוא** באותה שעה **כנושא שכר** [שומר שכר] הפטור באונסין. ומכל מקום נתבאר כאמימר, ששומר שכר הוא, ולא שומר חינם.

מעשה ב**ההוא גברא**, **דזבין ליה חמרא** חמור **לחבריה**.

[2200] נחלקו הראשונים למה הלוקח כלי לשגרו לבית חמיו חייב באונסין, דעת רש"י דאכתי לקוחין הן בידו. ועיין רשב"ם [ב"ב פח]. שדן אם אכן חייב מדין לוקח כרש"י, או מדין שואל החייב אונסין. התוספות שם מוכיחים שחיובו מדין שואל, מסוגין שמוכיחה מברייתא זו ראיה לאמימר דשואל המחזיר אחר ימי שאילה דינו כשומר שכר, ועיי"ש שדוחים ראיה זו. אכן הר"ן והרא"ש [נדרים לא]. כתבו, דחיובו מדין שואל, וכמה נפק"מ נאמרו בזה. א. מי מהם יכול להקדישו בשעה זו. ב. אם בעליו עמו פטור שואל מאונסין. אבל לוקח חייב. [מחנה אפרים שומרים כד] ועיין עוד נתיבות המשפט סימן קפ"ו א, ועיין מחנה אפרים [שאילה ופקדון סימן ז] דרש"י לשיטתו אינו מפרש שחייב מדין שואל, שהרי לרש"י שואל חייב באונסין אפילו לאחר גמר שאילתו אם לא הודיע לבעלים שאינו חפץ בו עוד, ובברייתא מבואר דבחזרה פטור מאונסין אף שלא הודיע לבעלים, אם כן ודאי אינו שואל אלא לוקח.

[2201] "דהואיל וקצץ דמיהן ומשכן לשם לקיחה הרי הם לקוחים בידו וכו'" [רש"י]. וכתב הר"ן בנדרים [לא ב], שכדי להתחייב באונסין לא סגי במה שקצץ דמיהן וצריך שיהא זה זבינא חריפא - דבר הנמכר בקלות ובמחיר טוב, שאז לטובת הלוקח הוא קנין זה, שהרי יוכל למוכרו בקל, ולכן חייב באונסין. אכן שיטת הריטב"א, דבזבינא חריפא חייב אפילו אם לא קצצו דמים, ואם קצצו דמים חייב אף שאינו זבינא חריפא. מבארים האחרונים, שאם זבינא חריפא הוא, כל ההנאה של הלוקח, ולכן חייב באונסין מדין שואל, ואין צריך קציצת דמים. אבל אם אינו זבינא חריפא, חיובו מדין לוקח, ולכן צריך קציצת דמים שבזה נעשה לוקח [חכמת שלמה שו"ע סימן ר"י]. תוספות בד"ה אתא כתבו כהרשב"ם, ומקשים דמדלא משכח לזבוניה מסתבר שלא היה זה זבינא חריפא, ואם כן למה חייבו הרי נהנה המוכר במכירה זו כמו הלוקח, שהרי לא יכול היה למוכרו בקל במקום אחר? ותירצו, שהיה זה זבינא חריפא, רק הלוקח רצה למוכרו בדמים מרובים ולזה לא מצא קונים. ובאמת לדעת הראשונים דחיובו מדין לוקח [עיין הערה 126], צריך באור למה חייב רק בזבינא חריפא הרי שלו הן? וכתב הקהילות יעקב [נדרים סימן כ"ד], שבזבינא חריפא אומדים דעתו של לוקח שרצונו לקנותו מיד. אבל בזבינא מציעתא אינו להוט לקנותו ונוטלו על דעת שיקנהו רק אחר כך. [ובדרך זו מבאר דעת הרמב"ם שלוחין פ"ב ה"ח שלא הזכיר בסוגין שהוא זבינא חריפא, כיון שזו סברא שאינו להוט לקנותו. זה דוקא אם טרם החליט לקנותו. אבל כאן אם יקבלו ממנו חפץ לקנותו אף שאינו זבינא חריפא].

אמר ליה הקונה למוכר: **קא ממטינא ליה**, אני מתכוון להביא את החמור **לדוכתא פלוני** למקום פלוני כדי למוכרו שם, **אי מזדבנא** [אם יימכר] **מוטב**, ואשלם לך דמיו, **ואי לא** ימכר שם, **מהדרנא ליה** אחזיר לך את החמור **ניהליך**, אליך, כי איני חפץ לקנותו אלא אם אצליח למוכרו שם.

אזל לאותו מקום. **ולא אזדבנא**, ולא מכר את החמור.

ובהדי דקא אתא חזרה למקום המוכר, **איתניס** החמור.

אתא לקמיה דרב נחמן, **חייביה** את הקונה לשלם דמיו למוכר.

איתיביה רבה לרב נחמן, הרי שנינו: דוקא אם נאנסו **בהליכה חייב**. **ובחזרה פטור**, **מפני שכבר** נתברר שאינו חפץ לקנותו, ואין **הוא** אלא **כנושא שכר**, הפטור מאונסין.

אמר ליה: **חזרה דהאי**, של אותו אדם הלוקח חמור כדי למוכרו, גם היא בכלל **הליכה היא** נחשבת.

מאי טעמא? **סברא הוא**, כי הרי **בחזירתו**, **אילו אשכח** היה מוצא קונים **לזבוניה**, למכור להם, **מי לא זבנה**!?

ולכן, שונה הוא מדין הלוקח כלים מבית האומן, שהרי שם, לאחר שלא קיבלו ממנו בבית חמיו, נתברר שאינו חפץ לקנותם.

שנינו במשנה: אדם האומר לחבירו, **שמור לי** שדי **ואשמור** אני **לך** את שדך, הרי הוא **שומר שכר**. [2202] וסברה הגמרא, שמדובר כאן כאשר שניהם שומרים באותה שעה.

ומקשה הגמרא: **ואמאי** חייב כשומר שכר? הרי **שמירה בבעלים היא**!

[ואפילו אינו נמצא יחד עימו, אם באותה שעה עושים שניהם כל אחד לחבירו, אף היא שמירה בבעלים היא, ופטור מחיובי שמירה].

אמר רב פפא: כאן מדובר בכגון **דאמר ליה**: **שמור לי היום**, **ואשמור לך למחר**. ואינם עושים במלאכה באותה שעה, ולכן לא נחשב הדבר כ"שמירה בבעלים", אלא שומר שכר גרידא הוא, לפי שבשכר שמירתו היום, ישמור לו חבירו מחר.

תנו רבנן: **אמר לו**, **שמור לי ואשמור לך**.

או השאילני בהמתך **ואשאילך** בהמתי [אף במקרה כזה אינו נחשב שואל החייב באונסין, שהרי תמורת בהמה זו ששאל ממנו עליו להשאילו בהמתו מחר, ודין שואל נאמר דוקא אם כל ההנאה שלו, כלומר, אינו חייב ליתן שום דבר בתמורה].

[2202] בריש פרק השואל שנינו, "השואל את הפרה ושאל בעליה עמה, או שכר בעליה עמה וכו', פטור שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם". ובדף צה ב תא שמע וכו' אף על פי שהבעלים עושים מלאכה במקום אחר ומתה פטור, כלומר, פטור בעליו עמו אינו דוקא אם עושה עמו במלאכה זו, אלא אף אם עושה בשבילו מלאכה אחרת, ובמקרה כזה דנה סוגיתנו.

או **שמור לי, ואשאילך**.
או **השאילני ואשמור לך**.
כולן נעשו שומרי שכר זה לזה.
ומקשה הגמרא: [כדלעיל] **ואמאי** שומרי שכר הן, הרי **שמירה בבעלים היא**? [2203]
ומתרצינן: [כדלעיל] **אמר רב פפא**: **דאמר ליה**: **שמור לי היום ואשמור לך מחר**, ואינם עושים במלאכה באותה שעה.
מעשה ב**הנהו אהלויי** [מוכרי בושם הקרוי אוהל או אהלות], [2204] **דכל יומא הוה אפי לה**, היה אופה להם לחם **חד מינייהו** - איש איש ביומו.
ההוא יומא, **אמרו ליה** מוכרי הבשמים **לחד מינייהו**: **זיל**, **אפי לן**! לך ואפה לנו לחם היום.
אמר להו: **נטרו לי גלימאי**, שימרו את בגדי עד שאסיים לאפות לכם לחמכם.
אדאתא עד שחזר האופה ממלאכתו, **פשעו בה** חבריו, ולא שמרו את בגדו, **ואגנוב**.
אתו לקמיה דרב פפא לדין. **חייבינהו**, משום שפשעו בשמירתם.
אמרו ליה רבנן לרב פפא: **אמאי** חייבת אותם? הרי **פשיעה בבעלים היא**, שהרי עשו במלאכתם יחדיו, כי בשעה ששמרו גלימתו, אפה להם את לחמם?
איכסיף רב פפא, בוש על שנכשל בדבר הלכה.
לסוף איגלאי מילתא, **דההוא שעתא** שנגנבה הגלימה, **שכרא הוה קא שתי**, השתכר האופה, ולא עשה מלאכתם באותה שעה, ולכן אינה פשיעה בבעלים וחייבים לשלם דמיה.

[2203] "אשמור לי ואשמור לך קאי. ששניהם זה במלאכתו של זה. אבל השאילני כליך ואני אשאיל לך כליי, שמור לי ואשאילך, או השאילני ואשמור לך, אין כאן בעלים של חפץ במלאכתו של שומר. " [רש"י] וכוונתו, דדברי רב פפא נסובים רק על שמור לי ואשמור לך. אבל הטור [ש"ה] מביא שיטת הראשונים שחולקים על רש"י, ומפרשים שכל ארבעת המקרים בברייתא פטור דבעליו עמו, וכן כתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם [שכירות פ"י ה"ב]. וכתב הטור דבשלמא לגבי אשאילני ואשאילך אפשר להבין דנחשב שמירה בבעלים, שכל אחד מהם משתמש באותה שעה בחפץ חבירו. אבל אשמור ותשאילני או אשאילך ותשמור, הרי שני החפצים אצל אותו אדם, ולמה יחשב שמירה בבעלים? וכמו כן יש לתמוה לדעת ר"י למה אשאילני ואשאילך אינה שמירה בבעלים? והנתיבות שם כתב בבאור דעת רש"י, דבשואל שכל הנאה שלו שומר כל אחד את החפץ עבורו ולא עבור חבירו, ואינו נחשב עושה במלאכתו אלא כל אחד במלאכתו עושה. ובבאור דעת הראשונים כתב הבית יוסף שם, דבשמור לי ואשאילך כיון שכליו של מפקיד עמו נחשב הדבר כאילו אף הבעלים עצמם עמו, דאין חילוק בין אם הוא עושה עמו לבין אם בהמתו עושה עימו. והט"ז מבאר מקרה זה באופן אחר, כיון שמשתעבד לו להשאילו נחשב כאילו הוא עצמו שאול לו. הב"ח מבאר שאין צריך דוקא שיעשה עמו מלאכה, אלא כל ששניהם עושים טובה אחד לחבירו חשיב בעליו עמו. הש"ך מבאר דעדיין לא השאילו את החפץ המובטח, וכיון שנתחייב להשאילו, מחויב המשאיל לשמור את החפץ כדי שיוכל אחר כך לקיים את התחייבותו. [ועיי"ש בנתיבות שהקשה שאם כן אף אם מתחייב להשאילו למחר נעשה שומר כבר מעתה על החפץ וחשיב בעליו עמו?].
[2204] "מור ואהלות עם כל ראשי בשמים" [שיר השירים ד' י"ד].

והוינן בה: **הניחא למאן דאמר פשיעה בבעלים פטור, משום הכי איכסיף**, שהיה לו לפוטרם.

אלא למאן דאמר פשיעה בבעלים חייב,[2205] ואינו דומה לדין שמירה בבעלים שפטור [והטעם עיין בהערה]. **אמאי איכסיף** רב פפא, והרי כדין חייבם?

ומבארת הגמרא: **אלא, ההוא יומא, לאו דידיה הוה**, לא היה זה היום הקבוע בו חייב מוכר זה לאפות לכולם את לחמם. **ואמרו ליה לדידיה, זיל אפי לן את** היום, ואפילו שאין זה יומך הקבוע.

ואמר להו, בההוא אגרא דקא אפינא לכו, נטורו לי גלימאי, ובמקרה כזה נעשים הם שומרי שכר על גלימתו, שהרי אינו מחויב לאפות ביום זה, ואין אפייתו אלא כתשלום על שמירת הגלימה.

דף פא:

עד דאתא איגניב, שלא בפשיעה גמורה!

אתו לקמיה דרב פפא, חייבינהו לשלם את דמי הגלימה.

אמרו ליה רבנן לרב פפא: למה חייבתם? **הא שמירה בבעלים היא**, ובשמירה בבעלים אין חולק שפטור השומר, ורק בפשיעה גמורה יש הסובר שאפילו אם בעליו עמו חייב?

איכסיף, לסוף איגלאי מילתא דההיא שעתא שיכרא הוה שתי, ולא היתה שמירה בבעלים.

הנהו בי תרי, דהוו קא מסגו באורחא, הלכו בדרך יחדיו, **חד** מהם **אריך**, גבוה, **וחד גוצא**, נמוך.

אריכא, הגבוה **רכיב על חמרא, והוה ליה סדינא**, חלוק פשתן דק.

ואילו **גוצא, מיכסי בסרבלא**, היה לבוש בגד צמר עבה, **וקא מסגי בכרעיה**, הלך ברגליו.

כי מטי לנהרא, כאשר הגיעו לנהר, **שקליה** נטל הנמוך, המהלך ברגליו, **לסרבליה, ואותביה** והניחו **עילוי חמרא**, על החמור, כדי שלא יספוג בגד הצמר העבה מים מרובים.

שקליה לסדיניה דההוא, נטל הגוץ את סדינו של הארוך, הרוכב על החמור, **ואיכסי ביה**, והתכסה בו, במקום סרבלו, כשעבר במים, היות ובגד דק הוא, ולא יספוג מים מרובים.

שטפוה מיא לסדיניה, ואבד.

אתא לקמיה דרבא, חייביה לשלם לארוך, בעל החמור, את סדינו.

[2205] חלוק דין שומר שכר ושואל לענין שמירה בבעלים מדין שומר חינם. שומר חינם כל חיובו רק אם פשע ממש בשמירתה, ומשום כן אף אם בעליו עמו חייב, שלא היה לו לפשוע. אבל שומר שכר, החייב בגניבה ואבידה, אינו פשיעה ממש, ובו חידשה תורה שפטור אם בעליו עמו. [רש"י]

אמרו ליה רבנן לרבא: **אמאי** חייבתו בדמי הסדין? הרי **שאילה בבעלים היא**, שהרי בשעה ששאל סדינו, עשה עמו המשאיל במלאכתו, שהרי נשא אז את סרבלו של הגוץ על חמורו. [2206]

איכסיף רבא.

לסוף, **איגלאי מילתא דבלא דעתיה** של בעל החמור **שקליה**, נטל הגוץ את הסדין, **ובלא דעתיה** של בעל החמור **אותביה**, הניח עליו הגוץ את סרבלו, ולא נתכוון בעל החמור להשאילו, ולא לשמור לו את סרבלו. וכדין חייבו רבא. [2207]

מעשה ב**ההוא גברא**, **דאוגר ליה** שהשכיר **חמרא לחבריה**. **אמר ליה** המשכיר לשוכר, **חזי**, ראה, הזהרתיך, **שלא תיזול באורחא דנהר פקוד**, אל תלך בדרך העוברת לאורך הנהר "פקוד", **דאיכא מיא**, לפי שיש מים בדרך העוברת לאורך הנהר הזה, ורצוני שתזהר מכך, כדי שלא ינזק חמורי מהמים, אלא **זיל באורחא דנרש**, **דליכא מיא**, והדרך שם סלולה ונוחה.

אך השוכר שינה מדעת הבעלים, **ואזיל באורחא דנהר פקוד**, **ומית חמרא**. ולא ידוע מחמת מה מת.

כי אתא, כאשר חזר השוכר, **אמר**: **אין**, אכן, **באורחא דנהר פקוד אזלי**, הלכתי.

ומיהו, **ליכא שם מיא**! ואם כן, אנוס אני במיתת החמור. שהרי כמו שמת במקום זה, יכול היה למות גם בנהרא דנרש.

אמר לו רבא: נאמן השוכר שלא מת החמור מחמת המים אלא מחמת דבר אחר, כי **מה**, למה **ליה לשקר** ולומר שהלך שם ולא היו מים.

והרי **אי בעי** לשקר, **אמר ליה**: **אנא**, **באורחא דנרש אזלי**, כאשר ציוויתני! ואז לא היה יכול המשכיר להכחיש דבריו, והיה פטור, ואם כן, ודאי אמת בפיו. [2208]

אמר ליה אביי: סברת "**מה לי לשקר**", **במקום עדים** המעידים כנגד, **לא אמרינן**!

[2206] מקשה הריטב"א, לשיטת רש"י שסובר דהשאילני ואשאילך לא הוי שמירה בבעלים, למה כאן שמירה בבעלים היא, והרי זוהי שאילה אצל הגוץ ושמירה אצל הארוך, ואף שלעיל נתבאר ברש"י שגם בשמור לי ואשאילך אינה שמירה בבעלים, יש לחלק דדוקא שם דשני הכלים אצל אותו אדם אינה שמירה בבעלים. אבל כאן שאולה אצל הגוף ושמורה אצל הארוך ומיקרי בעליו עמו

[2207] כיון דבלא דעתיה אותביה לא נחשב בעל החמור כשומר על הסרבל, שהרי לא ידע שהוא שם. "ובלא דעתיה שקליה" הכוונה, דמשום כך נחשב שואל שלא מדעת דגזלן הוא. אבל אם מדעתו היה נוטל היה שואל מדעת ופטור משום שבעליו עמו. [ריטב"א]

[2208] רבינו יונתן [הובא בשיטה מקובצת] מקשה, הרי שיטת רבא בבבא בתרא לג ב שלא מהני מיגו במקום עדים, ואיך סבר כאן דמהני? ותירץ, דרבא חזר בו. אכן דעת הרבה ראשונים, שלא נחלקו רבא ואביי במיגו נגד עדים ממש, דזה ודאי לא מהני, אלא כאן מדובר שעל פי רוב יש מים בנהר פקוד, ונחלקו אם מועיל מיגו להכחיש את המצב הרגיל במקום זה. והרמ"ך בשיטה מבאר באופן שונה מעט, שהרבה אנשים היו שם באותו יום ויכולים להעיד אם היו שם מים, ונחלקו אביי ורבא אם במקרה כזה נאמן במיגו, או שעליו לטרוח ולהביא עדים. והרי"ף גרס רבה. ולדבריו כלל לא קשה מהסוגיא דבבא בתרא.

ולכן, כאן, שיודעים אנו שתמיד מצויים מים מרובים במקום זה, נחשב הדבר כאילו עדים מעידים שאכן היו שם מים באותה שעה, ואינו נאמן לטעון להיפך, שלא היו שם מים.
שנינו במשנה: אדם האומר לחבירו, **שמור לי** מטלטלי, **ואמר לו הנח** אותם **לפני**, נעשה **שומר חינם**:
אמר רב הונא: אם **אמר לו הנח לפניך**, ולא לפני, **אינו לא שומר חינם ולא שומר שכר**, לפי שכל כוונתו לומר, שב ושמור אתה בעצמך את מטלטליך.
איבעיא להו, אם אמר לו **הנח סתמא**, ולא אמר לא לפני ולא לפניך, **מאי**? האם נתכוון להתחייב לשומרם, או לא?
תא שמע, ממה ששנינו במשנה: אמר לו **שמור לי**, **ואמר לו הנח לפני**, נעשה הוא **שומר חינם**.
ומשמע, **הא** אם אמר **סתמא**, אינו שומר **ולא כלום**.
ודחינן: **אדרבה**, **מדאמר רב הונא** לעיל, שאם אמר לו **הנח לפניך**, **הוא דאינו לא שומר חינם ולא שומר שכר**, כמו שנתבאר, הרי משמע, **הא סתמא**, **שומר חינם הוי**. ומסקינן, **אלא מהא**, ממשנתנו **ליכא למשמע מינה** אם שומר חינם הוא בסתמא או לא.
והוינן בה: **לימא** דין זה **כתנאי**,
שהרי שנינו [ב"ק מז א] "קדר שהכניסו קדרותיו לחצר חבירו, ושברן שורו של בעל הבית, **אם הכניס ברשות**, **בעל חצר חייב** בנזקי קדרותיו. שכאשר הרשהו להכניסן לחצרו, נתכוון לומר שמתחייב הוא לשומרן. [2209]
ולכאורה, אף אם לא אמר לו במפורש שישמרם, חייב לשלם. וכמו כן כאן, שאמר לו הנח, נתחייב לשומרן.
רבי אומר, **בכולם** [כל אותם מקרים שנתבארו בגמרא שם], **אינו חייב עד שיקבל עליו בעל הבית** במפורש **לשמור**.
וסברה הגמרא, שמחלוקתם היא כשאמר לו הנח "סתמא", אם נתכוון לחייב עצמו בשמירתם או לא.
ופרכינן: **ממאי**, מנין לומר שבכך נחלקו?
דלמא, **עד כאן לא קאמרי רבנן התם** "חייב בעל החצר", **אלא** כשהכניסם **בחצר**, **דבת נטורי היא**, שגדורה ונעולה, ולכן **כי קאמר ליה** בעל החצר **עייל** קדרותיך, כוונתו היא לומר, **עייל**, **דאינטר לך**, **קאמר ליה**. שהיות והשמירה בחצר היא דבר קל, הסכים בכך לשמור.

[2209] עיין בבא קמא מז ב אי מקבל עליה נטירותא דעלמא או נטירותא דנפשיה, ולכאורה לדעת רבנן כאן מוכח שקיבל על עצמו נטירותא דעלמא, ועיין בריטב"א.

אבל הכא, כשבקשו לשומרם בשוק, ואמר לו הנח, כיון **דשוקא לאו בר נטורי הוא**, שהרבה עוברים ושבים שם וטרחה רבה היא לשומרם, כוונתו באומרו "הנח", **אנח**, **ותיב**, **נטר לך** אתה ! **קאמר ליה**. כלומר, במקרה זה אף רבנן יודו שלא נתחייב לשומרן. **אי נמי**, אפשר לבאר להיפך, **עד כאן לא קאמר רבי התם**, שאינו חייב עד שיקבל עליו בעל הבית לשמור, **אלא** כשבקשו לשומרן **בחצירו**, היות **דלעיולי**, להכניס לחצירו, **רשותא קא בעי למשקל מיניה**, צריך לבקש רשות, הרי בבקשתו מבעל החצר נתכוון לבקש שירשהו להכניסם שם, **וכי יהיב ליה** בעל החצר **רשותא**, באומרו "הנח", רשות **לעיולי** בלבד, נתכוון לתת לו, להענות לבקשתו, אך לא לעצם השמירה, שלגביה הלשון "הנח" שאמר בעל החצר, משמעותו היא "**תיב נטר לך**", **קאמר ליה**.

אבל הכא, ברשות הרבים, הרי להניחם שם אינו צריך לבקש רשותו, שרשות הרבים היא, וכשבקשו להניח לפניו וענה לו "**הנח**", ודאי נתכוון לומר, הנח, **ואנא מנטרנא**, **קאמר ליה**.

דאי סלקא דעתך שכוונתו לומר "**אנח**, **ותיב** ושב אתה **ונטר**" **קאמר ליה**, הרי **אי לאותבה**, אם להניח ברשות הרבים, וכי **רשותא בעי למשקל מיניה**!? אלא ודאי משמעות הדברים, לומר שישמרם.

שנינו במשנה, **הלוהו על המשכון** נעשה המלוה **שומר שכר**:

כלומר, אדם המלוה מעות לחברו ונתן לו משכון, ערבון, עבור מעותיו, נעשה המלוה כשומר שכר על המשכון.

וסברה הגמרא, שהוא נעשה שומר שכר מפני שהמשכון ניתן לו לשם גוביינא, במקרה שלא יפרע הלווה חובו בזמן. ולכן, נהנה הוא המלוה מכך שמצוי המשכון בידו, כדי שבבוא העת הוא יוכל לגבות ממנו את חובו.[2210]

והוינן בה: **לימא מתניתין**, האומרת שאם הלווהו על המשכון נעשה המלוה לשומר שכר, היא **דלא כרבי אליעזר**!?

[2210] כך נתבאר ברש"י. מקשה הריטב"א, אף אם תפסו לגוביינא אינו שומר שכר, שהרי לקח את המשכון משום שנתן לו מעותיו ואינו מרויח מכך, שהרי אם היו המעות בידו היה מרויח יותר? [עיין הערה 117] ועוד הגמרא להלן מבארת בדעת רבי עקיבא טעמים אחרים ולא הזכירה שתופסו לגוביינא? התוספות בד"ה דברי חולקים על רש"י, וסוברים שגם לרבי אליעזר נטלו לגוביינא ולא לזכרון דברים בעלמא. ונחלקו במשכון בשעת הלוואתו, אם קונה מדשמואל או מדרבי יצחק כפי שיבואר בגמרא להלן. ובמשכנו שלא בשעת הלואתו מודה רבי אליעזר, משום שעיקר דינם של שמואל ורבי יצחק במשכון שלא בשעת הלואתו, ולהלן יתבאר.

[2211] ישבע שלא פשע, דשומר חינם הוא עליו [רש"י]. יש להקשות, למה נקט רש"י שבועה שלא פשע, הרי כמו כן נשבע שאינה ברשותו? מתרץ החתם סופר: דרש"י נקט שבועה זו לרבותא, שלכאורה היה מקום לפוטרו משבועה

דתניא, אדם **המלווה את חבירו על המשכון**, **ואבד המשכון** מתחת יד המלווה, **ישבע** המלוה שלא פשע בשמירתו, [2211] [כדין שומר חינם הטוען אבד פקדונך] **ויטול מעותיו**, פרעון חובו מיד הלווה, **דברי רבי אליעזר**.

רבי עקיבא אומר: **יכול** הלווה **לומר לו** למלווה, הרי **כלום הלוויתני אלא על המשכון**, ואם כן, כיון ש**אבד המשכון**, **אבדו מעותיך!**

כלומר, כוונתך בנטילת משכון זה היתה, שאם לא אפרע לך מעותיך, תחזיק אתה משכון זה כפרעון חובך.

ואם כן, כל עוד משכון זה בידך, ולא החזרתיו לי, מחזיק אתה חפץ תמורת מעותיך. ואיני חייב לך דבר אלא אם כן תחזיר לי משכוני.

אבל רבי אליעזר סבר, שלא היתה דעתו מתחילה לגבות חובו ממשכון זה, אלא הוא מחזיקו רק לזכרון דברים בעלמא, שאם יכחיש הלווה ויאמר לא לויתי ממך, יוציא המלוה את המשכון כהוכחה לדבריו. ולדברי רבי אליעזר, שומר חינם הוא, שהרי אינו נהנה משמירתו, שהרי לא יוכל לגבות ממנו.

אבל אם **הלוהו אלף זוז בשטר**, **והניח לו משכון עליהם**, **דברי הכל**, אם **אבד המשכון**, **אבדו מעותיו**. כי היות שהלוהו בשטר, ודאי הוא אינו צריך את המשכון לזכרון דברים, שהרי השטר בידו. אלא ודאי לקחו כערבון, לגבות ממנו חובו.

ומשנינן: **אפילו תימא**, אפשר לומר, שמשנתנו **רבי אליעזר** היא, **ולא קשיא**.

כאן, בברייתא, אמר רבי אליעזר שהוא שומר חינם, משום שמדובר באופן **שמשכנו בשעת הלוואתו**, שאז אנו מפרשים כוונתו שנתנו לו לזכרון דברים.

אבל **כאן**, במשנה, אמר רבי אליעזר שהוא שומר שכר, משום שמדובר באופן **שמשכנו שלא בשעת הלוואתו**, שאז, ודאי לא עשה כן לזכרון דברים, [2212] שאם כן, היה נוטל ממנו משכון כבר בשעת ההלואה. אלא עשה כן לאחר שתבעו פעם אחת בבית דין, ולא היו לו מעות לשלם, וקצב לו זמן מאוחר יותר, ורק אז משכנו, כדי שאם לא יפרע לו עד אותו זמן, יגבה חובו מהמשכון.

ולפי זה, אם משכנו שלא בשעת הלואתו, יודה רבי אליעזר שכוונתו לגוביינא, ושומר שכר הוא.

זו משום שאין לחושדו שפשע, שהרי רוצה הוא בקיומו של משכון כדי שיוכל לגבות חובו ממנו. אבל שבועה שאינה ברשותו ודאי נשבע ככל שומר חינם, מחדש רש"י שגם שבועה שלא פשע עליו להשבע.

[2212] לפי באורו של רש"י. אבל התוספות מבארים, דמשכנו שלא בשעת הלוואתו קני מדרבי יצחק [המובא לקמן] ולכאורה נחלקו לשיטתם שם, שדעת רש"י דקני מדרבי יצחק אף לענין חיוב אונסין, ולכן ודאי כאן אין חיובו מדרבי יצחק שהרי חייב רק כשומר שכר הפטור באונסין. אבל בתוספות שם נתבאר שאפילו לרבי יצחק אינו חייב אלא כשומר שכר, ומשום כך מבארים הם שגם כאן חייב כשומר שכר מדרבי יצחק.

דף פב.

ופרכינן: **והא אידי ואידי**, המשנה והברייתא, בשתיהן, (תחילת העמוד) "**הלווהו על המשכון**", **קתני**, ומשמע שבשתיהן מדובר באופן שנטל את המשכון בשעת הלואתו!?[2213]

ומתרצינן: **אלא לא קשיא**, אכן המשנה והברייתא, שתיהן לדברי רבי אליעזר הן.[2214] **כאן**, בברייתא, שאמר רבי אליעזר שומר חינם הוא, מדובר בכגון **שהלוהו מעות**, ולא נהנה המלוה מהלואתו, שהרי יכול היה להותירם בידו.

כאן, במשנתנו, שומר שכר הוא, כגון **שהלוהו פירות**, ונהנה המלוה בהלואתו, שאם היה מותירם ברשותו, הם היו נרקבים ונפסדים, ולכן שומר שכר הוא על המשכון שנטל על הלואת הפירות.

ומקשה הגמרא: **והא מדקתני סיפא** דמשנתנו, "**רבי יהודה ואמר הלוהו מעות שומר חינם, הלוהו פירות שומר שכר**", **מכלל** זה אתה למד, **דלתנא קמא, לא שני ליה** בין הלוהו פירות להלוהו מעות, ובשניהם סבר הוא ששומר שכר הוא על המשכון??

ומפרשינן: משנתנו **כולה**, לדברי **רבי יהודה היא**, **וחיסורא מחסרא** בה, **והכי קתני** במשנתנו:

הלוהו על המשכון, שומר שכר.

במה דברים אמורים, שהלוהו פירות. אבל הלוהו מעות, הרי הוא **שומר חינם.**

לפי **שרבי יהודה אומר: הלוהו מעות, שומר חינם. הלוהו פירות, שומר שכר.**

ולפי זה, כל משנתנו לדברי רבי יהודה היא, המחלק בין הלוהו מעות שאין המלוה נהנה מהלואתו, להלוהו פירות שלטובתו הוא מלוה, כדי שלא ירקבו הפירות בביתו.

ואף רבי אליעזר יסבור כמותו, וכמו שנתבאר.

[2213] מקשים התוספות, דבגיטין לז נאמר "המלווה את חבירו על המשכון אין שביעית משמטתו, משום דקני לה מדרבי יצחק, [בעל חוב קונה משכון] ונחשב החוב כגבוי, והרי רבי יצחק מדבר במשכון שלא בשעת הלואתו, ובסוגין מבואר שלשון זו משמעה שמשכנו בשעת הלואתו? ותירצו, שלרבי יצחק דבעל חוב קונה משכון אם משכנו שלא בשעת הלואתו, אף אם משכנו בשעת הלואתו אינו פוקע חובו בשביעית, "דאלים שעבודיה ליחשב ולא של אחיך בידך, " שכבר נחשב המשכון לענין זה כשלו. אכן הרמב"ן כתב דרבי יצחק אמר את דינו שבעל חוב קונה משכון, גם במשכנו בשעת הלואתו, ומה שנתבאר להלן שדברי רבי יצחק דוקא שלא בשעת הלואתו, אין זה אלא לדיחויא בעלמא. [וכן מבואר בלחם משנה אישות פ"ה הכ"ג]. ומה שכתבו התוספות שבמשכנו בשעת הלואתו אלים שעבודיה אף שאינו קונה מרבי יצחק, דחו הראשונים, ועיין בתוספות ר"י הזקן [קידושין ח ב] דכתב על דבריהם והוא הבל ולהלן נבאר דבריהם.

[2214] יש להבין למה נדחקת הגמרא להעמיד משנתנו כרבי אליעזר, הרי במשנתנו נחלקו תנא קמא ורבי יהודה, אם כן אפשר דתנא קמא כרבי עקיבא, ורבי יהודה כרבי אליעזר? מתרץ הפני יהושע, דמלשונו של רבי עקיבא נראה שאין סיבת הפטור משום דין שומר שכר, דמשמע שדוקא מעותיו אבדו אפילו אם היה המשכון יתר על דמי החוב, ואם דינו כשומר שכר, עליו לשלם לו את דמי המשכון היתרים על החוב, לכן עדיף טפי להעמיד משנתנו כרבי אליעזר. ובאמת למסקנא שמשנתנו על פי שמואל, זהו דוחק שהרי שמואל אינו מחייב מדין שומר שכר.

ופרכינן: **אי הכי**, שמשנתנו "הלוהו על המשכון, שומר שכר", היא דוקא אם הלוהו פירות, אם כן, **קמה לה מתניתין דלא כרבי עקיבא** דברייתא, הסובר "אבד המשכון אבדו מעותיו", משום שנטלו לגוביינא, ואינו כשומר חינם הפטור באבידה.

ודבר זה לא יתכן! שהרי סתם משנה רבי מאיר היא, ורבי מאיר היה שונה אותן אליבא דרבי עקיבא, שהיה רבו של רבי מאיר!

אלא מחוורתא, שמשנתנו האומרת הלווהו על המשכון שומר שכר, היא **דלא כרבי אליעזר**.

והוינן בה: **לימא** רבי אליעזר ורבי עקיבא, החולקים בדין המלוה חבירו על המשכון ואבד, דנים **בדלא שוי משכון שיעור זוזי** שהלוה לו, אלא שווה המשכון פחות מדמי ההלוואה, **ובדשמואל קמיפלגי** [רבי אליעזר ורבי עקיבא].

דאמר שמואל, האי מאן דאוזפיה, הלוה **אלפא** אלף **זוזי לחבריה, ואנח ליה קתא דמגלא עילוויהו**, כלומר הניח לו כמשכון חפץ פחות ערך כמו "קת המגל", הרי אם **אבד קתא דמגלא, אבדו אלפא זוזי!** [2215]

כלומר, אינו חייב לשלם לו מעות שהלווהו, כי סבר שמואל, שכל משכון שניתן לגוביינא, הרי זה כאילו מתרצה המלוה לקבל חפץ זה תמורת מעותיו.

ולכן אם לא יחזיר המלוה ללווה את המשכון, נחשב הדבר כאילו פרע לו את חובו במשכון.

וסברה הגמרא שבזה נחלקו. רבי עקיבא סבר כשמואל, ורבי אליעזר חולק, וסובר שאין משכון זה אלא לזכרון דברים. [2216]

[2215] הלחם משנה [שכירות פ"י] לומד בדעת המגיד משנה, שלשמואל חייב המלוה אפילו אם אבד באונס. ומקשה איך אפשר לבאר דנחלקו בדשמואל, הרי במשנתנו מבואר דאינו אלא שומר שכר ופטור באונסין? ומתרץ, שלהצד הזה סברה הגמרא דמשנתנו כרבי אליעזר, ומודה רבי אליעזר דבדשוי שיעור זוזי שומר שכר הוא. והאחרונים בארו, שלהוה אמינא סברה הגמרא דמחייב שמואל כשומר שכר, ורק למסקנת הגמרא מחייב אפילו באונסין. והאבן האזל שם מבאר, דדוקא בדלא שוי שיעור זוזי חייב באונסין, דזהו כעין תנאי שמתנה הלווה כדי להיות בטוח בשמירת המשכון. אבל בדשוי שיעור זוזי, כיון שכנגד החוב ודאי משלם לו, שהרי נתנו כגוביינא, אינו מפסיד דבר ואינו מתנה עמו שיתחייב באונסין.

[2216] התוספות דנים, האם אמר שמואל את דינו דוקא כשנתחייב לו במפורש שאם יאבד המשכון יאבד חובו, או אפילו בסתמא [ועיי"ש שהביא שתי גרסאות בסוגיא דשבועות מג ב] וצדדו, שמדובר בדפריש, "דאין סברא שיאבד כל מעותיו בדלא פריש". בארו שלהצד שנחלקו בדשמואל, דעת רבי אליעזר דאפילו פריש לא יועיל דאסמכתא בעלמא היא, והוכיחו דאף כנגד החוב לא הפסיד, ולדעת רבי עקיבא לא חשיב אסמכתא אלא אם כונתו לשכנע את חברו לדבר מסוים. אבל כאן מחילה בעלמא היא. והריטב"א בשבועות שם מבאר, דאינה אסמכתא אלא אם מתחייב ממון רב. אבל כאן בידו לשמור את המשכון ולא להתחייב כלל ומהני. והקשו עוד, שאם כן יכלה הגמרא להעמיד בדשוי שיעור זוזי ובדלא פריש וכולי עלמא אית להו דשמואל? ותירצו, שאם דפריש מפסיד כל החוב, בדלא פריש מפסיד כנגד המשכון, דמה שכנגד המשכון כדפריש דמי ולא היה פוטרו רבי אליעזר [ועיין מהר"ם].

ופרכינן: לא ! **אי** מדובר **בדלא שוי** משכון **שיעור זוזי** שהלווהו, **דכולי עלמא** בין רבי עקיבא ובין רבי אליעזר, **לית להו דשמואל**, כ היות שאין המשכון שווה ערך לדמי ההלוואה, ודאי לא נתכוון לקחתו לגוביינא, אלא רק לזכרון דברים, ואם אבד המשכון לא אבדו מעותיו של המלוה.

והכא, מדובר **בדשוי** המשכון **שיעור זוזי**. **וקא מיפלגי** רבי עקיבא ורבי אליעזר **בדרבי צחק**.

דאמר רבי יצחק, **מנין לבעל חוב ש**"קונה" **משכון**?

שנאמר "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, **ולך תהיה צדקה** [2217] לפני ה' אלהיך".

ואם אינו קונה המלוה את **המשכון**, "**צדקה**" **מנא ליה**!? הרי כדין הוא משיב לו, שהרי את שלו הוא משיב!?

אלא מכאן לבעל חוב שקונה משכון. כלומר, ודאי אין כוונתו של רבי יצחק שנקנה המשכון לגמרי למלוה, אלא נקנה לענין שחייב באונסין, [2218] וסברה הגמרא, שדעת רבי עקיבא "אבד המשכון אבדו מעותיו", היא כרבי יצחק, ואילו רבי אליעזר לא סבר כרבי יצחק. [2219] ופרכינן: **ותסברא** וכי סבור אתה לומר, שבדברי רבי יצחק נחלקו? והרי

[2217] מקשים התוספות בקידושין [דף ח ב] אף אם אינו קונה את המשכון, צדקה היא שמחזירו לו בשעה שצריך לו? ותירצו, שהראיה מ"וברכך", שאם לא היה קונה אותו, כשמברכו העני היה זה ריבית דברים. עוד תירצו, צדקה מלשון "צדק משלך ותן לו", ואם אינו שלו אינה צדק ה.

[2218] דעת רש"י שלרבי יצחק קונה המלוה את המשכון אף לענין חיוב אונסין. אבל התוספות בד"ה אימור כתבו, דאינו חייב אלא כשומר שכר. ודייקו ממה שמדמה הגמרא דין זה למשנתנו, ובמשנתנו נתבאר שחייב רק כשומר שכר. ומקשים הראשונים לדעת רש"י מה הדמיון למשנתנו? מתרץ הריטב"א, דאכן הוי מצי להקשות כן, אלא דבלאו הכי פריך שפיר. והש"ך [חו"מ סימן ע"ב] מבאר, שסבר רש"י שאם שלא בשעת הלואתו חייב באונסין, בשעת הלואתו חייב כשומר שכר, ומשנתנו כשמשכנו בשעת הלואתו. ודחתה הגמרא שאין קנין לחצאין, ואם אינו קונה לענין חיוב אונסין אינו קונה כלל. עוד מקשה הרמב"ן, לדעת רש"י למה יתחייב באונסין, הרי שואל חייב באונסין רק משום שכל ההנאה שלו. אבל כאן נהנה הלווה שהרי לווה ממנו מעות? יתירה מזו, אין המלוה רשאי להשתמש במשכון? ועוד דהנה האומן קונה בשבח כלי [קידושין מח ב] ומכל מקום אינו חייב עליו אלא כשומר שכר, כמבואר במשנתנו? וכתב הש"ך שם, אפשר דמדינא רשאי המלוה להשתמש במשכון כשואל, ואפילו אם אינו רשאי זוהי רק גזירה שמא יתקלקל המשכון מחמת השימוש. אבל מעיקר הדין ודאי רשאי, ולכן דינו כשואל. עוד מוכיח שם הש"ך כדברי רש"י, א. מעצם לשון הגמרא בעל חוב קונה משכון, משמע קונה לגמרי. ב. לפי דברי התוספות בקידושין [עיין הערה 142] אם אינו קונה לגמרי לא נחשב הדבר כצדקה.

[2219] כתב רבי עקיבא איגר, שלשמואל אין חיובו מדין שומר, אלא משום שהתנה שאם יאבד המשכון אבד מעותיו, ולכן אפילו אם בעליו עמו אינו נפטר. אבל לרב יוסף שחיובו מדין שומר, אם בעליו עמו פטור. ובדעת רבי יצחק כתבו האחרונים, דתלוי הדבר במחלוקת רש"י והתוספות. לרש"י אינו חייב מדין שומר, אלא חייב באונסין כאילו גבאו בחובו. אבל לתוספות דינו כשומר שכר, ואם בעליו עמו פטור.

[2220] דהא קרא במשכנו על ידי שליח בית דין כתיב וכו' [רש"י]. מבאר בשולחן ערוך [סימן צז], שאם הגיע זמן פרעון ולא פרע, שליח בית דין לוקח מהלווה משכון, ואם לא יפרע תוך ל' יום, נעשה המשכון של המלוה, ורשאי למוכרו. אבל משכון בשעת ההלואה, אינו נלקח על ידי שליח בית דין, אלא הלווה נותנו מרצונו למלוה כדי שיאות

אימור דאמר רבי יצחק בעל חוב קונה משכון, דוקא **במשכנו שלא בשעת הלואתו**, [2220] שהרי הפסוק "ולך תהיה צדקה" מדבר במקרה זה [כמבואר לקמן קיג].

אבל משכנו בשעת הלואתו, מי אמר?

ואין לדמות ביניהם, ולומר, שגם במשכנו בשעת הלואתו קונה המלוה את המשכון, כי הסברא נותנת שאם משכנו שלא בשעת הלואתו, ודאי נתנו לגובייא, כאשר תבעו לדין, ולא היו לו מעות לשלם. אבל משכנו בשעת הלוואתו, ייתכן שנתנו לו אז רק לזכרון דברים, ולא לגובייא. [2221]

אלא, אם משכנו שלא בשעת הלואתו, כולי עלמא אית להו דרבי יצחק, ואם אבד המשכון אבדו מעותיו.

והכא, מדובר **במשכנו בשעת הלואתו, וב"שומר אבידה" קמיפלגי** רבי אליעזר ורבי עקיבא.

דאיתמר, שומר אבידה, המוצא אבידה והכניסה לתוך ביתו, וממתין עד שימצא בעליה, מה דינו?

רבה אמר, נחשב המוצא **כשומר חינם**, וחייב רק אם פשע בשמירתה, שהרי אינו מקבל שכר על שמירתו.

רב יוסף אמר, כשומר שכר, שהרי מקיים מצות השבת אבידה. וקיום מצוה הוא שכר.

להלוות לו, ואם הגיע זמן הפרעון ולא פרע, רשאי המלוה לגבותו. ומה שנתבאר בגמרא דמשכנו בשעת הלואה לא קונה מדרבי יצחק, מבאר הש"ך [סימן ע"ב], דבשעת ההלואה כיון שיש ללווה נכסים נוספים, אפשר שלא נתכוונו לגובייא. אבל לאחר שהגיע זמן הפרעון ולא היו לו מעות ומשכנו שליח בית דין, ודאי נתכוונו לגובייא. ולפי זה אם משעת ההלואה ידעו שאין ללווה נכסים נוספים, קונה מדרבי יצחק גם אם משכנו משעת הלואתו. ובדרך זו ביארו האחרונים את דברי התוספות בד"ה והא, [הובאו דבריהם בהערה 138]. שאם קני מדרבי יצחק, אם כן אף משכנו בשעת הלואתו אלים שעבודו, והטעם משום שכשיגיע זמן הפרעון ולא יפרע לו, יעשה המשכון כמשכון הנגבה על ידי שליח בית דין ויוכל לגבותו [עיין קהילות יעקב קידושין ס ב יח].

[2221] כתב הר"ן בשם הר"י מגאש, דבעל חוב קונה משכון תמיד, אלא דבמשכנו בשעת הלואתו קונה כקנין כסף, ושלא בשעת הלואתו קונה מדרבי יצחק. ויש שכתבו דזהו רק לשיטת רש"י. אבל לשיטת התוספות דינו כשומר שכר דחידוש הוא, שהרי בפשטות אין קנין לחצאין, ואין לך בו אלא חידושו וקונה רק שלא בשעת הלואתו [כתב סופר].

[2222] מקשים האחרונים, הרי דין העוסק במצוה פטור מן המצוה הוא רק פטור ממצוות עשה. אבל צדקה איסור לאו הוא - "לא תאמץ את לבבך", "ולא תקפוץ את ידך", ולא נאמר בזה פטור זה? ותירצו בכמה אופנים: האור שמח [יו"ט ג' ח'] מבאר, לפי דברי הרמב"ן [קידושין לד]. שכאשר בא הלאו לחזק את העשה, דינו כעשה, שהרי במקום שלא נאמר העשה לא נאמר הלאו. הקהילות יעקב מבאר, שלא נאמר הלאו אלא אם נמנע מן הצדקה באימוץ הלב. אבל אם נמנע משום שעוסק במצוה, אינו עובר בלאו. עוד דנו האחרונים, דאפשר שעוסק במצוה פטור אף בלאוין שעובר עליהם בשב ואל תעשה. ובעיקר דין העוסק במצוה מצינו כמה שיטות בראשונים: שיטת תוספות [סוכה כה]. דפטור עוסק במצוה הוא רק כשאי אפשר לקיים שניהם. שיטת הר"ן שם, דפטור אף אם אפשר לקיים שניהם, ובלבד שיהיה עוסק במצוה. אבל אם אינו עוסק בה, כגון תפילין על ראשו וכדומה, אינו פטור ממצוות אחרות. וברשב"א [ב"ק נו ב] הביא שיטת הראב"ד, דמשמע שאף במקרה זה פטור משאר מצוות. וטעם מחלוקתם בארו האחרונים, דיש לדון האם דין עוסק במצוה הוא דין פטור משאר מצוות, או דין דחיה. [ועיין בר"ן שם שגם

ועוד, שאם יבא עני בזמן שמטפל באבידה פטור מלתת לו צדקה, [2222] שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. [2223]

אם כן, **לימא דרב יוסף**, מחלוקת תנאים היא? כאשר, רבי אליעזר סובר כרבה, ורבי עקיבא כרב יוסף, שהרי אף המלוה מקיים מצוה בהלואתו. [2224]

ומפרשינן: **לא! בשומר אבידה דכולי עלמא אית להו דרב יוסף**.

דף פב:

והכא, (תחילת העמוד) מדובר **במלוה צריך למשכון**, כלומר קבוע ביניהם שיוכל המלוה להשתמש במשכון, ותמורת זה יפחות לו מהחוב, [2225]

ובמקרה זה **קמיפלגי**:

מר סבר [רבי עקיבא], **מצוה קא עביד שהלוהו, והוי שומר שכר**.

ומר סבר [רבי אליעזר], **לאו מצוה קא עביד, שלהנאתו מתכוין**, שהרי רוצה הוא להשתמש בו, ולכן שומרו, **והוי שומר חינם**.

מתניתין:

פועל **המעביר חביתו** של בעל הבית **ממקום למקום**, **ושברה** תוך כדי הילוכו, **בין** אם **שומר חינם** הוא הפועל, כגון שאינו נוטל שכר עבור מלאכתו, **בין** אם **שומר שכר** הוא, **ישבע** הפועל שלא פשע בשמירתה, ויפטר מלשלם דמיה. ויבואר הטעם בגמרא.

וכן **רבי אליעזר אומר**: אכן, גם אני שמעתי מרבותי שאמרו, "**זה** [שומר חינם] **וזה** [שומר שכר] **ישבע**", ויפטר.

אם עוסק בניעור האבידה לא נחשב כאי אפשר לקיים שניהם, שהרי יכול להניחה לרגע ולשוב אחר כך ולנערה, מבואר להדיא שהוא דין דחיה. אבל התוספות שם נחלקו עליו בזה]. וברי"א בסוכה שם נתבאר, שהוא ממש דין פטור, שכתב אם עוסק במצוה אחרת, נעשית האחרת כדבר הרשות.

[2223] מה שמדמה סוגיתינו לדין שומר אבידה, תמוה, שהרי כאן מקיים מצוותו רק בשעה שמלוה, ואילו בשומר אבידה מקיימה בכל רגע ורגע? וכתב הנמוקי יוסף, שמכל מקום כיון שנשכר בשעת ההלואה פרוטה דרב יוסף [שאינו חייב בצדקה] נעשה הוא משום כך שומר שכר לעולם. והריטב"א כתב, שגם המלוה בכל פעם ששוטחה לנערה ומתעסק בשמירתה פטור מצדקה כשומר אבידה. [ועיין הערה 144 ולכאורה תלוי הדבר בזה].

[2224] מקשה הריטב"א, כל שומר חינם יתחייב כשומר שכר, שהרי חייב להתעסק בפקדון לשוטחו ולנערו? ומתרץ [בשבועות מד ב], שאין זה נחשב מצוה אלא בשומר אבידה. אבל שומר חינם נתחייב לכך מתחילה. ובסוגין כתב, ששומר חינם גילה דעתו שאינו חפץ להתחייב כשומר שכר. אבל אבידה שלא באה לידו מיד הבעלים, אנו אומרים שדעתו להיות שומר שכר, או שתנאי בית דין הוא שיהיה כך, כלומר, דין התורה לחייבו כשומר שכר.

[2225] והתוספות שם פירשו בשם רבינו חננאל - "צריך למשכון", היינו שאינו רוצה להלוות לו ללא משכון. והתוספות דוחים פירוש זה. שסוף סוף מצוה קעביד אף אם מלוה לו במשכון דוקא? מבואר דנקטו, ד"במלוה צריך למשכון" כונת הגמרא שאין מצוה בהלוואתו. ומבארים הראשונים לדעת רבינו חננאל, שכונת הגמראדעצם ההלואה ודאי מצוה היא, אלא נחלקו רבי עקיבא ורבי אליעזר, אם עצם נטילת המשכון נחשבת מצוה משום שמאפשרת את ההלוה, ומשום כך נחשב עליו שומר שכר, או לא. ולפרושו של רש"י מקשים הראשונים, שאם כן נחשב המלוה כשוכר את המשכון, ובשוכר נחלקו התנאים לעיל [פ ב] אם שומר שכר הוא או שומר חינם?

ואולם, **תמיה אני** [רבי אליעזר], **אם** אכן **יכולים זה וזה לישבע** ולהפטר!? ולהלן בגמרא יתבאר.

גמרא:

תנו רבנן: המעביר חבית לחבירו ממקום למקום, ושברה הפועל, **בין** אם הוא **שומר חינם, בין** אם הוא **שומר שכר, ישבע** שלא פשע ויפטר, **דברי רבי מאיר.**

אבל **רבי יהודה אומר**, אם הוא **שומר חינם, ישבע** שלא פשע בשמירתה, ויפטר.

אבל אם הוא **נושא שכר, ישלם!** [2226]

שהרי אפילו אם לא פשע, חייב, כדין שומר שכר, החייב בגניבה ואבידה. ואף "אונס" זה, נחשב הוא כעין גניבה ואבידה, ואינו אונס גמור:

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר**, אף אני שמעתי, שבין **זה**, שומר חינם, **ובין זה**, שומר שכר, **ישבע** ויפטר, כדברי רבי מאיר.

ומוסיף, **ותמיה אני, אם** אכן **יכולין זה וזה להשבע**:

והוינן בה: **למימרא, דסבר רבי מאיר**, שהוא תנא קמא במשנתנו, והוא פוטר את הפועל מלשלם, ש"**נתקל**", **לאו פושע הוא.**

כלומר פועל המעביר חבית, ונתקלה רגלו באבן וכדומה, ונפל, ונשברה החבית, אף שהיה עליו לתת ליבו אם הדרך פנויה ללא מכשולים, לא נחשב התקלותו באבן כפשיעה, ופטור מלשלם עליה.

והתניא בברייתא, ששיטת רבי מאיר היא להיפך, לפי שכך שנינו בברייתא:

אדם המהלך בדרך, וכדו על שכמו, ונתקל בדרך הילוכו בקרקע, ונפל, **ונשברה כדו, ולא סילקו**, לא סילק את השברים כדי שלא יזיקו השברים את ההולכים ושבים שם, וכן אם **נפלה גמלו, ולא העמידה**, אלא השאירה שם, ועבר שם אדם, והוזק מהשברים: **רבי מאיר מחייב בהיזקן.** [2227]

וחכמים אומרים, פטור בדיני אדם, וחייב בדיני שמים.

וקיימא לן, דבנתקל, האם **פושע** הוא נחשב, או לא, **פליגי.**

[2226] צריך באור, למה שינה בלשונו "נושא שכר ישלם", ולא אמר "שומר שכר ישלם" כרבי מאיר? ונראה לבאר, דאפילו אם אינו נוטל שכר על השמירה אלא רק שכר מלאכתו, סבר רבי יהודה, דנחשב שומר שכר וחייב לשלם. ועיין בדברי רש"י דף פ ב בד"ה רבי מאיר אומר כשומר חינם, "דקא יהיב אגר מלאכתו ואינו נוטל שכר על שמירתו". ואם כן יש לעיין למה לדעת רבי מאיר במשנתנו אם נוטל שכר נחשב כשומר שכר? ויש לישב לפי מה שנתבאר, דדוקא רבי יהודה מחייב נושא שכר כשומר שכר. אבל לרבי מאיר אכן מדובר שנוטל שכר גם על השמירה, ולולא זה לא נחשב שומר שכר, לכן רבי מאיר לא הזכיר נושא שכר במשנתנו אלא שומר שכר, ורבי יהודה מחדש, שלא רק ששומר שכר משלם, אלא אפילו נושא שכר משלם.

[2227] מקשים התוספות: לכאורה כמו כן היה אפשר להקשות לדעת רבי יהודה, שהרי חכמים הפוטרים בברייתא הם רבי יהודה [כדמוכח בב"ק כח ב עיי"ש]? ומתרצים התוספות, אף שלרבי יהודה נתקל אינו אנוס, מכל מקום אינו פושע ממש, אלא כעין גניבה ואבידה, ומדין בור אינו חייב אלא אם פשע פשיעה גמורה.

לדעת רבי מאיר, נתקל פושע הוא, ולכן בעל הכד נחשב פושע בכך שלא נזהר ונתקל ונפל, ומחמת כן נשברה כדו, וכשעבר שם אדם וניזוק בשברים, חייב בעל הכד בנזקיו. ולדעת חכמים, נתקל לאו פושע הוא, ופטור.[2228]

ואם כן, דברי רבי מאיר סותרים את עצמם, לכאורה. כי בסוגייתנו נתבאר שנתקל לאו פושע הוא, ולכן ישבע ויפטר, ואילו שם מבואר שלרבי מאיר נתקל פושע?

אמר רבי אלעזר: **תברה!** אכן **מי ששנה** משנה זו, **לא שנה** משנה זו. ובהכרח, שאחת משתי המשניות אינה דברי רבי מאיר.

ומבארת הגמרא את המשך המשנה:

ואתא רבי יהודה למימר, אם הפועל **שומר חינם**, **ישבע** ויפטר, ואם **נושא שכר ישלם**, וכמו שנתבאר.

האי כדיניה, שומר חינם פטור, כי נתקל לאו פושע, ושומר חינם חייב אלא רק אם פשע.

והאי כי דיניה, שומר שכר חייב, שהרי אף שאינה פשיעה, מכל מקום לא נחשב אונס ממש.

ואתא רבי אלעזר למימר, אין! אכן, **גמרא**, כך גם אני שמעתי מרבותי, **כרבי מאיר**.

ומיהו, תמיה אני, אם יכולין זה וזה לישבע.

שהרי **בשלמא שומר חינם משתבע דלא פשע בה**, ופטור, שהרי שומר חינם חייב רק אם פשע.

אלא, שומר שכר, אמאי משתבע שלא פשע!?

הרי **כי לא פשע, נמי שלומי בעי!**

שהרי "נתקל", ודאי לא נחשב אונס ממש, אלא כעין גניבה ואבידה, ושומר שכר חייב בגניבה ואבידה? **ואפילו שומר חינם נמי**, לא בכל מקום הוא נשבע, ונפטר.

כי **התינח** אם נתקל **במקום מדרון**,[2229] שהדרך תלולה, יתכן שאינה פשיעה.

אבל אם נתקל במישור, **שלא במקום מדרון, מי מצי משתבע דלא פשע!**? הרי פשיעה גמורה היא, לפי שהיה עליו לתת ליבו אם יש מכשול בדרכו!

[2228] מקשים התוספות: אף אם נתקל אנוס הוא יתחייב מדין אדם המזיק, שהרי באדם המזיק דרשו חז"ל מהפסוק "פצע תחת פצע" לחייב על אונס כרצון? ומתרצים התוספות, שבאונס גמור פטור אדם המזיק, ורק באונס כעין אבידה הוא חייב. שהרי אם היה שומר היטב לא היה נאבד. אבל כעין גניבה פטור. אכן דעת הרמב"ן [הובא בקובץ שעורים ח"ב סימן מד], שאדם המזיק חייב אפילו באונס גמור. ועיי"ש שהוכיח מדבריו, שקטן, הפטור בנזקין, אין זה מחמת שהוא אנוס, אלא שאינו בר חיובא. ומכל מקום, לשיטת הרמב"ן קשה קושית התוספות! ויש ליישב, כדברי ריב"א [ב"ק כז]. שהיות ואין כוונתו להזיק אלא עוסק בטובת בעל החבית, אינו נקרא מזיק אלא שומר. [הרמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"ו לא מחלק בסוגי האונסין, ועיי"ש במגיד משנה, ומה שהקשה הכסף משנה, ומה שכתב האבן האזל].

[2229] מבאר הכוס ישועות, שכנראה היה דוחק לגמרא לומר שלרבי אליעזר נתקל פשיעה גמורה היא, ומשום כך חייב שומר חינם, ולכן מבארת כוונתו דשלא במקום מדרון, פשיעה היא.

דף פג.

ואפילו אם נתקל **במקום מדרון**, **נמי**, לא בכל המקרים אנוס הוא.

כי **התינח היכא דליכא ראיה**, כגון עדים היכולים להעיד שנתקל באונס, אז ודאי ישבע, ויפטר.

אבל, **היכא דאיכא ראיה**, כגון שנתקל במקום שרבים מצויים, ויכולים להעיד, למה נאמינו בשבועה, **ניתי ראיה**, **ונפטר**!? [2230] **דתניא**, **איסי בן יהודה אומר**: כתיב לגבי שבועת השומרים [שמות כב]: "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור, ומת או נשבר או נשבה, **אין רואה**. **שבועת ה' תהיה בין שניהם**, אם לא שלח ידו. "

ומשמע, **הא יש רואה**, היכול להעיד שמתה באונס, לא נאמינו בשבועה, אלא **יביא ראיה**, עדים, **ויפטר**.

ואם כן, אף כאן לא נאמינו תמיד בשבועה. [2231]

ועתה שבה הגמרא ליישב את סתירת דברי רבי מאיר - שבסוגייתנו משמע נתקל לאו פושע, ואילו בברייתא מבואר שנתקל פושע הוא:

[2230] דעת רוב הראשונים היא, שאם יכול להביא ראיה או עדים ואינו מביא, אינו נפטר בשבועה. אכן, הרי"ף מביא יש מפרשים, שכוונת איסי להקל על הנתבע, שאם יביא עדים אינו חייב להשבע. אבל אם נשבע, ודאי נאמן. ומקשה הרי"ף, אם כן, מה חידש איסי בן יהודה, והרי ודאי הוא שאם הביא עדים, פטור משבועה, שהרי אפילו לגבי ממון הוא נפטר מתשלום על פי שני עדים? וכתב החשק שלמה בשם תוספות הרא"ש [ב"ק יא א] "יביא ראיה", דוקא שני עדים ולא די בעד אחד, ואפילו לדעת הראשונים הסוברים שעד אחד המסייע פוטר משבועה. [עיין תוספות ב"מ ב ב בשם ר"ת] והטעם, כיון שהוא במקום רואין, ודאי ידוע הדבר להרבה בני אדם, ובכהאי גונא אם מביא רק עד אחד אין זה בירור כלל. וכנראה כוונתו לומר, כי זה שמביא רק עד אחד, זוהי ריעותא בנאמנותו, שהרי אם כנים דבריו, היה מוצא לכך עדים רבים. [ועיי"ש שנסתפק אם מועילה כאן עדות קרובים, שהרי אף הן בכלל "רואין", או שצריך עדים כשרים דוקא, וכתב, אף אי מהני עדות קרובים, מכל מקום לא יפטרוהו משבועה].

[2231] מקשה הקצות החושן [רצ"ד ב'], שומר שטוען נאנסו במקום דאיכא רואין, למה חייב לשלם אם אינו מביא עדים לדבריו, ומדוע לא יהיה נאמן במיגו, שהיה יכול לטעון לא היו דברים מעולם, או החזרתי. [ואין זה בכלל "מיגו לאפטורי משבועה", כי רק אם היה זה במקום שאין רואין, אז אינו נאמן במיגו, משום דהוי מיגו לאפטורי משבועה, כמו שכתב הרמב"ם [שכירות פ"ב ה"ח] או כהרא"ש [שבועות פ"ז סימן ג'] דהוי מיגו דהעזה. אבל בממון אמרינן מיגו דהעזה]? והביא שם דברי המהרי"ט, שאכן נאמן הוא במיגו שהיה טוען במבואות העיר נאנסתי [שהוא מקום שאין רואין]. ומביא הקצות החושן את שיטת בעל המאור [ב"ב יז א] ש"כיון דהדבר קל להביא עדים, לא מהימן במיגו". והטעם, כמו שנתבאר לעיל בדברי החשק שלמה, שזוהי ריעותא בנאמנותו אם אינו מוצא עדים לדבריו. אכן הרמב"ן במלחמות שם מאריך בראיות, שאף במקום שבנקל ימצא עדים נאמן במיגו, ואם כן קשה, לדבריו, למה אינו נאמן במיגו שהיה טוען לא היו דברים מעולם? והמנחת חינוך [מצוה נז] מישב, היות ובמקום שאין רואין אינו נאמן במיגו, כי מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, לכן אף במקום רואין לא מהני מיגו, שהרי כאן בעצם חייב שבועה, אלא שהחמירה עליו התורה וחייבתו להביא עדים, אם כן, ודאי לא יתכן להקל עליו לפוטרו במיגו, שהרי לא נאמר דינו אלא להחמיר עליו ולא להקל. והקהילות יעקב [ב"ב סימן כד] מתרץ, מה שמיגו לאפטור משבועה לא אמרינן, הוא משום ששבועה חייב גם מספק, ומיגו מהני רק בממון שאינו מוציא ממון אלא בראיה ועל ידי המיגו מחליש ראיתו. אבל אינו בירור גמור, ואם כן כאן אף שחייב ממון לא מהני מיגו, שהרי ממון זה חייב גם מספק ובספק לא מהני מיגו שהרי אין המיגו בירור גמור.

ורבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אין מדובר כאן בשני תנאים כמו שהעמיד רבי אלעזר, אלא תנא אחד הוא, ואכן נתקל פושע הוא לדעת רבי מאיר. ומעיקר הדין אין לפוטרו בשבועה, שהרי פשע, **ושבועה זו, תקנת חכמים היא**, שישבע הנתקל, [2232] וייפטר.

שאם אי אתה אומר כן, אין לך אדם המעביר חבית לחבירו ממקום למקום, לפי שכל אחד יחשוש שמא יתקל באבן, ויתחייב לשלם דמיה.

ועתה דנה הגמרא: **היכי משתבע**, מהו נוסח השבועה לרבי חייא בר אבא אליבא דרבי מאיר? שהרי לדבריו, הוא אינו יכול להשבע שלא פשע, כי נתקל פושע הוא!

אמר רבא: לדבריו הוא נשבע: **שבועה שלא בכוונה שברתיה**. שלא שברה בכוונה תחילה.

ועל כך **אתא רבי יהודה למימר** [בברייתא], לחלוק ולומר, שרק **שומר חינם ישבע**, ויפטר. אבל לא תקנת חכמים היא, אלא סבר רבי יהודה שנתקל, לאו פושע הוא ולאו אנוס הוא, ולכן שומר חינם נשבע שלא פשע ונפטר, כדינו מן התורה, ואילו אם היה **נושא שכר, ישלם**.

והיינו, **האי**, שומר חינם **כי דיניה, והאי**, שומר שכר **כי דיניה**. ודינו של שומר שכר הוא, שחייב בגניבה ואבידה. וכיון שלדעתו נתקל אינו אונס גמור, אלא כעין גניבה הוא, חייב לשלם.

ואתא רבי אלעזר למימר, אין! אכן **גמרא כרבי מאיר**, דהיינו, גם אני שמעתי ששניהם פטורים בשבועה.

ומיהו, תמיה אני אם יכולים זה וזה לישבע!?

כי **בשלמא שומר חינם, משתבע שלא פשע בה**. לפי שאף אני סבור שאין השבועה הזו תקנת חכמים, היות וסבור אני כרבי יהודה, שנתקל אינו פושע ואינו אנוס, ולכן פטור שומר חינם בשבועה שלא פשע, מעיקר הדין.

אלא, שומר שכר, אמאי משתבע? והרי **כי לא פשע, נמי בעי לשלומי!**?

וממשיך רבי אלעזר וטוען:

ואפילו שומר חינם נמי, הא תינח אם נתקל **במקום מדרון**, שאז אנוס הוא.

אבל שלא במקום מדרון, מי מצי משתבע שלא פשע!? [נתבאר לעיל]

ואפילו במקום מדרון נמי, התינח אם נתקל **היכא דליכא ראיה** [עדים].

אבל היכא דאיכא ראיה, ניתי הפועל **ראיה ויפטר**, ואין לפוטרו בשבועה בלבד?

[2232] ומיד תדון הגמרא על מה ישבע, שהרי נתקל פושע הוא, וחייב לשלם.

דתניא, **איסי בן יהודה אומר**: כתיב "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכו', ומת או נשבר או נשבה **אין רואה שבועת ה' תהיה בין שניהם**".
ומשמע, **הא יש רואה**, היכול להעיד אם מתה באונס, אין לפוטרו בשבועה, אלא דוקא **יביא ראיה**, **ויפטר**.
ההוא גברא דהוה קא מעבר חביתא דחמרא בריסתקא דמחוזא. היה מעביר חבית יין בכיכר העיר, **ותברה בזיזא דמחוזא**, נשברה החבית על ידי שנתקלה בקורה היוצאת מהכותל לרשות הרבים, בשעה שנשא את החבית.
אתא, בא אותו אדם, **לקמיה דרבא**, כדי שיפטרנו מתשלומי הנזק של החבית.
אמר ליה רבא לאותו אדם: **ריסתקא דמחוזא** הרי היא מקום אשר **שכיחי בה אינשי** היכולים להעיד אם נשברה באונס. ולכן איני מאמינך בשבועה, אלא **זיל**, **אייתי ראיה**, **ואיפטר**.
אמר ליה רב יוסף בריה, בנו של רבה, לאביו: **כמאן** פסקת את דינך? האם הוא **כאיסי**? [בברייתא לעיל "הא יש רואה יביא ראיה ויפטר"].
אמר ליה אין! כאיסי, **וסבירא לן כוותיה**.[2233]
ההוא גברא, **דאמר ליה לחבריה**: **זיל**, **זבין** לך וקנה **לי ארבע מאה דני חמרא** [כדי יין].
אזל השליח, **זבן ליה**, קנה לו אותם.
לסוף, **אתא** בא השליח **לקמיה**, אל המשלח, **אמר ליה**: **זביני לך ארבע המאה דני חמרא**, **ותקיפו להו** - החמיצו ונתקלקלו.
אתא לקמיה דרבא, **אמר ליה** רבא: כאשר **ארבע מאה דני חמרא תקיפי**, מחמיצים, **קלא אית לה למילתא**, כיון שהנזק גדול הוא, יוצא קול בעיר שהחמיצו יינות בבית פלוני, ויכול אתה למצוא עדים שיעידו מתי החמיצו, ולכן לא נאמינך בשבועה.
אלא, **זיל אייתי ראיה**, עדים, **דמעיקרא כי מזבנת להו**, **חמרא מעליא הוה**, ולא החמיצו אלא אחר כך, **ואיפטר**, ואין אתה נאמן בשבועה שכשקנית אותם לא היו חמוצים.
אמר ליה רב יוסף בריה: **כמאן** פסקת דין זה, האם **כאיסי**?

[2233] מוכיח מכאן הריטב"א, שדינו של איסי אינו דוקא בשבועת השומרים, אלא בכל מקום, אם מצויים עדים, אינו נאמן בשבועה. [וכן כתבו הר"ן, והנמוקי יוסף, וכן פסק הב"ח חו"מ סימן קפ"ז]. והוסיף הב"ח, שלדעת הרמב"ם בשבועת השומרין זהו דין דאורייתא, ובשבועת הפרעון של שלוחין ושותפין הוא תקנת חכמים. אבל הטור מביא את דברי הרמ"ה שכתב, "לא אמרינן הכי אלא בשבועת שומרין. אבל בעלמא כגון בטענת פרעון והשבה, וכו' מפטר משבועה". ומבאר הטור, "וההיא עובדא דארבע מאה דני דחמרא, פירוש, שפקדון היה, שאמר לו לקנות ממעות שהפקיד אצלו, ולבסוף אמר ליה שקנאם, והיו פקדון בידו, והחמיצו". וכתב הבית יוסף, שאינה שבועה השומרים. ומכל מקום, כיון שבאה שבועה זו על ידי שמירה, דינה כשבועת השומרין. ותמה קצות החושן [קפז א] למה אינה שבועת השומרין ממש, הרי היה הכסף פקדון בידו? ומתרץ הנתיבות, כיון שטוען שקנה יין, הוי כטוען החזרתי, ואין זו שבועת השומרין, אלא שבועת היסת.

אמר ליה אין, **כאיסי** [בברייתא לעיל "הא יש רואה יביא ראיה ויפטר"], **וסבירא לן כוותיה**.

איתקין רב חייא בר יוסף בסיכרא [שם מקום]: **הני פועלים דדרו באגרא** [שנושאים משאות באמצעות מוט ארוך, שקושרים משא בשני קצותיו ונושאו הפועל על כתפו], **ואיתבר**, ונשבר המשא, **נשלם**, ישלם הפועל **פלגא**, מחצית דמי הנזק.

מאי טעמא? משום שהדרך היא להטעין על מוט זה משא שהוא **נפיש**, כבד מידי **לפועל אחד**, **וזוטר**, קל מידי **לתרי** פועלים.

ולכן, מצד אחד, **קרוב לאונס** הוא, משום שאין דרך ליתן משא זה לשני פועלים. אך מצד שני, **וקרוב לפשיעה** הוא, שהרי משא זה כבד הוא לפועל אחד, ולא היה לו ליטלו לבדו אם אינו יכול לשאתו. [2234]

אבל פועל הנושא משא **בדגלא** [מוט אשר לו שני רגלים, והדרך היא לקשור משא על שני רגלי המוט, ומכניס ראשו ביניהם, ומוטלים על שני כתפיו], אם נשבר המשא, **משלם** הפועל **כולה**. כיון שעל מוט זה הדרך היא לקשור משא כבד כמשא שני בני אדם, וכיון שנשאו לבדו, פשיעה גמורה היא, ועליו לשלם נזקיו. [2235]

רבה בר בר חנה תברו לי הנהו שקולאי [סבלים] **חביתא דחמרא**. **שקל** רבה בר בר חנה **לגלימייהו** [בגדיהם] כתשלום נזקיו. [2236]

אתו הסבלים, **אמרו לרב**.

אמר ליה לרבה בר בר חנה: **הב להו גלימייהו**.

אמר ליה: וכי **דינא הכי**!? הרי חייבים הם לי את דמי החבית!?

אמר ליה: **אין**. אמנם מעיקר הדין חייבים הם לך. אבל לפנים משורת הדין עליך להשיב להם גלימותיהם, שנאמר "**למען תלך בדרך טובים**". [2237]

[2234] רבי עקיבא איגר מציין לדברי התוספות [ב"ב סב:] שאף על פי שממון המוטל בספק המוציא מחברו עליו הראיה, לעיתים תיקנו חכמים דיחלוקו.

[2235] ואף שהבעלים נתרצו לכך, דומה הדבר לאומר קרע כסותי, דחייב הקורע, וביאר רש"י [ב"ק כז ד"ה חייב] "דהכי קאמר ליה: אם תרצה, קרע ושלם".

[2236] בגמרא מבואר, דהני שקולאי היו חייבים לשלם דמי החבית. וכתב רש"י שמדובר באופן שנשברה בפשיעה שלא במקום מדרון. ומקשה המהרש"א, הרי אפילו אם אינה פשיעה גמורה חייבים, שהרי שומרי שכר הן, וחייבים בגניבה ואבידה? ותירץ, שדעת רש"י שבגניבה ואבידה היכא שעשו שלא בכוונה, תקנת חכמים היא לפוטרם. ורבינו חננאל מפרש, דהני שקולאי שברוה במקום דאיכא רואין, ולכן חייבים.

[2237] תמה הבן יהוידע, למה לא קיים רבה מעצמו דין זה של למען תלך בדרך טובים? ועוד, כששאלו דינא הכי, מה השיבו, אין דינא הכי, והרי אין זה מעיקר הדין? וביאר, שאף רבה נתכוון להשיב להם גלימותיהם, רק עשה כן כדי שיבושו לתבוע שכרם. ותמה, דינא הכי, הרי אין זה מעיקר הדין, ואיך כופה עליו להשיב להם? והשיב לו רב, דלגברא רבה כמותו חיוב גמור הוא לנהוג לפנים משורת הדין.

יהיב להו גלימייהו. אמרו ליה הסבלים לרב: **עניי אנן**, **וטרחינן כוליה יומא** להביא טרף לביתנו, **וכפינן**, רעבים אנו, **ולית לן מידי** - הפסדנו שכרינו.
אמר ליה, **זיל הב אגרייהו**, שלם להם את שכרם כאילו עשו מלאכתם בשלימות.
אמר ליה: וכי **דינא הכי**!? הרי לא רק שלא עשו מלאכתם, עוד ניזקתי שנשברה החבית?
אמר ליה: **אין**. אכן, מעיקר הדין פטור אתה מלשלם שכרם. אבל לפנים משורת הדין עליך לשלם שכרם, **שנאמר** "**וארחות צדיקים תשמור**". [2238]

הדרן עלך פרק השוכר את האומנין

פרק שביעי - השוכר את הפועלים

במשנה זו מבואר, כי מנהג המקום לגבי התנאים של העסקת פועל, מחייב את המעביד ואת העובד.
והמשנה מביאה כמה דוגמאות לכך, הן לגבי שעות העסקת הפועל, והן לגבי החיוב לספק לו מזון.

מתניתין:

א. **השוכר את הפועלים** לעבודת יום שלם, ולא התנה עמהם כלום [2239] בשעה ששכרם אימתי היא שעת התחלת העבודה ואימתי היא שעת הסיום, **ואחר כך אמר להם**, שעליהם **להשכים** ולצאת למלאכה קודם נץ החמה, **ולהעריב**, לסיימה לאחר צאת הכוכבים, והיינו, שהוא רוצה שיתחילו לעבוד מוקדם מהרגיל ולסיים מאוחר מהרגיל, וכפי שיבואר.
הרי אם היה זה ב**מקום שנהגו שלא להשכים** למלאכה קודם הנץ החמה, **ושלא להעריב**, לסיימה לאחר צאת הכוכבים, אלא נוהגים כפי המנהג הרגיל, לצאת למלאכה אחר הנץ, ולסיימה עם צאת הכוכבים, **אינו רשאי לכופן**, את הפועלים שישכימו ויעריבו, לפי שכל התחייבות ל"סתם מלאכה" נעשית על דעת מנהג הפועלים באותו מקום.
ב. **מקום שנהגו לזון**, לתת לפועלים מזונות, **יזון**, חייב לתת להם מזונות.
ובמקום שאף נהגו **לספק במתיקה**, להוסיף להם גם לפתן במזונותיהם, **יספק**, חייב להוסיף להם לפתן.

[2238] יש לעיין למה לא דרש לו מקרא דלמען תלך בדרך טובים כמו ברישא? מבאר הגר"א, "טובים" הם המטיבים לבריות, ו"צדיקים" הם המגדילים לעשות, ומטיבים אף עם הרשעים. לכן נאמר "דרך" טובים, והוא, ש"דרך" היא מקום רחב, והיא דרך לרבים. אבל הנהגת הצדיקים, הנהגה ליחידים היא, ולכן נאמרה בלשון "אורחות", ש"אורח" הוא מעבר צר. וזה רמז לו שאכן לשלם שכרם אין זו הנהגה לכלל המון העם, אלא לצדיקים כמותו [דברי אליהו].
[2239] אבל אם התנה מלכתחילה, הכל לפי תנאו. תוספות.

זה הכלל: **הכל - כמנהג המדינה**.

מעשה ברבי יוחנן בן מתיא, שאמר לבנו: צא שכור לנו פועלין!

הלך, ושכר פועלים, **ופסק להם מזונות**, התנה עמהם במפורש שיתן להם מזונות. **וכשבא אצל אביו, אמר לו**: הואיל ומנהג המקום לתת לפועלים מזונות גם בלי להתנות אתם, ואתה התנית אתם, הרי התכוונת להבטיח להם מזונות יותר מהמקובל. ולכן, **אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו**, בשעה שהיה מלך, **לא יצאת ידי חובתך עמהן**, כלפיהם, לפי **שהן בני אברהם יצחק ויעקב**! [וסעודתו של אברהם היתה גדולה מסעודת שלמה, כפי שיתבאר בגמרא].

אלא, עד שלא יתחילו במלאכתן, לפני שהם מתחילים במלאכתן, שעדיין אין כאן אלא "דברים" בלבד, אתה יכול לחזור בך. [2240]

צא ואמור להם: איני שוכר אתכם אלא **על מנת שאין לכם עלי** במזונותיכם **אלא פת וקטניות בלבד**! [2241]

רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא היה צריך לומר להם זאת, כי אף על פי שהוא פסק להם מזונות ללא שהיה צריך לעשות כן, מכל מקום, **הכל כמנהג המדינה**, ואין הוא מתחייב לתת להם מזונות אלא רק כפי המנהג.

גמרא:

והוינן בה: מדוע היתה המשנה צריכה להשמיענו שבעל הבית אינו יכול לכפות על הפועלים שישכימו ויעריבו בניגוד למנהג המקום?

והרי דין זה, **פשיטא** הוא, מאחר שלא התנה עמהם על כך מראש!?

ומשנינן: **לא צריכא**: **דטפא להו אאגרייהו**. המדובר באופן שבעל הבית פסק להם בשכר עבודם שכר הגבוה מהמקובל.

מהו דתימא, הייתי אומר, **אמר להו**, בעל הבית יכול לטעון כלפי הפועלים: **הא דטפאי לכו אאגרייכו**, מה שהוספתי לכם על שכרכם, היה **אדעתא דמקדמיתו ומחשכיתו בהדאי**, זה היה על דעת כן שתשכימו ותעריבו במלאכתכם.

לכן **קא משמע לן** התנא במשנתנו, **דאמרו ליה**, שהפועלים יכולים לומר לו: **האי דטפת לן**, מה שפסקת לנו תוספת שכר, היה **אדעתא דעבדינן לך עבידתא שפירתא**, על דעת

[2240] הגמרא לעיל [מט א] אומרת שאפילו לפי מי שסובר כי "דברים" יש בהם משום מחוסרי אמנה, מכל מקום, כאן הפועלים לא הסתמכו על דבריו של הבן, כי הם יודעים שדברי אביו הם הקובעים. וראה רש"י כאן והגהות הב"ח.

[2241] לכאורה כך היה המנהג. ואם כן לכאורה קשה, מדוע לא אמר "על מנת שאין לכם עלי אלא כמנהג המדינה"? עיין מהרש"א במהדורא בתרא [פו א].

שנעשה לך מלאכה יפה יותר [באיכות טובה יותר] משאר הפועלים, ולא התחייבנו לך לעבוד יותר מן המקובל, שנשכים ונעריב.

אמר ריש לקיש:

דף פג:

זמן הליכתו של **פועל** למקום העבודה, וממנו לביתו, חלוק:

בכניסתו, כשהוא מסיים את מלאכתו בסוף היום, ונכנס מהשדה לעיר, הוא צריך לעשות זאת **משלו**, על חשבון הזמן שלו. דהיינו, עליו לסיים את מלאכתו בצאת הכוכבים, שהוא סוף זמן המלאכה של הפועלים, ואילו זמן ההליכה לביתו יהא על חשבונו. משום שהחזרה לביתו, אינה לצורך בעל הבית, אלא לצורכו, ולכן אין לו לגרוע מזמנו של בעל הבית בשביל כך.

אך **ביציאתו**, כשהוא יוצא למלאכתו בבקר, הוא יכול לעשות זאת **משל בעל הבית**, על חשבון זמנו של בעל הבית, שיכול הפועל לצאת מביתו לשדה רק בשעת הנץ החמה, שהוא כבר תחילת זמן המלאכה. כיון שההליכה היא לצורך בעל הבית, ולכן מותר לעשותה על חשבונו. [2242] **שנאמר** בתהלים [קד כב] "**תזרח השמש**, יאספון [החיות], **ואל מעונתם ירבצון**. ואז, **יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב**".

הרי, שרק בזריחת השמש יוצא אדם למלאכתו, ועובד עד החשיכה.

והוינן בה: מה שייך בכלל לפסוק הלכה לגבי זמן המלאכה של הפועלים?

וליחזי היכי נהיגי!? נבדוק כיצד מנהג המקום, וננהג לפיו, כמו ששנינו במשנתנו "הכל כמנהג המדינה"!

ומשנינן: ריש לקיש בא לפסוק הלכה **בעיר חדשה**, שלא נקבע בה עדיין מנהג לגבי זמן מלאכת הפועלים.

אך עדיין מקשה הגמרא: **וניחזי מהיכא קא אתו**? נבדוק מהיכן באו רוב אנשי העיר

[2242] כך פירשו רש"י ותוס'. וכתבו התוס': אף על פי שהוא מזכיר כניסה, שהוא בסוף היום, לפני יציאה שהיא בתחילת היום. כן הוא דרך הגמרא, להקדים כניסה ליציאה. כמו שאמרו "לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב", אף על פי שהיציאה מהעיר קודמת לכניסה לעיר אחרת. ועוד הביאו תוס' מהר"ח שמפרש להיפך, שפועל בכניסתו, היינו כשהוא נכנס למלאכתו בבקר, הוא נותן מהזמן שלו, שהוא יוצא מביתו קודם הנץ החמה, שהוא תחילת זמן המלאכה, ומקדים לצאת מעלות השחר. ובתמורה לכך, ביציאתו ממלאכתו הוא עושה זאת על חשבון בעל הבית, ויוצא קודם צאת הכוכבים, כדי שיספיק להגיע לביתו עד צאת הכוכבים. ובא ריש לקיש להשמיענו, ששינו העולם מנהגם מדין הפסוק בתהלים, שהוא מביא כדי לקיים מה שאמרו חז"ל "לעולם יכנס אדם בכי טוב". [ומעלות השחר כבר נחשב ל"כי טוב". מהרש"א]. והקשו התוס' על פירושו, אם כן, מה שואלת הגמרא "וליחזי היכי נהיגי"? והלא ריש לקיש לא בא לומר שצריך לעשות כן אלא בא ליישב את מנהג העולם ששינו מדין הפסוק? והיעב"ץ כתב הטעם [לפי פירוש רש"י ותוס'] על פי הגמרא ביומא [כב א] "שאני מיגנא ממיקם", שקשה לו לאדם לקום ממטתו בהשכמה יותר מללכת לישון מאוחר.

הזאת החדשה, וננהג לפי אותו המקום? [2243] ומשנינן: **בנקוטאי**. שהם לא באו כולם ממקום אחד, אלא התלקטו ממקומות רבים, שיש בהם מנהגים שונים. ולא נשאר אלא לנהוג כפי שמשתמע מהפסוק בתהלים.

איבעית אימא: הלכה זו נוגעת באופן **דאמר להו**, שבעל הבית אמר לפועליו: **דאגריתו לי**, הריני רוצה שתהיו נשכרים לי, **כפועל דאורייתא**, כפי הראוי לנהוג מן התורה, ולא לפי המנהג.

דרש רבי זירא, ואמרי לה, יש אומרים, **תני רב יוסף**: **מאי דכתיב** [שם כ] "**תשת חשך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער**" כך הוא נדרש:

"**תשת חשך ויהי לילה**" - **זה העולם הזה שדומה ללילה**. [2244]

"**בו תרמוש כל חיתו יער**" - **אלו רשעים שבו** שבעולם הזה, **שדומין לחיה שביער**, שמניחים להם משמים, שינהגו בעולם הזה ברשעותם, ולא נפרעים מהם.

"**תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירבצון**".

"**תזרח השמש**" - **לצדיקים** בעולם הבא.

"**יאספון**" - **רשעים לגיהנם**.

"**ואל מעונתם ירבצון**" [הצדיקים] - **אין לך כל צדיק וצדיק שאין לו מדור לפי כבודו**. [2245] [2246]

"**יצא אדם לפעלו**" - **יצאו צדיקים לקבל שכרן**.

באיזה צדיקים? "**ולעבודתו עדי ערב**" - **במי שהשלים עבודתו עדי ערב**, עד יום מותו.

רבי אלעזר ברבי שמעון אשכח להההוא פרהגונא, דקא תפיס גנבי. פגש באדם שהיה ממונה מטעם המלך לחפש אחר הגנבים, ולתופסם.

[2243] מכאן משמע שעיר חדשה, אם ידוע מהיכן באו רוב האנשים, הולכים אחר מנהג אותו מקום שבאו משם. נמוקי יוסף.

[2244] כתב המסלת ישרים בפרק ג: והבן כמה נפלא המאמר האמיתי הזה למי שמעמיק להבין בו. כי הנה חשך הלילה שני מיני טעויות אפשר שיגרום לעין האדם: או יכסה את העין עד שלא יראה מה שלפניו כלל, או שיטעה אותו עד שיראה לו עמוד כאילו הוא אדם ואדם כאילו הוא עמוד. כן חמריות וגשמיות העולם הזה הנה הוא חשך הלילה לעין השכל וגורם לו שתי טעויות: אינו מניח לו שיראה המכשולות שבדרכי העולם, ונמצאים הפתאים הולכים לבטח ונופלים ואובדים מבלי שהגיעם פחד תחלה. והטעות השני והוא קשה מן הראשון, הוא שמטעה ראיתם עד שרואה הרע כאילו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע. ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים, כי אין די שחסרה מהם ראית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות ונסיונות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדיעותיהם הכוזבות.

[2245] הראיה מכך שנאמר "מעונתם" בלשון רבים משמע הרבה מעונות שלכל צדיק יש מעון בפני עצמו. רש"ש.

[2246] גם הפסוק שבינתיים יש לדרוש על דרך זה "הכפירים שואגים לטרף" שהרשעים שואגים במסתר לטרוף העניים. "ולבקש מקל אכלם" על הצדיקים שאינם מבקשים מהקדוש ברוך הוא רק על אכלם. כמו שמצינו אצל יעקב שביקש רק "ונתן לי לחם לאכול". והגמרא קיצרה ולא ביארה את הפסוק הזה. מהרש"א.

אמר ליה רבי אלעזר ברבי שמעון: **היכי יכלת להו**? כיצד אתה יכול לעמוד על תחבולותיהם של הגנבים, וכי **לאו כחיותא מתילי**? הרי הם נמשלו לחיות, המתחבאות ביום במקומות מסתור, **דכתיב** "**בו תרמוש כל חיתו יער**"?

איכא דאמרי: **מהאי קרא קאמר ליה**, את הפסוק הזה אמר לו רבי אלעזר ברבי שמעון [שם יט]: "**יארב במסתר כאריה בסוכו**", שהגנבים אורבים במסתר, וקשה לתפוס אותם. ואם כן, **דלמא שדלת צדיקי ושבקת רשיעי**. שמא אותם שאתה תופס הם צדיקים, ואילו את הגנבים אינך מצליח בכלל לתפוס?

אמר ליה הממונה: **ומאי אעבידנא**? מה עלי לעשות, **הרמנא דמלכא הוא**! שהרי אני מצווה מהמלך על כך.

אמר ליה רבי אלעזר ברבי שמעון: **תא אגמרך היכי תעביד**, בא ואלמדך כיצד לנהוג! **עול בארבע שעי לחנותא**, היכנס לחנויות בשעה הרביעית של היום, שאז זמן סעודה וכולם נכנסים לחנויות לסעוד.

כי חזית איניש דקא שתי חמרא, אם תראה אדם ששותה יין, **וקא נקיט כסיה בידיה וקא מנמנם**, ומחזיק בידו את הכוס כשהוא מנמנם, **שאול עילויה**, שאל עליו מי הוא! **אי צורבא מרבנן, וניים**, אם הוא תלמיד חכם.[2247] הרי לכן הוא מנמנם משום **אקדומי קדים לגרסיה**. כי השכים בעוד לילה לתלמודו.

אי פועל הוא, אם הוא שכיר יום, הוא מנמנם, כי **קדים קא עביד עבידתיה**, השכים למלאכתו.

ואי עבידתיה בליליא, אם יגידו לך שהוא עובד בלילות, אף על פי כן אין לך לחשוד בו שמא הוא גנב, ואפילו אם לא שומעים שום רעש מהעבודה בביתו בלילה, כי שמא **רדודי רדיד**, הוא עוסק בעשיית מחטים מחוטי נחושת וברזל, מלאכה שאינה עושה רעש כלל.

ואי לא, אם אינו אחד מאלו, **גנבא הוא**, **ותפסיה**! סימן שהוא גנב, שהוא ער בלילה כדי לארוב לעוברי דרכים או לחתור תחת הבתים. ועליך לתופסו.

אישתמע מילתא בי מלכא, הגיע עד בית המלך דבר עצתו של רבי אלעזר ברבי שמעון. **אמרו** מבית המלך: **קריינא דאיגרתא - ליהוי פרוונקא**! [כותב האיגרת הוא יהיה גם השליח למוסרה]. ולכן, הוא שהציע את ההצעה, הוא גם יבצע אותה.

אתיוהו לרבי אלעזר ברבי שמעון, מינו את רבי אלעזר ברבי שמעון לתפוס גנבים, **וקא תפיס גנבא, ואזיל**. והוא אכן הצליח בכך לתפוס את הגנבים.

[2247] אף על גב שזמן סעודת תלמיד חכם הוא בשעה ששית, מכל מקום היה דרכם לטעום משהו בבקר. יעב"ץ.

שלח ליה רבי יהושע בן קרחה: חומץ בן יין, כלומר, רשע בן צדיק, **עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה!** שגם ישראלים היו בין הגנבים. [2248]

שלח ליה רבי אלעזר ברבי שמעון: **קוצים אני מכלה מהכרם!**

שלח ליה רבי יהושע בן קרחה: **יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו!** כלומר, הקדוש ברוך הוא בעצמו שהוא בעל הכרם [כמו שנאמר "כי כרם ה' צבאות בית ישראל"] הוא יכלה את הרשעים. ומה לך לגרום להם הריגה.

יומא חד פגע ביה ההוא כובס, יום אחד פגש את רבי אלעזר ברבי שמעון אדם שהיה כובס. **קרייה** כינה הכובס את רבי אלעזר ברבי שמעון "**חומץ בן יין**"! על שום שהוא תופס את הגנבים.

אמר רבי אלעזר ברבי שמעון: **מדחציף כולי האי**, מכיון שהוא כזה חצוף, **שמע מינה רשיעא הוא!**

אמר להו לאנשי המלך: **תפסוהו!** [2249] והם אכן **תפסוהו** ושמו אותו בבית הסהר.

לבתר דנח דעתיה, לאחר מכן, כשנחה דעתו של רבי אלעזר ברבי שמעון, **אזל בתריה לפרוקיה**. הלך וניסה להוציא אותו מהמאסר. **ולא מצי** ולא הצליח.

קרי עליה, קרא רבי אלעזר ברבי שמעון על הכובס את הפסוק במשלי [כא כג] "**שומר פיו ולשונו, שומר מצרות נפשו**". שהוא הביא על עצמו את הצרה הזאת על ידי שקרא לו חומץ בן יין. [2250]

זקפוהו, תלו את הכובס.

קם תותי זקיפא, וקא בכי. נעמד רבי אלעזר ברבי שמעון תחת עץ התליה, ובכה.

אמרו ליה: רבי! אל ירע בעיניך על כך שהוא נתלה. **שהרי הוא ובנו בעלו נערה המאורסה ביום הכפורים!** שעונשם בסקילה. וכל הנסקלין נתלין לאחר הסקילה. והרי קיבל עונשו. [2251]

[2248] אף שכוונתו היתה לטובה שלא יתפסו צדיקים כמו שאמר "דלמא שקלת צדיקי ושבקת רשיעי". מכל מקום אמר לו רבי יהושע בן קרחה שהיה לו למשוך ידו אפילו מהרשעים. מהרש"א. וכעין זה כתב במעיני החכמה שרבי אלעזר ברבי שמעון עשה כדין על פי המבואר בחושן משפט [שפח יב] שמי שעוסק בזיופים ומזיק את הרבים מותר למוסרו למלכות וגם כאן הגנבים גורמים שיתפסו גם צדיקים ודינם כרודפים, ורבי יהושע בן קרחה שלח לו שאמנם מצד הדין מותר אך אין ראוי שיעשה הדבר על ידי אדם גדול כמוהו.

[2249] אף שלא היו עדים והתראה ולא עמד לדין לפני בית דין מכל מקום היה הלו רשות למוסרו משום שכך היה דין המלכות להרוג בלא עדים והתראה כדי לייסר העולם, ושלוחו של מלך כמותו. ריטב"א.

[2250] כך פירש רש"י. ומהרש"א כתב שיותר נראה שהתכוון לעצמו שהצטער על שאמר לתופסו.

[2251] כך פירש רש"י. והתוס' כתבו שעונשו היה בחנק לפי שבנו בא תחילה על הנערה המאורסה וכבר היתה בעולה כשבא עליה האב שמיתתו בחנק ולא בסקילה. ועל ידי שנתלה נחנק, והרי זה ממש העונש הראוי לו. וכמו שאמרו "מיום שחרב בית המקדש אף על פי שבטלה סנהדרין לא בטלו דין ארבע מיתות בית דין". תוס' בסוטה [ח ב] ד"ה מי.

הניח רבי אלעזר ברבי שמעון **ידו על בני מעיו. אמר: שישו בני מעי, שישו! ומה ספיקות שלכם כך**, כגון הכובס הזה, שלא הייתי בטוח ברשעותו, אלא מתוך שהתחצף כנגדי, ולבסוף נתגלה רשעותו. **ודאית שלכם**, כגון אלו שמנמנים בחנויות, שקרוב לודאי שהם גנבים, **על אחת כמה וכמה** שעשיתי כהוגן שמסרתי אותם למלכות.

מובטח אני בכם בבני מעי **שאין רמה ותולעה שולטת בכם!**

ואפילו הכי, לא מייתבא דעתיה, עדיין לא נחה דעתו של רבי אלעזר ברבי שמעון על כך שגרם מיתה לכובס.

אשקיוהו סמא דשינתא, השקו אותו בסם המרדים, **ועיילוהו לביתא דשישא**, והכניסו אותו לבית העשוי משיש, **וקרעו לכריסיה** פתחו לו את הבטן.[2252]

הוו מפקו מיניה דיקולי דיקולי דתרבא, הוציאו לו מהבטן סלים מלאים שומן, לפי שהיה בעל בשר מאוד, **ומותבי בשמשא**, הניחו אותם בשמש, **בתמוז ואב**, כדי לנסות אם יסריח וירום תולעים. **ולא מסרחי!**

ומקשינן: **כל תרבא נמי לא סריח!** הרי כל שומן בדרך כלל לא מסריח אלא אם כן הוא ביחד עם בשר?

ומשנינן: **כל תרבא** אמנם **לא סריח**, אך **שורייקי סומקי**, הגוונים האדומים שבו שהם מין בשר, **מסריח. הכא**, אצל רבי אלעזר ברבי שמעון, **אף על גב דאיכא שורייקי סומקי לא מסריח.**

קרי אנפשיה קרא רבי אלעזר ברבי שמעון על עצמו את הפסוק בתהלים [טז ט] "**אף בשרי ישכון לבטח**"![2253]

דף פד.

ואף רבי ישמעאל ברבי יוסי מטא (תחילת העמוד) **כי האי מעשה לידיה**, הגיע מעשה כזה לידו, שמינה אותו המלך לתפוס גנבים ושודדים.

פגע ביה פגש אותו **אליהו.**

אמר ליה אליהו: **עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה!**

[2252] לכאורה הרי אסור לאדם לחבול בעצמו. וצריך לומר שלצורך גדול מותר, וכאן היה זה לצורך כדי להניח דאגתו. "הערות".

[2253] כתוב בזוהר הקדוש שאחר שהגוף נרקב וכלה בקבר אז כבר הוקל דין הנפש שעיקר חומר העונש והדין הוא רק בשעה שהגוף בקיומו. וכל זה באדם חוטא שטוב לו יותר שגופו יתרקב ויכלה מהר כדי שיקל דינו אבל צדיק גמור לא די שנפשו קיימת לנצח ומתעננת על רוב טוב בגן עדן אלא שגם גופו בקברו ישכון לבטח בנחת ובעונג כמו שאמרו חז"ל שאם מזכירים הלכה בשמו שפתיו דובבות בקבר, ובירושלמי נאמר שהוא מתענג מזה כאילו שותה יין קונדיטין. לכן שמח רבי אלעזר ברבי שמעון שהובטח לו שגם גופו יזכה להתקיים בקברו. עייני יצחק.

אמר ליה רבי ישמעאל ברבי יוסי: **מה אעביד**, מה עלי לעשות!? שהרי **הרמנא דמלכא**, ציווי המלך, **הוא**.

אמר ליה אליהו: **אבוך ערק**, אביך ברח **לאסיא**. **את ערוק** אתה ברח **ללודקיא**. כדי שלא תצטרך למלאות את מצות המלך.

כי הוו מקלעי, כשהיו נפגשים, **רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבי אלעזר ברבי שמעון בהדי הדדי**, ביחד, ועמדו פנים אל פנים, **הוה עייל בקרא דתורי בינייהו**, היה יכול לעבור שור ביניהם, תחת כריסם, **ולא הוה נגעה בהו**. והשור לא היה נוגע בהם, מרוב שהיה כריסם כל כך גדול.

אמרה להו ההיא מטרוניתא שרה נכרית: **בניכם אינם שלכם**! שאינכם יכולים להזדווג עם נשותיכם.

אמרו לה: **שלהן**, כריסן של נשותינו **גדול משלנו**. [2254] [פירוש אחר: תאותה של אשה גדול מזו של איש].

אמרה להם המטרוניתא: אם כן, שכריסן גדול משלכם, **כל שכן** שאינכם יכולים להזדווג? [לפי הפירוש השני היא שאלה: אם כריסן של הנשים היתה כל כך גדולה, כל שכן שבניכם אינם שלכם, כי מתוך שאינכם יכולים להזדווג, הן נבעלות לאנשים אחרים].

איכא דאמרי: **הכי אמרו לה**, השיבו לה על פי הנאמר בספר שופטים [ח כא]: "**כי כאיש גבורתו**", שכגודל הכרס כך גודל אבר התשמיש שלו.

איכא דאמרי: **הכי אמרו לה**: **אהבה דוחקת את הבשר**.

והוינן בה: **ולמה להו לאהדורי לה**? מדוע הם ענו לה כלל, **והא כתיב** במשלי [כו ד] "**אל תען כסיל כאולתו**"?

ומשנינן: כדי **שלא להוציא לעז על בניהם**, שהם אינם שלהם.

אמר רבי יוחנן: **איבריה**, אבר התשמיש **דרבי ישמעאל ברבי יוסי**, גודלו **כחמת בת תשע קבין**.

אמר רב פפא: **איבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשת קבין**.

ואמרי לה, יש אומרים: **בת שלשת קבין**.

דרב פפא גופיה, איברו של רב פפא עצמו, **כי דקורי דהרפונאי**, גדול כמו עלים שעושים

[2254] ואם כן, אף עם אדם אחר אינן יכולות להזדווג לפי טענתך, ועל כרחך, משום ש"כי כאיש גבורתו", או משום שאהבה דוחקת את הבשר. מהר"ל.

בהרפניא.[2255]

אמר רבי יוחנן: אנא, אישתיירו משפירי דירושלים, אני נשארתי מהאנשים היפים שהיו בירושלים בבנינה.[2256]

האי מאן דבעי מיחזי שופריה דרבי יוחנן, הרוצה לדעת כיצד היה נראה קירון עור פניו של רבי יוחנן, **נייתי כסא דכספא מבי סלקי**, יקח כוס מכסף מיד כשהוא יוצא מבית האומן, כשהוא עדיין צהוב ממראה להב האש, **ונמלייה פרצידיא דרומנא סומקא**. וימלאנו גרעיני רמון אדומים. **ונהדר ליה כלילא דוורדא סומקא לפומיה**, יעשה שפה על פי הכוס סביב, מוורד אדום, **ונותביה בין שמשא לטולא**, וישים את הכוס בין השמש לצל.

ההוא זהרורי, מראה הזוהר הנשקף מהכוס על פני הארץ, הוא רק **מעין שופריה דרבי יוחנן**, ועדיין לא כל יופיו.

ומקשינן: **איני!** והלא רבי יוחנן כלל לא היה אדם יפה?

והאמר מר: שופריה דרב כהנא, מעין שופריה דרבי אבהו.

שופריה דרבי אבהו, מעין שופריה דיעקב אבינו.

שופריה דיעקב אבינו, מעין שופריה דאדם הראשון.

ואילו רבי יוחנן לא קא חשיב ליה, רבי יוחנן לא נמנה כלל ביניהם. ומשמע שלא היה יפה.

ומשנינן: **שאני רבי יוחנן, דהדרת פנים לא הויא ליה.** לא היה לו זקן. ולכן לא נמנה ביניהם. אבל לעולם הוא היה אדם יפה.

רבי יוחנן, הוה אזיל ויתיב אשערי טבילה. היה רגיל לשבת בשער בית הטבילה של הנשים.

אמר: כי סלקן כשיעלו בנות ישראל מטבילת מצוה, לפגעו בי, יפגשו אותי, ויסתכלו ביופיי, **כי היכי דלהוו להו**, כדי שיולידו **בני שפירי כוותי**, בנים יפים כמותי,[2257] **גמירי**

[2255] כתבו התוס' שדברים אלו נכתבו כדי שלא להוציא לעז על בני אדם שהם כך. תוס' ד"ה אמר. ומהרש"ל כתב שהכוונה על גודל התאוה ועל דרך "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו". ובאה הגמרא לומר שאף על פי כן משלו ברוחם ולא פחדו מהיצר. והריטב"א מפרש ש"איבריה" היינו מקום הקיבורת של הזרוע או הירך [הבשר התפוח] ששם בודקים את האדם אם הוא שמן ועב. ובתוס' רבינו פרץ כתב שיש מפרשים ש"איבריה" היינו שיעור מאכלו.

[2256] רבי יוחנן היה ברבה שנים לאחר החורבן. וכוונתו שהוא נשאר מאותם משפחות היפות שהיו בירושלים בבנינה. והגמרא מביאה זאת אגב מה שנאמר קודם שרבי יוחנן היה משונה מכולם בדבר אחד, לכן הזכירה גם שהיה משונה ביופיו. תוס' ד"ה אמר.

[2257] ביאורו כענין המקלות של יעקב אבינו. לפי שהטבע מוליד לפי הציור בדמיונם בעת ההריון. ורבי יוחנן לשיטתו במסכת נדה [לא ב] שאין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה. מהרש"א.

אורייתא כוותי, בנים לומדי תורה כמותי.[2258]

אמרו ליה רבנן: לא מסתפי מר מעינא בישא!? וכי אינך חושש מעין הרע?[2259]

אמר להו: אנא מזרעא דיוסף קאתינא, אני מזרעו של יוסף, **דלא שלטא ביה עינא בישא** שלא שולטת בהם עין הרע.

דכתיב בברכת יעקב אבינו בספר בראשית [מט כב] "**בן פורת יוסף, בן פורת עלי עין**".

ואמר רבי אבהו: אל תקרי "עלי עין" אלא "עולי עין", שהם עולים למעלה מהעין, שהעין למטה, והם למעלה, והיא אינה יכולה לשלוט בהם.

רבי יוסי בר חנינא אמר: מהכא, מכאן אנו למדים שזרעו של יוסף לא שולטת בהם עין הרע, ממה שנאמר בברכת יעקב אבינו לאפרים ומנשה [שם מח טז] "**וידגו לרוב בקרב הארץ**", ודרשינן: **מה דגים שבים, מים מכסים אותם ואין העין שולטת בהן, אף זרעו של יוסף, אין העין שולטת בהן.**

יומא חד, הוה קא סחי רבי יוחנן בירדנא. יום אחד היה רבי יוחנן רוחץ בנהר הירדן.

חזייה ריש לקיש, ראה אותו ריש לקיש, בזמן שהוא עוד היה לסטים, מעברו השני של הנהר, **ושוור לירדנא אבתריה**, דילג ריש לקיש את כל רוחב הנהר לעברו של רבי יוחנן.

אמר ליה רבי יוחנן: **חילך לאורייתא**! כחך הרב, יפה הוא לסבול עול תורה.

אמר ליה ריש לקיש: **שופרך לנשי**! יופייך ראוי לנשים.

אמר ליה רבי יוחנן: **אי הדרת בך**, אם תחזור בתשובה,[2260] **יהיבנא לך אחותי דשפירא מינאי**. אתן לך את אחותי, שהיא יותר יפה ממני, לאשה.[2261]

קביל עליה קיבל ריש לקיש על עצמו לחזור בתשובה.

בעי למיהדר לאתויי מאניה, רצה ריש לקיש לדלג בחזרה את הנהר כדי לקחת משם את בגדיו, **ולא מצי**! לא הצליח לחזור בקפיצה. כי מיד שקיבל עליו עול תורה, תשש כחו.

הדר אקרייה ואתנייה, לימד אותו רבי יוחנן מקרא ומשנה, **ושוייה גברא רבא**, עד שהיה לאדם גדול.

[2258] עשה כן כדי שבזכות זה שהוא גורם לבנות ישראל להוליד בנים זכרים יפים וחכמים יזכה שיהיו לו בנים זכרים של קיימא אחר שמתו לו עשרה בנים כמבואר במסכת ברכות [ה ב]. גם כדי שיהיו הנולדים נחשבים בניו. בן יהוידע.

[2259] מה שלא אמרו לו למה אינו מפחד מהיצר הרע לפי שגבות עיניו היו ארוכות ומכסות על עיניו כמבואר במסכת בבא קמא [קיז א] עץ יוסף.

[2260] מכאן הוכיחו תוס' שריש לקיש היה מתחילה גדול בתורה אלא שפרק עול תורה ונעשה עם הארץ ועסק בלסטיות, שהרי אמר לו "אי הדרת בך" משמע שתחזור להיות כבתחילה. וגם ממה שאמר לו ריש לקיש "התם רבי קרו לי" משמע כפשוטו שבעבר למדתי תורה אלא ששכחתי. תוס' ד"ה אי.

[2261] ובסוף באמת נשאה כמבואר לקמן שבאה אחותו של רבי יוחנן לבכות לפניו על בעלה ריש לקיש. ולא חשש ריש לקיש שמא יאמרו שלא חזר בתשובה רק בשבילה כמו שחשש בנו של רבי טרפון לקמן [פה א]. תוס' ד"ה אי. ובתוס' הרא"ש כתב שהטעם לפי שריש לקיש היה מתחילה אדם גדול ולכן לא חשש לכך. [ראה הערה 22]

יומא חד, **הוו מפלגי בי מדרשא**, יום אחד נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בבית המדרש בנוגע לדין בהלכות קבלת טומאה של כלים, וכך נחלקו:

הסייף, החרב, **והסכין**, **והפגיון**, סכין בעלת שני פיות, **והרומח**, **ומגל יד** שפיו חלק והוא עשוי לשבר עצמות ולחתוך עצים, **ומגל קציר**, שקוצרים בו תבואה ופיו מלא פגימות כמסור - **מאימתי מקבלין טומאה**?

משעת גמר מלאכתן.

ומאימתי הוא **גמר מלאכתן**?

רבי יוחנן אמר: **משיצרפם בכבשן**, משעה שהכניס אותם לכבשן כדי לחזקם.

ריש לקיש אמר: **משיצחצחן במים**.

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: **לסטאה - בלסטיותיה ידע**. משום שהיית לסטים, לכן אתה בקי באותם כלים המשמשים לליסטיות.

אמר ליה ריש לקיש: **ומאי אהנת לי**? מה הועלת לי בכך שהחזרת אותי בתשובה? הרי **התם**, "**רבי**" **קרו לי**, גם כשהייתי לסטים הייתי ראש להם, **הכא**, **רבי קרו לי**. כלומר, אינני חשוב עתה יותר מאז. [2262] **אמר ליה** רבי יוחנן: **אהנאי לך**, הועלתי לך בכך **דאקרבינך** שקירבתי אותך **תחת כנפי השכינה**.

חלש דעתיה דרבי יוחנן. חלשה דעתו של רבי יוחנן על דבריו של ריש לקיש כלפיו.

חלש ריש לקיש. ריש לקיש חלה בגלל הקפידא של רבי יוחנן עליו.

אתאי אחתיה, **קא בכיא**. הגיעה אחותו של רבי יוחנן, שהיתה אשתו של ריש לקיש, ובכתה לפני אחיה שיתפלל על בעלה שיבריא מחוליו.

אמרה ליה: **עשה בשביל בני**!

[2262] כתב מהרש"ל: ריש לקיש אמר לו שאין לך רשות להכלימני ולהזכיר את היותי לסטים שהרי אסור לומר לבעל תשובה "זכור מעשיך הראשונים". אלא ודאי התכוונת לומר לי שבעבר הייתי פחות ערך ועתה נעשיתי רב וחשוב - "מאי אהנית לי" שהרי גם בעבר הייתי ראש וחשוב אצל הלסטים. ורבי יוחנן השיב לו שהועלתי לך שקרבתי אותך תחת כנפי השכינה. או שהשיב לו שרשות בידו להכלימו ולקנטרו שהרי רבו הוא שהכניסו תחת כנפי השכינה. והמהרש"א מבאר שרבי יוחנן אמר לריש לקיש שעל ידי שהיית לסטים ראית שהצחצוח של החרב הוא גמר מלאכתו כי החרב נועד להפחיד את הנגזלים שלא יעמדו נגד הלסטים, וצחצוח החרב הוא דבר המבהיל ומפחיד. והשיב לו ריש לקיש שמאי אהנית לי בזה שאתה מודה לי על דברי משום שאני יודע בענין זה יותר ממך בגלל שהייתי לסטים. ואין בדבר כן אלא שכבר התם קרו לו רבי, וכמו שפירשו התוס' שמתחילה למד ריש לקיש תורה, ונזכרתי עתה שאז קודם שנעשיתי לסטים גם כן למדתי כך שצחצוח החרב הוא גמר מלאכתו. ורבי יוחנן הבין דברי ריש לקיש כפשוטן ולכן חרה לו עליו וענשו. מהרש"א. גם בעץ יוסף מבאר כעין זה שרבי יוחנן לא נתכוין לקנטר את ריש לקיש ולזכור לו את מעשיו הראשונים אלא אמר לבני הישיבה שבזה צודק ריש לקיש כי הוא בקי בזה יותר ממני. וריש לקיש היה סבור שרבי יוחנן מתכוין לקנטרו שלפי שהיה לסטים לכן הוא בקי באותן כלי אומנות של לסטים. ולכן אמר לרבי יוחנן מאי אהנית לי מלשון הונאה כלומר מדוע את אומר לי אונאת דברים שהרי התם רבי קרו לי הכא רבי קרו לי שגם שם היה לי כבוד כמו עכשיו ומה שחזרתי לא משום כבוד אלא לשם שמים ואם כן אסור לומר לי זכור מעשיך הראשונים. ורבי יוחנן הבין דבריו שאומר מה טובה והנאה עשית לי. לכן אמר לו שההניתי לך שקירבתי אותך תחת כנפי השכינה.

אמר לה: [ירמיה מט יא] "**עזבה יתומיך אני אחיה**". כלומר אני אדאג לכל מחסורם.
אמרה ליה: **עשה בשביל אלמנותי!**
אמר לה: המשך הפסוק הוא "**ואלמנותיך עלי תבטחו**". שגם לך אני אדאג.
נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש ריש לקיש. נפטר מהקפידא של רבי יוחנן.
והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא, רבי יוחנן התחרט על שגרם למותו של ריש לקיש, כי לא מצא תלמיד חשוב כמותו.
אמרו רבנן: **מאן ליזיל ליתביה לדעתיה**, מי ילך ליישב את דעתו של רבי יוחנן?
ניזיל ילך **רבי אלעזר בן פדת**, **דמחדדין שמעתתיה**, שהוא חריף.
אזל, **יתיב קמיה**. הלך רבי אלעזר בן פדת וישב לפני רבי יוחנן.
כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן, על כל דבר חידוש שאמר רבי יוחנן, **אמר ליה**, **תניא דמסייעא לך**! היה רבי אלעזר בן פדת מביא לו ראיה על כך מברייתא.
אמר רבי יוחנן לרבי אלעזר בן פדת: **את - כבר לקישא**!? וכי אתה יכול למלאות את מקומו של ריש לקיש?!
בר לקישא, ריש לקיש, **כי הוה אמינא מילתא**, על כל חידוש שאמרתי, **הוה מקשי לי** היה מקשה עלי **עשרין וארבע קושייתא** קושיות, **ומפריקנא ליה**, והייתי מתרץ לו **עשרין וארבעה פרוקי**, תירוצים, [2263] **וממילא רווחא שמעתא**, ומתוך כך היו הדברים מתבררים.
ואת אמרת "**תניא דמסייע לך**". ואילו אתה מביא לי ראיות מברייתות.
אטו לא ידענא דשפיר קאמינא, וכי אינני יודע כי מה שאמרתי, הוא נכון?
הוה קא אזיל וקרע מאניה, קרע רבי יוחנן את בגדיו, [2264] **וקא בכי**, **ואמר**, והיה בוכה ואומר: **היכא את בר לקיש**, **היכא את בר לקישא**!? היכו אתה ריש לקיש, היכן אתה ריש לקיש!?
והוה קא צווח כך היה צווח **עד דשף דעתיה** [**מיניה**], עד שנטרפה דעתו. [2265]
בעי רבנן רחמי עליה, התפללו החכמים עליו שימות, **ונח נפשיה** ונפטר רבי יוחנן.

[2263] ענין העשרים וארבעה קושיות ועשרים וארבעה תירוצים הוא שביחד הם מ"ח, ועם עצם הענין הנידון הוא מ"ט. וכמו שאמרו מ"ט פנים לתורה. וכמו שנאמר "וכמ"ט - מונים תחפשנה"; מהרש"א.
[2264] משום שעתה נוכח שמתוך קושיותיו של ריש לקיש נתבררו הענינים והרי זה כאילו למד ממנו וחייב לקרוע עליו. מהרש"א.
[2265] בבבא קמא [קיז ב] מובא מעשה דומה לזה שרבי יוחנן הקפיד על רב כהנא ונפטר מזה והחזיהו רבי יוחנן. ומה שלא עשה כן לריש לקיש צריך לומר ששם היה זה מיד אחר שמת רב כהנא וכאן עבר זמן עד שרבי יוחנן התחרט ואז לא היה כח בידו להחיותו. או שמרוב צער של רבי יוחנן על ריש לקיש לא היה יכול לכוין ולהתאמץ בתפילה כדי להחיותו. מעיני החכמה.

דף פד:

ועתה הגמרא חוזרת לסיפור של רבי אלעזר ברבי שמעון, שאמר על עצמו "שישו בני מעי, שישו. ומה ספיקות שלכם כך, ודאית שלכם על אחת כמה וכמה".

ואפילו הכי, לא סמך רבי אלעזר ברבי שמעון אדעתיה. הוא לא סמך על עצמו, אלא היה דואג שמא בטעות הסגיר למלכות אדם שהוא צדיק, והיה מבקש רחמים ומחילה על כך.

קביל עליה יסורי. הוא קיבל על עצמו יסורים כדי לכפר על עונו.

באורתא הוו מייכי ליה שיתין נמטי, בערב היו מציעים תחתיו במטתו ששים סדינים נקיים. **לצפרא נגדי מתותיה שיתין משיכלי דמא וכיבא**. בבקר היו מוציאים מתחתיו ששים עריבות מלאות דם שנעשה לבן, מהשחין שבא עליו. [2266] **למחר, עבדא ליה דביתהו**, כל בקר היתה אשתו מכינה לו רפואה, **שיתין מיני לפדא**, ששים מיני מאכל עשויים מתאנים, **ואכיל להו, וברי**, והיה אוכל מהם ומבריא.

ולא הות שבקא ליה דביתהו למיפק לבי מדרשא. אשתו לא היתה נותנת לו ללכת לבית המדרש, **כי היכי דלא לדחקוהו רבנן**, כדי שלא יצערו אותו החכמים, שהיו מקפידים עליו על שהיה מוסר גנבים למלכות.

באורתא אמר להו, בערב היה אומר ליסורים: **אחיי ורעיי, בואו!** [2267]

בצפרא אמר להו, בבקר היה אומר להם: **זילו**, עיזבו אותי **מפני ביטול תורה**, שהיה לומד כל היום בביתו.

יומא חד, שמעה דביתהו, יום אחד שמעה אשתו איך שהוא אומר בערב ליסורים שיבאו עליו.

אמרה ליה: את קא מייתית להו עילויך! אתה הוא שמביא על עצמך את היסורים. **כלית ממון של בית אבא**. אתה מכלה את הממון שהבאתי מבית אבי במאכלים הרבים שאני צריכה להכין לרפואתך ובבגדים הנרקבים מחמת היסורים.

אימרדה, מרדה בו, **אזלה לבית נשא**, והלכה לבית אביה.

[2266] כן דרך התלמוד לנקוט בכל מקום מספר ששים כמו שכתבו התוס' לקמן [קז ב] ד"ה שיתין. ועוד אפשר לומר שקיבל עליו יסורין כפי העונש שנותנין למעלה ששיעורו ששים כמו שאמרו לקמן [פה ב] באליהו שהלקוהו ששים מלקות. מהרש"א.

[2267] קראם "אחיי ורעיי" על שם שקיבלם מאהבה. ולכן בצפרא אמר להם שילכו מפני ביטול תורה, כי יסורים של אהבה הם כשאין בהם ביטול תורה, כמו שאמרו בברכות [ה א]. מהרש"א.

[2268] אפשר לפרש על פי מה שאמרו בסוף מסכת קידושין "לא ילמד אדם את בנו חמר גמל קדר שאומנותן אומנות לסטים". ועל הספנים אמרו שם שרובם חסידים. ולכן רבי אלעזר ברבי שמעון שהיה מכלה את הלסטים שהיו מצויים בין כל בעלי האומנויות מלבד הספנים שרובם חסידים. ולכן נדרו לו. מהרש"א.

סליקו ואתו הנך [**שיתין**] **ספונאי** [2268] ששים ספנים שהיו נתונים בסכנה כשספינתם עמדה לטבוע בים, התפללו להינצל בזכותו של רבי אלעזר ברבי שמעון. וכאשר ניצלו בזכותו ועלו מהים, **עיילו ליה** שלחו לו כדורון **שיתין עבדי כי נקיטי שיתין ארנקי**. ששים עבדים ובידיהם ששים ארנקים. **ועבדו ליה שיתין מיני לפדא**. והם היו מכינים לו לרפואה את ששים מיני המאכלים. **ואכיל להו**. והוא היה אוכל אותם ומבריא.

יומא חד, אמרה לה לברתיה, יום אחד אמרה אשתו לבתה: **זילי, בקי באבוך, מאי קא עביד האידנא**!? לכי ותבדקי מה אביך עושה היום.

אתיא, היא הגיעה. **אמר לה** אביה: **זילי**, לכי **אמרי לאמך**: העושר **שלנו, גדול משלהם**. **קרי אנפשיה** קרא על עצמו את הפסוק "**היתה כאניות סוחר, ממרחק תביא לחמה**". שנאמר על התורה. כלומר, בזכות התורה, הוא זכה לעשירות מהספנים שבאו ממרחק.

אכל ושתי וברי, עד שהתחזק.

נפק לבי מדרשא, יצא לבית המדרש [מאחר שאין מי שיעכב בעדו עתה].

אייתו לקמיה שתין מיני דמי, הביאו לפניו הנשים ששים גוונים של דם אשה כדי שיבדוק אם הוא דם נדה או דם טהור.

טהרינהו. טיהר את כל המראות, והתיר את הנשים לבעליהן.

הוה קא מרנני רבנן, ואמרי, החכמים שבבית המדרש ריננו אחר רבי אלעזר ברבי שמעון, ואמרו: **סלקא דעתך לית בהו חד ספק**!? כיצד יתכן שלא יהא אפילו אחד מאותן המראות בספק דם נדה?

אמר להו רבי אלעזר ברבי שמעון: **אם כמותי הוא**, שכל הנשים הללו מותרות לבעליהן, **יהיו כולם זכרים**, יתעברו כולן הלילה, ותלדנה זכרים. **ואם לאו**, אלא יש אפילו אחת מהן שהיא ספק טהורה, **תהא נקבה אחת ביניהם**. [2269] **היו כולם זכרים! ואסיקו להו**, קראו להם "**רבי אלעזר**", **על שמיה**, על שמו של רבי אלעזר ברבי שמעון.

תניא: אמר רבי: כמה פריה ורביה ביטלה רשעה זו מישראל, המלכות הרשעה שמינתה את רבי אלעזר ברבי שמעון לתפוס גנבים, גרמה דרך לביטול פריה ורביה בישראל, שלא היה יכול רבי אלעזר ברבי שמעון לבא לבית המדרש תמיד ולפסוק על מראות הדם של הנשים. [פירוש אחר: ה"רשעה" הכוונה לאשתו שעיכבה אותו שנים רבות מלבא לבית

[2269] רצה לומר שאם כמותי שעולם טהורות יהיו כולם זכרים שאין בהם דם נדה. ואם יש אחת בספק טומאה, תהא נקבה אחת ביניהם כמו שלנקבה יש דם נדה. מהרש"א. ובעיון יעקב מבאר על פי המדרש "אם שמרת שבעת ימי נדה הקדוש ברוך הוא נותן לך בן ואתה מלו לשמונה ימים" לכן אמר שאם כמותי הוא הרי ששמרו ימי נדה כתיקנם וממילא יהיו כולם זכרים.

המדרש]. [2270]

כי הוה קא ניחא נפשיה, כשנפטר רבי אלעזר ברבי שמעון, **אמר לה לדביתהו** לאשתו: **ידענא בדרבנן דרתיחי עלי**, יודע אני שהחכמים כועסים עלי על שמסרתי גנבים למלכות וביניהם היו גם קרובי משפחה שלהם, **ולא מיעסקי בי שפיר**, הם לא יתעסקו בי אחרי מותי בכבוד הראוי. [2271] **אוגנין בעיליתאי**, השכיבי את גופתי בעליית הגג, **ולא תידחלין מינאי**, ואינך צריכה לפחד כלל. [2272]

אמר רבי שמואל בר נחמני: אישתעיא לי אימיה דרבי יונתן, סיפרה לי אמו של רבי יונתן, **דאישתעיא לה דביתהו דרבי אלעזר ברבי שמעון**, שסיפרה לה אשתו של רבי אלעזר ברבי שמעון: **לא פחות מתמני סרי ולא טפי מעשרין ותרין שנין** לפחות שמונה עשרה, ואולי אפילו עשרים ושתים שנה, **אגניתיה בעיליתא**, הוא שכב בעליית הגג.

כי הוה סליקנא, כשהייתי עולה לשם, **מעיננא ליה במזייה**, הייתי בודקת בשערותיו, **כי הוה משתמטא ביניתא מיניה**, כשהיתה נושרת ממנו שערה, **הוה אתי דמא** היה יוצא משם דם!

יומא חד, חזאי ריחשא דקא נפיק מאוניה, יום אחד ראתה תולעת יוצאת מאזנו.

חלש דעתאי, דאגתי שמא מעתה גופו מתחיל להסריח ולהרקיב.

איתחזי לי בחלמא, הוא נגלה אלי בחלום, [2273] **ואמר לי: לא מידיהוא!** אל תדאגי משום שהדבר בא לי כעונש על כך **שיומא חד, שמעי בזילותא דצורבא מרבנן, ולא מחאי כדבעי לי**. פעם אחת שמעתי שפגעו בכבודו של תלמיד חכם ולא מחיתי כראוי [ולכן

[2270] לפירוש זה צריך לומר שמלת "רשעה" אינה מוסבת עליה אלא הוא שם דבר כלומר הרשעות הזאת גרמה לביטול פריה ורביה מישראל. שחלילה לרבי שיבקש להכניס רשעה לתוך ביתו. יעב"ץ. ובבן יהוידע כתב שרשעה כאן הוא מלשון חרדה כמו "והוא ישקיט ומי ירשיע" באיוב [לד כט] בשמואל [א יד מז] "ובכל אשר יפנה ירשיע" שפירש שם המצודות יחריד ויבלבל. רצה לומר חרדה זו שחרדה אשתו שלא הניחה לו לילך לבית המדרש שמא יצערוהו רבנן גרמה לביטול פריה ורביה.

[2271] כתב היעב"ץ: שמע מינה שיש קפידא גדולה בדבר הקבורה כהוגן. וב"הערות" כתב שחשש שמא יהא חרון אף עבור זה ויענשו.

[2272] אף על גב שקבורת המת היא מצוה מן התורה. מכל מקום לא חשש רבי אלעזר ברבי שמעון לכך משום שבגמרא [סנהדרין מו ב] נסתפקו בטעם הקבורה אם הוא משום "בזיונא" היינו שלא ירקב ויתבזה, או משום "כפרה" שעל ידי שמורידים ומשפילים אותו בתיתיות מתכפרים לו עוונותיו. ורבי אלעזר ברבי שמעון לא היה צריך לזה שהרי כבר ראה שבשרו אינו בא לידי רימה ותולעה ולא יבא לידי בזיון וגם כפרה אינו צריך שהיסורין שבאו עליו מירקו עוונותיו. ועוד יש לומר שמשום כבוד המת מותר להלינו. והוא התכוון לכבודו שחשש שרבנן לא יתעסקו בו כראוי. מהרש"א.

[2273] מה שלא דיבר אתה בהקיץ כמו שאמר לבעלי הדין "איש פלוני אתה זכאי". משום שאי אפשר שידבר הנפטר עם בני אדם שהם בחיים בגלוי כל כך כדבר איש אל רעהו, שזה שינוי הטבע לגמרי. רק שם החיה הקול יוצא מהעליה של רבי אלעזר ברבי שמעון ולא דיבר ממש פנים אל פנים. בן יהוידע.

נענשתי באזני]. [2274]

וכל אותה עת שגופו של רבי אלעזר ברבי שמעון היה מונח בעליית הגג, לא ידעו אנשים כלל שהוא מת.

כי הוו אתו בי תרי לדינא, כשהיו באים שני בעלי דין לביתו של רבי אלעזר ברבי שמעון כדי להתדיין בפניו, **הוו קיימו אבבא**, היו עומדים בפתח. **אמר מר מילתיה, ומר מילתיה**. וכל אחד השמיע את טענותיו.

נפיק קלא מעיליתיה, והיה יוצא קול מעליית הגג, **ואמר: איש פלוני אתה חייב! איש פלוני אתה זכאי!** [2275]

יומא חד, הוה קא מינציא דביתהו בהדי שבבתא. יום אחד רבה אשתו של רבי אלעזר ברבי שמעון עם שכנתה.

אמרה לה השכנה: **תהא כבעלה, שלא ניתן לקבורה!**

אמרי רבנן: כולי האי, ודאי לאו אורח ארעא. מאחר והדבר כבר נודע ברבים שהוא אינו חי ולא נקבר, שוב אין זה כבודו להשאירו כך, ולא לקברו.

איכא דאמרי: הסיבה שהחכמים התעוררו להביאו לקבורה, מפני ש**רבי שמעון בן יוחאי**, שהיה אביו של רבי אלעזר, **איתחזאי להו בחלמא**, נגלה לחכמים בחלום, **ואמר להו: פרידה** גוזל **אחת יש לי ביניכם, ואי אתם רוצים להביאה אצלי**?!

אזול רבנן לאעסוקי ביה, הלכו החכמים להביא אותו לקבורה.

לא שבקו בני עכבריא [שם מקום הסמוך לעירו של רבי אלעזר ברבי שמעון]. בני אותו מקום לא נתנו להוציא את רבי אלעזר ברבי שמעון מביתו, **משום דכל שני דהוה ניים רבי אלעזר ברבי שמעון בעיליתיה**, שכל אותם השנים שהוה היה מונח בעליית גגו, **לא סליק חיה רעה למתייהו**, לא נכנסה חיה רעה לעירם. [2276]

יומא, חד מעלי יומא דכיפורי הוה, הגיע ערב יום כפור.

[2274] שמא היה זה אותו יום שהקל בו בכבודו של התלמיד חכם, או שהתלמיד חכם ההוא נפטר באותו יום ונתבקרה פנקסו. יעב"ץ.

[2275] שהיה מכוין האמת מי הוא זכאי ומי הוא חייב ולא היה נזקק לשבועה. ומשום שלא נשבעו לשוא לכן לא הגיעה אליהם חיה רעה כמו שאמרו באבות [ה יא] חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא. מהרש"א. וכתב מהר"ץ חיות: לכאורה הוא תמוה איך מותר לדון ולהורות באופן כזה והרי "לא בשמים היא" ואסור לדון מכח נבואה או רוח הקדש, וכל שכן שידין אדם אחרי המיתה בענין יוצא מגדר הטבע? ואפשר שרק בדיני ממונות, שכיון ששמעו בעלי הדינים את הפסק מהעלייה הרי זה כאילו הסכימו על כך, וממון ניתן למחילה. אבל בהוראת איסור והיתר ודאי שאין לשמוע להוראה כזאת.

[2276] היה זה רמז מן השמים שרבי אלעזר ברבי שמעון לא נכשל באותם הגנבים שתפס שנמשלו לחיות, כמו שאמר לעיל [פג ב] "לאו כחיותא מתילי". בן יהוידע.

הוו טרידי, כשאנשי עכבריא היו טרודים, **שדרו רבנן לבני בירי**, שלחו חכמים לבני כפר בירי הסמוך לעכבריא, **ואסקוהו לערסיה, ואמטיוה למערתא דאבוה**. לקחו את מטתו של רבי אלעזר ברבי שמעון, והביאו אותה אל פתח מערת אביו רבי שמעון בן יוחאי. **אשכחוה לעכנא דהדרא ליה למערתא**. היה שם נחש, שהקיף את המערה סביב, כשזנבו לתוך פיו.

אמרו ליה לנחש: **עכנא עכנא**, נחש נחש, **פתחי פיך** והרחיקי את זנבך מעל פיך, **ויכנס בן אצל אביו!**

פתח להו הנחש פתח פיו, ונתן להם ליכנס למערה.

שלח רבי לדבר באשתו של רבי אלעזר ברבי שמעון, שתסכים לינשא לו.

שלחה ליה שלחה לו בתשובה: **כלי שנשתמש בו קודש - ישתמש בו חול!**? [2277]

ועוד שלחה לו: **תמן אמרי**, בארץ ישראל אומרים משל על כגון זה: **באתר דמרי ביתא תלי זייניה**, על היתד שהגבור היה רגיל לתלות את כלי זיינו, **כולבא רעיא**, הנבל הרועה, **קולתיה תלא**, תלה שם את תרמילו!

שלח לה רבי: **נהי** אמנם **דבתורה** בעלך היה **גדול ממני, אבל במעשים טובים, מי גדול ממני!**

שלחה ליה לרבי: **בתורה מיהא, גדול ממך, אנא לא ידענא**, אני אינני יודעת אם הוא היה גדול ממך בתורה אלא שאתה מודה בכך.

אבל **במעשים** טובים, **ידענא** אני יודעת שהוא היה גדול ממך, **דהא קביל עליה יסורי**, שהרי הוא קיבל על עצמו יסורים.

ומבארת הגמרא: **בתורה, מאי היא**? מהיכן ידע רבי שרבי אלעזר ברבי שמעון היה גדול ממנו בתורה? **דכי הוו יתבי**, כשהיו יושבים שני גדולי הדור, **רבן שמעון בן גמליאל ורבי יהושע בן קרחה**, ועוד הרבה חכמים **אספסלי** על הספסלים בבית המדרש, **יתבי קמייהו** ישבו לפניהם **רבי אלעזר ברבי שמעון ורבי, אארעא** על הארץ, **מקשו ומפרקו** והיו מקשים ומתרצים בסוגיות הנידונות בבית המדרש.

אמרי, אמרו החכמים יושבי הספסלים שבבית המדרש: **מימיהן** של רבי אלעזר ברבי שמעון ורבי **אנו שותים**, כלומר אנו למדים מהם תורה, **והם יושבים על גבי קרקע**?! **עבדו להו ספסלי** התקינו גם להם ספסלים **אסקינהו** והושיבו אותם עליהם.

[2277] כתב במעיני החכמה: אפשר שלא רצתה לינשא לו משום שאינה בת בנים, שהרי מסתמא רבי שלח לה רק לאחר שנקבר, ומבואר ביבמות [לד ב] שאשה ששהתה אחר בעלה עשר שנים ולא נישאה שוב אינה יולדת אלא אם כן היה דעתה לינשא בתוך אותו הזמן. ועל כן שלחה לו שמאחר שכלי שנשתמש בו קדש ישתמש בו חול הרי שלא היה בדעתה לינשא לאדם אחר וממילא אסור לו לנושאה שהרי הוא מחוייב לישא אשה בת בנים אף שקיים כבר מצות פריה ורביה כדי לקיים "בערב אל תנח ידך".

אמר להן רבן שמעון בן גמליאל, שהיה אביו של רבי, לחכמים: **פרידה אחת** גוזל אחד **יש לי ביניכם** והוא בני **ואתם מבקשים לאבדה הימני**? חשש שמא תשלוט בו עין הרע על ידי שהעלוהו לשבת על הספסל.[2278]

אחתוהו לרבי הורידו אותו בחזרה לשבת על הארץ.

אמר להן רבי יהושע בן קרחה לחכמים: **מי שיש לו אב יחיה, ומי שאין לו אב ימות**?! כלומר, וכי ברבי אלעזר ברבי שמעון, שאביו, רבי שמעון בן יוחאי, כבר נפטר, אין לדאוג שלא תשלוט בו עין הרע?

אחתוהו נמי לרבי אלעזר ברבי שמעון, הורידו גם אותו בחזרה לארץ.

חלש דעתיה חלשה דעתו של רבי, **אמר**: **קא חשביתו ליה כוותי**, וכי הוא חשוב כמותי שאתם חוששים גם לו לעין הרע?[2279]

עד ההוא יומא, עד אותו יום, **כי הוה אמר רבי מילתא**, כשרבי היה אומר דבר מה בתורה, **הוה מסייע ליה רבי אלעזר ברבי שמעון**, היה רבי אלעזר ברבי שמעון מביא לו על כך ראיה.

מכאן ואילך, שראה רבי אלעזר ברבי שמעון שרבי אינו מחשיבו כראוי, **כי הוה אמר רבי: יש לי להשיב**, כשרבי רק היה מתחיל לומר שיש לו מה להקשות, מיד **אמר ליה רבי אלעזר ברבי שמעון: כך וכך יש לך להשיב**, בודאי אתה רוצה להקשות כך וכך, וזו **היא תשובתך**! מיד אמר לו את התירוץ.

[2278] כתב החזון איש: מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחורבן של גשמים מוצקים. והשעה שבני אדם מתפעלים על מציאות מוצלחה מעמידים את מציאות זו בסכנה. ומכל מקום הכל בידי שמים, וכל שלא נגזר עליו בדין שמים לאבדן הדבר ניצל, אבל כשנגזר הדבר לאבד מתגלגל הדבר לפעמים על ידי שימת עין תמהון על הדבר ועל ידי זה הוא כלה. ועוד כתב שמה שאמר רבי שמעון בן גמליאל פרידה אחת יש לי ביניכם וכו' אף על גב דבלא דינא לא מיית אינש, משום דשטן מקטרג בשעת הסכנה, ואדם נידון בכל יום. וגם בדין יום הכפורים קובעין לפעמים להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס. מסכת בבא בתרא ליקוטים לדף יד א.

[2279] משום שעין הרע שולט יותר באנשים חשובים. ולכן לא חרה לו מקודם שהעלו את רבי אלעזר ברבי שמעון עמו שאין בזה כל כך הוכחה על חשיבותו. מהרש"א. ובמראית העין תמה על פירוש מהרש"א שרבי הוא שחלשה דעתו שהרי לאחר מכן אמרו "חלש דעתיה דרבי" משמע שכאן הכוונה לרבי אלעזר ברבי שמעון שחלשה דעתו על שחששו לו לעין הרע, שעין הרע שייך רק בקטן שעולה לגדולה אבל מי שהוא גדול וראוי לגדולה לא יתנו בו עין הרע שהגדולה אינה חידוש לו. ולכן חלשה דעתו של רבי אלעזר ברבי שמעון שחושבים שגם הוא אינו ראוי לגדולה. וכתב עוד שאפשר שהמהרש"א לא ניחא ליה לפרש כן שאם כן היה לו לומר "חשביתו לי כוותיה". ובמעיני החכמה מבאר גם כן שרבי אלעזר ברבי שמעון הוא שחלשה דעתו. וכתב שמלכתחילה שהעלו את רבי לא חלשה דעתו שאפשר שאף שהוא גדול ממנו מכל מקום גם רבי ראוי לישב על גבי הספסל אך כשהורידו אותו מהספסל היה סבור שלכן הורידו אותו מפני כבודו של רבי שלא יהיה מכובד יותר ממנו, לכן חלשה דעתו ואמר "חשביתו ליה כוותי". ובבן יהוידע כתב שמתחילה חשב רבי אלעזר ברבי שמעון שמה שהעלו את רבי הוא מפני כבוד אביו שהיה נשיא ולא משום גדלותו. אך כשראה שהורידו אותו מפני שחששו לעין הרע הבין שהעלוהו מפני חשיבותו שאם משום כבוד הנשיאות של אביו מה שייך עין הרע בזה שהרי הכבוד הזה אינו מחמת עצמו אלא מחמת אביו. ולכן חלשה דעתו. וב"הערות" כתב שרבי חלשה דעתו על כך שהעלו את רבי אלעזר ברבי שמעון אלא שהגמרא סיימה קודם את כל הסיפור ואחר כך כתבה את זה שחלשה דעתו.

השתא, **היקפתנו**, לולי עניתי לך מיד, היית מקיף אותנו **בתשובות חבילות** בהרבה קושיות, **שאין בהן ממש! חלש דעתיה דרבי**, כיון שנוכח לדעת שרבי אלעזר ברבי שמעון גדול ממנו בתורה.

אתא, **אמר ליה לאבוה**. הלך והשיח את צערו לפני אביו.

אמר ליה: **בני! אל ירע לך! שהוא ארי בן ארי**, **ואתה ארי בן שועל!** [2280]

והיינו דאמר רבי: **שלשה ענוותין הן**.

דף פה.

ואלו הן: **אבא**, (תחילת העמוד) **ובני בתירה**, **ויונתן בן שאול**.

ומבאר רבי מהיכן אנו יודעים שהם היו ענוותנין:

רבן שמעון בן גמליאל: **הא דאמרן!** שאמר לבנו שהוא ארי בן שועל.

בני בתירה: **דאמר מר** במסכת פסחים [סו א], שבני בתירא היו נשיאים, וכשנוכחו בגדלותו בתורה של הלל, שזה עתה עלה מבבל, ויתרו על נשיאותם, **והושיבוהו**, את הלל, **בראש**, **ומינוהו לנשיא עליהן**.

יונתן בן שאול: **דקאמר ליה לדוד**: [שמואל א כג יז] "**ואתה תמלוך על ישראל ואני אהיה לך למשנה**".

ומקשינן: **ממאי**? מה הראיה שהם היו ענוותנין?

דלמא יונתן בן שאול, הסכים להיות משנה לדוד משום **דחזא דגריר עלמא בתר דוד**, שהוא ראה את העם נוטה אחר דוד, ולא בגלל ענוותנותו.

בני בתירה נמי, ויתרו על הנשיאות משום **דחזו להלל דעדיף מינייהו**, שהם נוכחו שהלל גדול מהם בתורה, ואילו הם אינם יודעים להשיב על הרבה שאלות שנשאלו בהלכה, והתביישו בכך.

ומסקינן: **אלא**, **רבן שמעון בן גמליאל**, **ודאי ענוותן הוה!**

אמר רבי: **חביבין יסורין!** מתוך שראה שהועילו היסורין לרבי אלעזר ברבי שמעון, שלא שלטה בו רימה. [2281]

קבל עליה תליסר שני, קיבל רבי על עצמו יסורין למשך שלש עשרה שנה.

שית בצמירתא, שש שנים של יסורין מאבן הנמצאת במקום יציאת נקבים קטנים.

ושבע שנים **בצפרנא**, מחלה שבתוך הפה.

[2280] כוונתו שמשום שהוא ארי בן ארי אפשר ששמע מאביו את הקושיא והתירוץ שלך ולכן היה מכוין לדבריך במהירות אבל אתה ארי בן שועל ולא היה לך ממי לשמוע ואין זה חסרון מצדך. מהרש"א.

[2281] כך פירש רש"י. ואף שכבר לפני שקיבל עליו יסורים לא שלטה בו רמה כשבדק עצמו וקרעו לו את בטנו. יש לומר שזה היה רק פעם אחת כדי להניח את דעתו שלט חטא כשמסר ישראל למלכות אבל לענין שלא תשלוט בו רימה לאחר מיתה זה היה רק בזכות היסורין. "הערות".

אהורייריה דבי רבי, שומר הסוסים בבית רבי, **הוה עתיר משבור מלכא**, היה יותר עשיר מ"שבור", מלך פרס. [2282]

כד הוה רמי כיסתא לחיותא כשהיה נותן מספוא לבהמות, **הוה אזיל קלא בתלתא מילי** היה נשמע קול נהמת הבהמות עד למרחק שלשה מילין.

הוה מכוין דרמי בההיא שעתא, הוא היה מכוין להאכיל את הבהמות בדיוק באותה שעה **דעייל רבי** כשרבי נכנס **לבית הכסא**, שאז היה מתייסר וצועק מתוך יסוריו. וכדי שלא ישמעו את קולו של רבי לכן האכיל אז את הבהמות, כדי שקולם יגבר על קולו.

ואפילו הכי, **מעבר ליה קליה לקלייהו**. למרות הכל, גבר קולו של רבי על קול הבהמות.

ושמעו ליה נחותי ימא. ואפילו יורדי הים [2283] שמעו את קולו של רבי כשהוא מתייסר.

ואפילו הכי, **יסורי דרבי אלעזר ברבי שמעון עדיפי** מיסורי **דרבי**.

דאילו רבי אלעזר ברבי שמעון, **מאהבה באו ומאהבה הלכו**, שהיה מזמין בעצמו את היסורים כל ערב שיבאו, ובבקר היה אומר להם שילכו מפני ביטול תורה.

ואילו היסורים **דרבי**, **על ידי מעשה באו**, **ועל ידי מעשה הלכו**. [2284]

ומבארת הגמרא: "**על ידי מעשה באו**", **מאי היא**? מה היה המעשה שבגללו נענש רבי ביסורים?

דההוא עגלא, **דהוו קא ממטו ליה לשחיטה**, הובילו עגל לשחיטה, **אזל**, **תליא לרישיה בכנפיה דרבי**, **וקא בכי**, העגל ברח והתחבא תחת כנפי כסותו של רבי, ובכה. [2285]

אמר ליה רבי לעגל: **זיל**, לך ומסור עצמך לשחיטה, כי **לכך נוצרת!**

אמרי אמרו בשמים: **הואיל ולא קא מרחם**, מפני שהוא אינו מרחם על העגל, **ליתי עליה**, יבאו על רבי **יסורין! ועל ידי מעשה הלכו** היסורים.

[2282] הוא התעשר מזבל בהמותיו של רבי כמו שאמרו במדרש על יצחק שאמרו האנשים "זבל בהמותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך". תוס' ד"ה הוה.

[2283] של טבריא. שרבי היה גר שם. יעב"ץ.

[2284] אף על גב דלעיל אמר שקיבל על עצמו יסורים. צריך לומר שלא באו היסורים מיד כשקיבל עליו אלא רק לאחר מכן על ידי מעשה העגל. תורת חיים. ובמראית העין כתב דכשבאו היסורים על ידי העגל קיבלם ולא התפלל שיתרפא ולא היו לו יסורים, ונשארו בו שלש עשרה שנה.

[2285] היתה בו נשמה מגולגלת, ובודאי תיקונה של בהמה היא שחיטתה אלא שלכך נענש רבי לפי שלא התפלל על הנשמה שתצא מהבהמה ותשיג תיקונה על ידו בלי צער השחיטה. יעב"ץ. וכתב התורת חיים: וכי עגל בן דעת הוא? אלא שנתן הקדוש ברוך הוא נתן בלבו לתלות ראשו בכנפי כסותו של רבי כאילו הוא בוכה כדי לנסותו אם ירחם עליו. וכן המעשה של הנחש בפתח מערת רבי שמעון בן יוחי שפתח את פיו אצל רבי אלעזר ברבי שמעון ולא רצה לפתוח את פיו אצל בנו רבי יוסי, לא שהנחש יש בו דעת לידע שזה היה בצער המערה וזה לא היה. אלא הקדוש ברוך הוא נתן בלבו טבע לעשות כן כדי שידעו הכל ההבדל ביניהם. וכן מה שאמרו למדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה, לא שהם עושים כן בגלל האיסור שבדבר אלא הקדוש ברוך הוא נתן להם טבע זה כדי שאנחנו נלמד מהם לנהוג כן. וכן חמורו של פנחס בן יאיר שלא רצה לאכול בלתי מעושר הוא על דרך זה.

וכך היה המעשה: **יומא חד**, **הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא**, יום אחד היתה שפחתו של רבי מטאטאת את הבית. **הוה שדייא בני כרכושתא**, היו מוטלין על הארץ בני חולדה, **וקא כנשא להו**, והיא רצתה לטאטא אותם ולהשליך אותם לאשפה.

אמר לה רבי: **שבקינהו**, הניחי להם, שהרי **כתיב** "**ורחמיו על כל מעשיו**"!

אמרי, אמרו בשמים: **הואיל** והוא **מרחם**, **נרחם עליה** עליו. ונסתלקו יסוריו.

כולהו שני יסורי דרבי אלעזר ברבי שמעון, כל השנים שהוא התייסר, **לא שכיב איניש בלא זמניה**, לא מת שום אדם קודם זמנו, בזכות היסורין של רבי אלעזר ברבי שמעון.[2286]

כולהו שני יסורי דרבי, כל השנים שרבי התייסר, **לא איצטריך עלמא למיטרא**. לא היה העולם זקוק לגשם והוא התקיים בלעדיו.

דאמר רבה בר רב שילא: **קשי יומא דמיטרא כיומא דדינא**. יום הגשמים קשה לעולם כימי שני וחמישי, שבהם יושבים בתי דין [כתקנת עזרא], ובעלי הדין מתקבצים לדין, ונשמעים קולות רמים. כך ביום הגשמים.[2287]

ואמר אמימר: **אי לאו צריך לעלמא**, אילולי שהעולם זקוק לגשם, **בעו רבנן רחמי עליה, ומבטלי ליה**. היו רבנן מתפללים שלא יהיו גשמים!

ובזכות היסורים של רבי התקיים העולם ללא גשמים.

ואפילו הכי, למרות שלא ירדו גשמים כל אותם השנים, **כי הוו עקרי פוגלא ממשרא**, כשהיו תולשים צנון מהערוגה, **הוה קיימא בירא מליא מיא**, היתה נשארת בקרקע, גומא מלאה מים!

איקלע רבי לאתריה דרבי אלעזר ברבי שמעון. רבי נקלע לעירו של רבי אלעזר ברבי שמעון לאחר מותו.

אמר להם, שאל רבי לאנשי העיר: **יש לו בן לאותו צדיק**? האם רבי אלעזר ברבי שמעון השאיר אחריו בן?

אמרו לו: **יש לו בן! וכל זונה שנשכרת בשנים** שמשלמים לה בשכרה שני זהובים,[2288] **שוכרתו בשמנה**. משלמת לבנו של רבי אלעזר ברבי שמעון שמונה זהובים בגלל יופיו.

[2286] משום שרבי אלעזר ברבי שמעון תפס את הגנבים וגרם למותם טרם זמנם לכן כשנתכפר לו על ידי היסורים זכה שלא ימותו אנשים בלא זמנם. ורבי שנקט במדת אכזריות כלפי העגל לכן כשנתכפר לו זכה למדת הרחמים שלא יהא מטר בעולם שהוא יום הדין. מהרש"א. ובעיון יעקב מבאר שהיסורים באים על עוון, ורבי אלעזר ברבי שמעון שהיו לו יסורים של אהבה דלא עוון כיפר על חטאים שעשו אחרים, ולכן לא מתו טרם זמנם. ורבי לפי שאמר "גלוי וידוע שיגעתי בעשר אצבעותי ולא נהניתי אפילו באצבע קטנה" לכן נהנו ממנו הבריות, על דרך שאמרו "כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני והוא די לו בקב חרובין". ועוד יש לומר שמבואר במסכת תענית שגוזרים שלש עשרה תעניות על עצירות גשמים, ורבי שהתייסר שלש עשרה שנה היה כנגד שלש עשרה תעניות הללו.

[2287] כך פירש רש"י בתענית [ח ב]. ועוד כתב שם לפי שבני אדם אינן יכולין לעשות צרכיהן.

[2288] כלומר כפול מאחרת בגלל יופיה, אף על פי כן שוכרת אותו בכפל כפליים משלה לרוב יופיו. מהרש"ל.

אסמכיה ב"רבי". רבי הסמיך אותו שיקראו לו "רבי" כדי לעודדו ללימוד התורה, **ואשלמיה**, ומסר אותו **לרבי שמעון בן איסי בן לקוניא, אחוה דאמיה**, אחי אמו, כדי שילמד עמו.[2289]

כל יומא הוה אמר: לקרייתי אנא איזיל. כל יום היה אומר אותו בן של רבי אלעזר ברבי שמעון לדודו, שהוא רוצה לחזור לעירו.

אמר ליה דודו: **חכים עבדו יתך**. אם תשאר ללמוד יעשו ממך חכם. **וגולתא דדהבא פרסו עליך**, ויפרסו עליך חופת זהב, **ורבי קרו לך**, יקראו לך "רבי". **ואת אמרת "לקרייתי אנא איזיל"**! ואתה רוצה לחזור לעירך?

אמר ליה הבן של רבי אלעזר ברבי שמעון: **מומי, עזובה דא**! בשבועה, התחרטתי, ואינני רוצה עוד לחזור לעירי.

כי גדל, כשגדל בתורה, **אתא יתיב במתיבתא דרבי**. הגיע לישיבתו של רבי, וישב בה.

שמעיה לקליה, שמע רבי את קולו, **אמר: הא קלא דמי לקליה**, הקול הזה דומה לקולו, **דרבי אלעזר ברבי שמעון**!

אמרו ליה: בריה הוא, אכן זהו בנו של רבי אלעזר ברבי שמעון!

קרי עליה קרא רבי עליו את הפסוק במשלי [יא ל] "**פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם**".

"**פרי צדיק עץ חיים**" - **זה רבי יוסי ברבי אלעזר ברבי שמעון**, שהוא בנו ופריו של צדיק.

"**ולוקח נפשות חכם**" - **זה רבי שמעון בן איסי בן לקוניא**, שלימדו תורה וכאילו קנאו לבן.[2290]

כי נח נפשיה, כשנפטר אותו הבן, **אמטוהו למערתא דאבוה**, הביאו את מטתו לפתח המערה של אביו, רבי אלעזר ברבי שמעון.

הוה הדרא לה עכנא למערתא. היה שם נחש שהקיף את המערה.

אמרו ליה לנחש: **עכנא עכנא! פתח פיך, ויכנס בן אצל אביו**!

לא פתחא להו. לא רצה הנחש לפתוח את פיו שיוכלו ליכנס למערה.

כסבורים העם לומר: שזה גדול מזה! שרבי אלעזר ברבי שמעון היה גדול מבנו, שהרי לרבי אלעזר ברבי שמעון פתח הנחש את פיו, ולבנו לא הסכים לפתוח.

[2289] משום שרוב בנים דומים לאחי האם ונמצא שהגנאי הזה הוא גם בשבילו לכן הטיל עליו לתקן את זה. בן יהוידע.

[2290] נקט "נפשות" בלשון רבים כי על ידי שנעשה הוא תלמיד חכם נתקיים "לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך" שמכאן ואילך התורה מחזרת על אכסניא שלה כדאמר לקמן. וממילא כל הנפשות שיבאו ממנו יהיו כמותם. מהרש"א.

יצתה בת קול, ואמרה: לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה היה בצער מערה, רבי אלעזר ברבי שמעון התחבא עם אביו במערה שלש עשרה שנה מפחד הרומאים. **וזה**, בנו של רבי אלעזר ברבי שמעון, **לא היה בצער מערה**.[2291]

איקלע רבי לאתריה דרבי טרפון. רבי נקלע לעירו של רבי טרפון לאחר מותו.

אמר להו לאנשי העיר: **יש לו בן לאותו צדיק**? האם השאיר אחריו בן, אותו רבי טרפון **שהיה מקפח את בניו**, שהיה רגיל לישבע בנוסח "אקפח את בני" [אם אין הדבר כך או כך]?

אמרו לו: בן אין לו, אבל **בן בת יש לו**, שבן בתו קיים. **וכל זונה שנשכרת בשנים שוכרתו בשמנה**.

אתיוהו לקמיה, הביאו את אותו נכד של רבי טרפון לפני רבי.

אמר ליה רבי: **אי הדרת בך**, אם תחזור בתשובה, **יהיבנא לך ברתאי**, אתן לך את בתי לאשה.

הדר ביה, חזר בתשובה.

איכא דאמרי: נסבה וגירשה. נכדו של רבי טרפון נשא את בתו של רבי, וגירש אותה לאחר מכן.

איכא דאמרי: לא נסבה כלל, לא נשא אותה כלל, **כדי שלא יאמרו** הבריות: **בשביל** אשה **זו חזר זה** בתשובה!

והוינן בה: **ולמה ליה כולי האי**? מדוע השתדל רבי כל כך והתעניין על אחרים לדעת האם השאירו אחריהם בן?

ומשנינן: **דאמר רב יהודה אמר רב. ואמרי לה: אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן. ואמרי לה: אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל המלמד את בן חבירו תורה, זוכה ויושב בישיבה של מעלה**.[2292]

שנאמר [ירמיה טו יט] "**אם תשוב ואשיבך** [שאמר ירמיה לישראל, שהקדוש ברוך הוא אמר לי, אם תשובו למוטב על ידי תוכחתי, אז] **לפני תעמוד**". תעמוד ותתקיים לפני תמיד.

וכל המלמד את בן עם הארץ תורה, אפילו הקדוש ברוך הוא גוזר גזירה, מבטלה

[2291] לכאורה למה לא אמר מצד היסורים שקיבל עליו. אלא שצער מערה עדיף שזה היה לצורך חסד עם אביו שלא יהא שם לבדו. וזה יותר זכות ניסורים שקיבל עליו לזכך עצמו. "הערות".

[2292] לא שרבי עשה כן משום דרשת האמוראים שהרי הוא היה לפניהם אלא שרבי היה דורש גם כן כמותם. מראית העין.

בשבילו.[2293]

שנאמר [שם] "**ואם תוציא יקר מזולל** [תלמיד חכם מעם הארץ] **כפי תהיה**" כפיו של הקדוש ברוך הוא, שהוא גוזר גזירה ואתה מבטלה.

אמר רבי פרנק אמר רבי יוחנן: כל שהוא עצמו תלמיד חכם, ובנו תלמיד חכם, ובן בנו תלמיד חכם, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם.[2294]

שנאמר [ישעיה נט כא] "**ואני זאת בריתי** אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך **לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם**"

ומבארת הגמרא: **מאי "אמר ה'"**?

אמר הקדוש ברוך הוא: אני ערב לך בדבר הזה.[2295]

מאי "מעתה ועד עולם"?

אמר רבי ירמיה: שכיון שהוא וזרעו וזרע זרעו הם תלמידי חכמים **מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה**.[2296]

רב יוסף יתיב ארבעין תעניתא הוא צם ארבעים תעניות[2297] והתפלל שלא תיפסק תורה מזרעו **ואקריוהו** מהשמים הקריאו לו את הפסוק "**לא ימושו מפיך**".

יתיב ארבעים תעניתא אחריני הוא צם עוד ארבעים תעניות **ואקריוהו** "**לא ימושו מפיך ומפי זרעך**".

יתיב מאה תעניתא אחריני הוא צם עוד מאה תעניות **אתא ואקריוהו** באו והקריאו לו "**לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך**".

אמר רב יוסף: **מכאן ואילך לא צריכנא** אינני צריך עוד להתפלל ולהתענות על הדורות הבאים, שהרי **תורה מחזרת על אכסניא שלה**.

[2293] מדה כנגד מדה, שהמלמד את בן חבירו תורה ומביאו לישב בישיבה כמו שאמרו כאן "כי גדל אתא יתיב כמתיבתא דרבי", זוכה גם הוא לישב בישיבה של מעלה. והמלמד בן עם הארץ תורה שמבטל את טבעו וגזירתו שבדרך כלל כל המוליד בדומה לו הוא מוליד, זוכה גם כן שהקדוש ברוך הוא מבטל גזירתו בשבילו. מהרש"א. ובבן יהוידע מבאר שאמרו בבבא בתרא [ח א] "אין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ" וכיון שהוא מלמד את בן עם הארץ תורה וממעט עמי ארצות וממילא ממעט את הפורענות לכן יש בכוחו לבטל גזירה של פורענות.

[2294] קשה למה לא אמר "כל שהוא תלמיד חכם ואביו תלמיד חכם ואבי אביו תלמיד חכם אין תורה פוסקת מזרעו"? ויש לומר שבא לרמוז שצריך כל אחד להתפלל על כך שיהא הוא ובנו ובן בנו תלמידי חכמים כמו שעשה רב יוסף ולא יסמוך שהדבר יבא מאליו. בן יהוידע.

[2295] ענין הערבות שהערב בכל מקום ערב למלוה עבור הלוה. וכאן הלוה הוא בן התלמיד חכם שהוא חייב ללמוד תורה כמו שאמרו באבות "והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך" שלא יסמוך על ירושת אבותיו אלא הוא חייב בעצמו ללמוד ולתקן עצמו. והקדוש ברוך הוא ערב לו שיבא על ידי זה למעלות אבותיו. מהרש"א.

[2296] דוקא כשראו שלשתן זה את זה. תוס' בבא בת רא [נט א] ד"ה והחוט.

[2297] שכן היתה קבלת התורה למשה ארבעים יום לחם לא אכל ומים לא שתה, אבל בפעם השלישית כדי שיזכה לדורותיו היה צריך מאה תעניות. ורבי זירא שצם שלש פעמים מאה יום, אפשר ששלש מאות יום הוא כנגד שנה תמימה חוץ משבתות וימים טובים. מהרש"א.

רבי זירא כי סליק לארעא דישראל כשעלה מבבל לארץ ישראל **יתיב מאה תעניתא, דלשתכח גמרא בבלאה מיניה** הוא צם מאה תעניות והתפלל שישכח את התלמוד בבלי **כי היכי דלא נטרדיה** כדי שלא יטרד מדרך הלימוד של האמוראים בבבל שהיא שונה מזו של האמוראים בארץ ישראל שמיישבים את הדברים בלי להקשות ולתרץ זה לזה אלא מעיינים יחד ומתקנים זה את דברי זה עד שהענינים מתבררים.[2298]

יתיב מאה אחריתא הוא צם עוד מאה תעניות והתפלל **דלא לשכוב רבי אלעזר בשניה** שרבי אלעזר לא ימות בחייו **ונפלין עילויה מילי דצבורא** ויפול עליו עול עניני הציבור.

ויתיב מאה אחריני הוא צם עוד מאה תעניות דלא **נשלוט ביה נורא דגיהנם** שלא ישלוט בו אש הגיהנם.

כל תלתין יומי הוה בדיק נפשיה כל שלשים יום היה רבי זירא בודק את עצמו לראות אם תפילתו התקבלה ואש הגיהנם אינה שולטת בו **שגר תנורא סליק ויתיב בגויה** הוא היה מסיק את התנור ונתיישב בתוכו **ולא הוה שלטא ביה נורא** והאש לא שלטה בו.

יומא חד יהבו ביה רבנן עינא יום אחד נתנו בו חכמים עין הרע **ואיחרכו שקיה** ונתרכו שוקיו כשנכנס לתנור. **וקרו ליה** ומאז קראו לרבי זירא "**קטין חריך שקיה**" קטן [שהיה נמוך][2299] חרוך השוקיים.

אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב [ירמיה ט יא] "**מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ** ".

דף פה:

דבר זה (תחילת העמוד) **אמרו חכמים, ולא פירשוהו**. חכמים שאלו מדוע נחרבה ארץ ישראל בחורבן בית ראשון [כמו שנאמר "מי האיש החכם"].

אמרו נביאים, ולא פירשוהו. גם הנביאים שאלו כן [כמו שנאמר "אשר דבר פי ה' אליו"].

עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו את סיבת החורבן.

שנאמר [שם יב] "**ויאמר ה': על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם**".

אמר רב יהודה אמר רב: שלא ברכו בתורה תחילה. העונש בא על כך שלא ברכו ברכת התורה לפני הלימוד, שגילו דעתם בכך, שהתורה אינה מתנה חשובה להם עד שיודו

[2298] רש"י סנהדרין [כד א] ד"ה מחבלים.

[2299] כתוב בספר יוחסין שלכן נקרא בתלמוד ירושלמי "זעירא". ובתלמוד בבלי הבליעו העיי"ן. מהרש"א.

[2300] הדרשה היא מ"אשר נתתי לפניהם", שהוא לכאורה מיותר. ואנו דורשים "אשר נתתי" הכוונה לברכת התורה, שנאמר בה "ונתן לנו את תורתו". "לפניהם" היינו שמברכין אותה לפני הלימוד. רש"י. וכתב הר"ן בנדרים [פא א] ד"ה דבר בשם רבינו יונה, שהגמרא דורשת שעל כרחך "על עזבם את תורתי" אינו כפשוטו, שעזבו את התורה ולא עסקו בה, שאם כן למה לא ידעו החכמים והנביאים מה היא סיבת החורבן, והרי דבר גלוי הוא. אלא,

להשם עליה. [2300] **אמר רב חמא**: **מאי דכתיב** בספר משלי [יד לג] "**בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע**".

"**בלב נבון תנוח חכמה**" - **זה תלמיד חכם בן תלמיד חכם**. שהחכמה שוכנת בלבו בנחת, ואינו מודיע אותה למי שאינו ראוי לה.

"**ובקרב כסילים תודע**" - **זה תלמיד חכם בן עם הארץ**. שהוא ממשפחת כסילים, ומודיע לכל ומתפאר בכתרה של תורה.

אמר עולא: **היינו דאמרי אינשי**: **אסתירא בלגינא קיש קיש קריא**. כשיש רק סלע אחד בתוך הכד, הוא מתקשקש ומשמיע קול, ואם היה מלא סלעים לא היה משמיע קול. כך

ודאי היו עוסקין בתורה תמיד, ולכן היו החכמים והנביאים תמהים על מה אבדה הארץ, עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו, שהוא יודע מעמקי הלב שלא היו מברכים בתורה תחילה. כלומר, שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה, לפי שלא היו עוסקים בה לשמה. ומתוך כך היו מזלזלים בברכתה. והיינו "לא הלכו בה" שכתוב בסוף הפסוק, כלומר שלא עסקו בכוונתה ולשמה. ומסיים הר"ן "אלו דברי החסיד והם נאים ראויין למי שאמרם". ובתורת חיים כתב, שהשאלה לא היתה על איזה חטא אבדה הארץ, שהרי יש הרבה פסוקים מפורשים בירמיה שישראל עבדו עבודה זרה בפרהסיא בדור החורבן, וחז"ל אמרו שבית ראשון נחרב בגלל עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. ועוד, שלא מסתבר שבגלל חטא קל שלא ברכו בתורה תחילה נאבדה הארץ. אלא, השאלה היתה, כיון שאנשי ירושלים היו גדולים בתורה, מדוע לא הצילה אותם התורה מן החטא. ועל זה באה התשובה, שלפי שלא עסקו בתורה לשמה אלא לשם קינטור ויוהרא, לכן לא הצילה אותם מן החטא. ודבר זה יודע רק הקדוש ברוך הוא, שהוא בוחן לבות, ויודע כוונתם הרעה. ובזה שלא ברכו בתורה תחילה גילוי דעתם שלא עסקו בתורה מפני חשיבותה והנאתה אלא לשם יוהרא וקינטור, שהעושה דבר ונהנה בו, מברך תחילה להשם, על שזיכהו לכך, וכמו שאמרו חז"ל שהחיוב לברך ברכת התורה נלמד מקל וחומר: אם על חיי שעה מברכים, קל וחומר על חיי עולם. והם, כיון שלא היה להם הנאה מעצם עסק התורה, לכן לא בירכו עליה. ועוד, שבברכת התורה מתפללים על כל ישראל, שכולם יהיו "יודעי שמך ולומדי תורתך", וכיון שהם התכוונו בלימודם להתייהר ולקנטר את חבריהם, לכן לא רצו לברך ברכה זו, כדי שלא יבקשו רחמים על חבריהם להיות גדולים בתורה, לפי שאדרבה, כוונתם היתה לנצח ולקנטר את חבריהם, ולכן לא הצילה אותם התורה מן החטא. והחתם סופר בנדרים [פא א] מבאר על פי דברי רבינו יונה שלא עסקו בתורה לשמה. שלכאורה מהו הלשון "לשמה", והיה צריך לומר שלא עסקו בתורה לשם שמים. אלא שיש תורה שהיא לשם שמים ממש אך אין כוונתו בלימוד התורה אלא כדי לידע ההלכה איך לקיים המצוה, וכיון שכל עצמו של אותו לימוד אינו אלא אמצעי לקיום המצוה לא עדיף מקיום המצוה בעצמה, שעליה אמרו חז"ל שרק "בעידנא דעסיק ביה מגנא ומצלי" [רק בשעה שעוסק במצוה יש בכחה להגן ולהציל את האדם מן החטא]. אך עיקר מצות לימוד התורה הוא מצוה בפני עצמה, להגות בה יומם ולילה ולהעמיק ולעיין בה, ולא רק בשביל לידע איך לקיים המצוה בשעה שצריך לה. וזה פירוש "לשמה", שלומד לשמה של התורה עצמה, ולא בשביל מטרה אחרת. ורק על לימוד כזה נאמר שגם בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלי. ואז, בשעת החורבן, לא עסקו בתורה בכוונה כזאת, ולכן לא בירכו בתורה תחילה, היות שהכלל הוא, שרק על מצוה שעשייתה הוא גמר מצותה מברכין עליה, ואילו על מצוה שעשייתה אינה גמר מצותה, כגון עשיית סוכה ותפילין אין מברכין עליה, וכמבואר במנחות [מב ב]. וכיון שכל כוונתם בלימוד התורה היה רק בשביל עשיית המצוה, נמצא שהלימוד כשלעצמו לא היה גמר המצוה, לכן לא בירכו על התורה. ולכן לא הגינה עליהם התורה. ועוד מבאר באופן אחר, שהיתה התורה מבוזה בעיניהם, ועיקר התפארותם היה בידיעת שאר חכמות, ובסוף היו אומרים שגם בתורה הם בקיאים. והיינו "שלא ברכו בתורה **תחילה**", שלא התברכו והתפארו בתורה תחילה אלא בשאר חכמות תחילה. והאמת כתיב "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", שמול אור התורה יאירו כל שבעת החכמות שהם יהיו לה משרתים לרקחות וטבחות, כמו שכתב הרמב"ם. והגרא"מ שך זצ"ל הקשה, אם היה החטא בדבר שאפילו החכמים והנביאים לא הבחינו בו, אם כן, מה היא התביעה מאנשים רגילים שיבחינו כי הם חוטאים בכך!? ותירץ, כיון שנשמת האדם היא "חלק אלוה ממעל", הרי מה שמכיר הקב"ה במתרחש בנפש האדם, יכול ומסוגל האדם להכיר גם בעצמו! כי מה שיודע האדם על עצמו, הוא בגדר "ויאמר ה'"!

אותו תלמיד חכם, שהוא יחיד ממשפחתו שהוא תלמיד חכם, הרי הוא משמיע לכולם את חכמתו.[2301]

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: **מאי דכתיב** בספר איוב [ג יח] "**קטן וגדול שם הוא** [ששם בעולם הבא ניכר מי חשוב ומי שפל], **ועבד חפשי מאדוניו**".

ותקשי, **אטו לא ידעינן**, וכי איננו יודעים **דקטן וגדול שם הוא**?

אלא, **כל המקטין עצמו על דברי תורה בעולם הזה**, **נעשה גדול לעולם הבא**.

וכל המשים עצמו כעבד על דברי תורה בעולם הזה, **נעשה חפשי לעולם הבא**.

ריש לקיש הוה מציין מערתא דרבנן, היה נוהג לסמן את מערות הקבורה של החכמים כדי שלא יכשלו הכהנים לעבור עליהם ולהיטמאות, ונמצא שאירעה תקלה על ידי צדיקים.[2302]

כי מטא למערתיה דרבי חייא, כשהגיע לסביבות המערה של רבי חייא, **איעלמא מיניה**, נעלמה ממנו ולא היה יכול למצוא את מקומה.

חלש דעתיה חלשה דעתו של ריש לקיש.

אמר: **רבונו של עולם**! וכי **לא פלפלתי תורה כמותו** עד שאינני ראוי למצוא את מקום קבורתו?

יצתה בת קול ואמרה לו: **תורה כמותו אמנם פלפלת**! אולם **תורה כמותו לא ריבצת** לא לימדת לאחרים. ולכן אינך ראוי למצוא את מקום קבורתו.

כי הוו מינצו רבי חנינא ורבי חייא, כשהיו מתווכחים ביניהם, **אמר ליה רבי חנינא לרבי חייא**: **בהדי דידי קא מינצית**, וכי אתי אתה מתווכח? והלא **חס ושלום**, **אי משתכחא**, אם תשתכח **תורה מישראל**, **מהדרנא לה מפילפולי**, אני יכול להחזיר אותה על ידי פלפול שלי!

אמר ליה רבי חייא לרבי חנינא: **בהדי דידי קא מינצית**? **דעבדי לתורה דלא תשתכח מישראל**. אני עושה שהתורה לא תשתכח מישראל![2303]

מאי עבידנא? כיצד אני עושה שלא תשתכח התורה מישראל?

אזלינא ושדינא כיתנא אני זורע כותנה, **וגדילנא נשבי** וקולע מהכותנה רשתות, **וציידנא טבי** וצד צבאים **ומאכילנא בשרייהו ליתמי**, ומאכיל את בשרם ליתומים, **ואריכנא**

[2301] כך פירש רש"י. והתוס' מפרשים שלפי שאין דרך לשים כסף בכד לכן הוא מקשקש, ואם היה שם את הכסף בארנק שדרכו להיות שם, לא היה מקשקש. כך תלמיד חכם בן עם הארץ שאין הדבר רגיל שיצא מעם הארץ בן תלמיד חכם לכן הוא מודיע לכל תכמתו. תוס' ד"ה אסתירא.

[2302] כך פירש רש"י. והיעב"ץ כתב כדי שיוכלו להתפלל על קברם.

[2303] אילו חס ושלום היתה התורה משתכחת ודאי עדיף רבי חנינא שהיה מחזירה בפלפולו. אבל מעלתו של רבי חייא שהוא עשה בפועל שלא תשתכח תורה מישראל לעומת רבי חנינא שהוא רק בכח. ויותר משובח דבר שהוא בפועל מדבר שהוא רק בכח. מהרש"א.

מגילתא ומהעור אני מכין קלף, **וכתבנא** ואני כותב על הקלף **חמשה חומשי** תורה, חומש אחד על כל קלף. [2304]

וסליקנא למתא ואני הולך למקום שאין שם מלמדי תינוקות, **ומקרינא חמשה ינוקי** ומלמד חמשה תינוקות **בחמשה חומשי**, לכל תינוק חומש אחר, **ומתנינא שיתא ינוקי** ומלמד בעל פה [2305] לששה תינוקות **שיתא** ששה **סדרי** משנה, לכל תינוק סדר אחר.

ואמרנא להו, ואני אומר להם: **עד דהדרנא ואתינא** עד שאשוב אליכם **אקרו אהדדי** בינתיים לימדו זה את זה כל אחד את חומשו **ואתנו אהדדי** לימדו זה את זה כל אחד את סדר המשנה שלו. [2306]

ועבדי לה וכך אני עושה **לתורה דלא תדתכח מישראל!**

היינו דאמר רבי: כמה גדולי מעשי חייא!

אמר ליה רבי ישמעאל ברבי יוסי לרבי: וכי מעשיו של רבי חייא גדולים **אפילו ממעשי מר**, מהמעשים שלך?

אמר ליה רבי: אין!

שוב שאלו: **אפילו** ממעשי **אבא** רבי יוסי?

אמר ליה רבי: **חס ושלום! לא תהא כזאת בישראל!** לא יאמר דבר כזה בישראל, כלומר שלא אומר דבר כזה לעולם [שמעשי רבי חייא גדולים ממעשי אביך.

אמר רבי זירא: אמש נראה לי בחלום **רבי יוסי ברבי חנינא.**

אמרתי לו: אצל מי אתה תקוע עם מי אתה יושב בישיבה של מעלה? **אמר לי: אצל רבי יוחנן.**

אמרתי לו: **ורבי יוחנן, אצל מי** תקוע?

אמר לי: **אצל רבי ינאי**

אמרתי לו: **ורבי ינאי אצל מי**?

אמר לי: **אצל רבי חנינא.**

אמרתי לו: **ורבי חנינא אצל מי**?

[2304] שהכל נעשה לשם שמים מתחילה ועד סוף בלי שיתוף כוונה אחרת. ואילו היה קונה את העור, היה בו מצד המוכר שיתוף כוונת ריוח. מהרש"א. ובבן יהוידע כתב שרבי חייא נתכוין לרמוז בזה סדר דרך הלימוד שלא יאמר אדם למה לי לטרוח לקרא מקרא והלא אין הדין מפורש במקרא אלא אלמד תורה שבעל פי בלבד. וגם בתורה שבעל פה יאמר למה אטרח ללמוד גמרא כדי לידע טעמי הדברים השנויים במשנה טוב לי שאלמד המשנה בלבד שהיא הלכה פסוקה בקצרה. לכן עשה רבי חייא הכל מתחילת הדבר ומקורו לרמוז שצריך ללמוד מקור הדבר וטעמו שעל ידי כן יוכל לדמות מילתא למילתא ולהבין דבר מתוך דבר ויתחדשו הלכות מרובות שלא נתפרשו במשנה.

[2305] כי התורה שבעל פה עדיין לא נכתבה בימיהם. מהר"ץ חיות.

[2306] שכל אחד נעשה לומד ומלמד שהוא המעלה העליונה בתורה, ועל ידי זה לא תשתכח תורה מישראל. מהרש"א.

אמר לי: **אצל רבי חייא**.

אמרתי לו: ורבי יוחנן אצל רבי חייא לא וכי רבי יוחנן איננו ראוי לשבת עם רבי חייא? אמר לי: **באתר דזקוקין דנורא ובעורין דאשא**, במקום של זקוקין ולפידין של אש, **מאן מעייל בר נפחא לתמן**!? כיצד יכול רבי יוחנן שנקרא "בר נפחא", [2307] ליכנס לשם?

אמר רב חביבא: אישתעי סיפר **לי רב חביבא בר סורמקי: חזי לי ההוא מרבנן**, ראיתי תלמיד חכם אחד **דהוה שכיח אליה גביה**, שאליהו הנביא היה מצוי אצלו, **דלצפרא הוו שפירן עיניה**, בבקר היו עיניו יפות, **ולאורתא דמיין כדמיקלין בנורא**, ולערב היו עיניו דומות כאילו נשרפו באש.

אמרי ליה, שאלתי אותו: **מאי האי**, מדוע עיניך נראות כך? **ואמר לי**: **דאמרי ליה** משום שאמרתי **לאליהו: אחוי** הראה **לי** את **רבנן כי סלקי למתיבתא דרקיע** כשהם נכנסים לישיבה של מעלה.

אמר לי אליהו: **בכולהו מצית לאסתכולי בהו** תוכל להסתכל על כל החכמים שם **לבר מגוהרקי** מלבד בקתדרא **דרבי חייא, דלא תסתכל ביה** שאין לך רשות להסתכל עליו.

מאי סימניהו ומה הסימן של הקתדרא של רבי חייא?

בכולהו אזלי מלאכי כי סלקי ונחתי. כל החכמים מלווים אותם מלאכים בכניסתם וביציאתם לישיבה של מעלה, **לבר מגוהרקא דרבי חייא, דמנפשיה סליק ונחית**. מלבד רבי חייא, שהוא נכנס ויוצא לבד לישיבה של מעלה. [2308]

והמשיך אותו תלמיד חכם וסיפר לרב חביבא בר סורמקי: **לא מצאי לאוקמא אנפשאי** לא יכולתי להתאפק **אסתכלי בה** והסתכלתי על רבי חייא. [2309]

אתו תרי בוטיטי דנורא הופיעו שני ניצוצות של אש, **ומחיוהו להההוא גברא** והכו אותי, **וסמינהו לעיניה** וסימאו את עיני.

למחר אזלי אשתטחי אמערתא למחרת השתטחתי על קברו של רבי חייא **אמינא** ואמרתי: **מתנייתא דמר מתנינא** אני שונה תמיד תוספתא שסידר אדוני [שרבי חייא היה

[2307] משום שאביו היה נפח. ויש אומרים שכך היה כינויו על שם יופיו [בלשון "סגי נהור"] רש"י סנהדרין [צו א] ד"ה טבא.

[2308] שמרוב חשיבותו הולכת עמו השכינה עצמה ולא על ידי שליח. וכבודו יתברך "לא יראני האדם וחי". ומשום זה נסתמאו עיניו שכל מי שאינו חס על כבו קונו ומסתכל בכבוד השכינה עיניו כהות, כמו שאמרו "המסתכל בקשת עיניו כהות" לפי שהקשת הוא דמות המוקש לו יתברך. וכן אמרו "המסתכל בכהנים בשעה שעולין לדוכן עיניו כהות" משום שהשכינה שורה על ידיהם. תורת חיים. ובבן יהוידע כתב שזכה לזה משום שהיו מעשיו שלמים שלא קנה קלף מוכן וכדומה אלא עשה הכל לבד בלי סיוע אחרים לכן לא הצטרך לסיוע המלאכים כשאר הצדיקים.

[2309] משמע מזה שהסתכלות הוא יותר מראיה וכמו שכתב המגן אברהם [רכה כ] לגבי איסור הסתכלות בפני אדם רשע. שהרי היה צריך לראות את רבי חייא כדי לדעת את הסימן שנתן לו שהוא עולה לבד ובכל זאת היה אסור לו להסתכל בו. מעיני החכמה.

מסדר התוספתא] ובזכות זה אני מתפלל שארפא בעיני.[2310]
ואתסאי ונתקבלה תפילתי ונרפאתי.[2311]
אליהו הוה שכיח במתיבתא דרבי אליהו הנביא היה רגיל לבא לישיבתו של רבי. **יומא חד ריש ירחא הוה** יום אחד בראש חדש **הוה נגה ליה ולא אתא** איחר אליהו הנביא להגיע לישיבה.
אמר ליה רבי לאליהו: **מאי טעמא נגה ליה למר** מדוע איחרת היום לבא?
אמר ליה אליהו: **אדאוקימנא לאברהם** כי הייתי עסוק להקים את אברהם אבינו **ומשינא ידיה ומצלי** ורחצתי את ידיו[2312] והוא התפלל **ומגנינא ליה** ולאחר מכן השכבתי אותו בחזרה.[2314] **וכן** עשיתי **ליצחק**, **וכן** עשיתי **לייעקב**, ולכן איחרתי.[2313] אמר לו רבי: **ולוקמינהו בהדי הדדי** מדוע הקמת אותם זה אחר זה ולא ביחד?
אמר לו אליהו: **סברי** כי יראתי שמא **תקפי ברחמי** ירבו בתפילה **ומייתי ליה למשיח בלא זמניה** ויביאו את המשיח לפני זמנו.[2316] לכן אין לי רשות להעמיד אותם יחד.[2315]

[2310] שעל ידי זה המת דר בשתי עולמות כמו שאמרו ביבמות [צו ב] "אגורה באהלך עולמים" וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים? אלא אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם יהי רצון שיאמרו דבר שמועה מפי בעולם הזה דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתיו דובבות בקבר. מהרש"א.

[2311] ובכל זאת נשאר רושם בעיניו. ולכן ראה רבי חביבא שהן חרוכות. או שהסיפור של ההשתטחות על קברו של רבי חייא היה לאחר מכן. תוס' ד"ה ואיתסי [בעמוד הבא].

[2312] שהצדיקים במיתתם קרויים חיים, והמיתה אינה אלא כשינה כמו שנאמר "לישני עפר". ולכן רחץ את ידיו כדין הקם משנתו. מהרש"א.

[2313] הקשה בתוס' הרא"ש: הרי כל יום היה עושה כך, ולמה איחר רק היום? ובתורת חיים כתב שלא היה מקים את האבות להתפלל אלא בשבת וראש חדש בלבד שהוא זמן קבלת פני שכינה ותפילה כמו שכתוב "והיה מידי חדש בחדשו ומידי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה'". וכן כתוב "מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת" משמע שהדרך להקביל פני רבו בשבת וראש חדש. ומה שלא שאל את אליהו על שבת משום שבשבת לא היה יכול אליהו לבא ממקומו שהוא חונה שם למתיבתא דרבי דקיימא לן יש תחומין למעלה מעשרה ואסור לו לצאת בשבת מחוץ לתחום. ובמעיני החכמה הוסיף שלכאורה למה איחר רק בראש חדש זה, ודוחק לומר שזה ראש חדש הראשון שנגלה אליהו במתיבתא דרבי. אלא שבכל ראש חדש היה אליהו מקדים להקים את האבות טרם בואו למתיבתא של רבי. ואז אירע שהעדים שראו את הלבנה איחרו, ומאחר שהיו מקדשין את החדש על פי הראיה לא חל ראש חדש עד שהגיעו העדים, ולכן איחר אליהו להקים את האבות ונתאחר למתיבתא של רבי.

[2314] הטעם שהיה צריך להשכיב אותם משום שבעשה שמעמידם נעשה להם תחייה ממש. וכשמשכיב אותם נעשה להם כעין מיתה לכן היה צריך לעשות להם קבורה חדשה. בן יהוידע.

[2315] לקמן [קיד ב] נאמר שרבה בר אבוה פגש את אליהו בבית הקברות ושאל אותו האם מר אינו כהן ואיך נכנסת לבית הקברות. ומה שלא שאל אותו רבי כן איך נכנס למערת המכפלה. יש לומר שהנה הגמרא בעירובין [מג א] מסתפקת אם יש תחומין למעלה מעשרה, ודנה להוכיח מזה שאליהו בא מן השמים לבשר בשבת על הגאולה. והקשו מדוע לא הוכיחה הגמרא מזה שאליהו הנביא מגיע לברית אפילו בשבת. ותירצו שאיסור תחומין הוא רק כשבא בגופו אבל כשרוחו לבד באה אין איסור תחומין. וכשהוא בא לברית אינו מלובש בגוף. וגם כאן יש לומר שלא נכנס למערת המכפלה כשהוא מלובש בגוף. ושם אצל רבעה בר אבוה הוא נכנס בגופו. "הערות".

[2316] כי בראש חדש אשר הלבנה מתחדשת בו הוא רמז למלכות ישראל המתחדשת לעתיד לבא, וכמו שנאמר בברכת הלבנה "שהם עתידים להתחדש כמותה". והוא יום מוכן להתפלל על דבר זה. ולכן היו יכולים ביום זה להביא את המשיח. מהרש"א.

אמר ליה רבי: וכי **יש דוגמתן** של האבות **בעולם הזה** שתהא תפילתן נשמעת?
אמר ליה אליהו: **איכא** אכן ישנם **רבי חייא ובניו**.
גזר רבי תעניתא פעם אחת גזר רבי תענית על עצירת גשמים **אחתינהו** והוריד לפני התיבה כשליחי ציבור **לרבי חייא ובניו**. [2317]
אמר רבי חייא "**משיב הרוח**" בחזרת הש"ץ בשמונה עשרה **ונשבה זיקא** ומיד נשבה הרוח.
אמר: "**מוריד הגשם**", **ואתא מיטרא** מיד ירדו גשמים.
כי מטא למימר כשהגיע לסוף הברכה לומר "**מחיה המתים**" [2318] **רגש עלמא** הזדעזע העולם, [2320] שעדיין לא הגיע הזמן של תחיית המתים. [2319]
אמרי ברקיעא שאלו בשמים: **מאן גלי רזיא בעלמא** מי גילה את הסוד בעולם שכב גדול כחם של רבי חייא ובניו בתפילה?
אמרי השיבו: **אליהו! אתיוהו לאליהו** הביאו את אליהו **מחיוהו שתין פולסי דנורא** הלקוהו ששים חבטות של אש. [2321]

[2317] כמבואר במדרש שבתענית ציבור יורדין לפני התיבה שלשה כמו שנאמר "וידי משה כבדים ואהרן וחור תמכו בידיו". תוס' ד"ה אוקמינהו" [בעמוד הבא]. והקשו על התוס' שהרי בלאו הכי היו צריכים שלשה כמו אברהם יצחק יעקב שכך אמר אליהו שרבי חייא ובניו הם כדוגמתם? ותירץ בעיון יעקב שעל כרחך היה בכח שנים מן האבות לבד להביא את המשיח שאם היו צריכים את שלשתם למה לא הקים אליהו שנים מהם בבת אחת. ולכן הוצרכו תוס' לטעם של המדרש.

[2318] אף על גב שיש "מחיה מתים" מיד בתחילת הברכה לפני משיב הרוח. מכל מקום עיקר תחיית המתים הוא רק על ידי טל. וכמו שאמרו במדרש שעתיד הקדוש ברוך הוא להוריד טל ובו מחיה את המתים וכמו שנאמר בישעיה [כו יט] "יחיו מתיך נבלתי יקומון כי טל אורות טליך". וכן אמרו במסכת שבת [פח ב] כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה לישראל יצאה נשמתן בדיבור ראשון והחיה אותם בגשם. ולכן העיקר הוא "מחיה המתים" האחרון לאחר שהזכירו גשם. ועוד שמשיב הרוח ומוריד הגשם הוא עיקר תפילת הרוח והגשם אבל תחיית המתים עיקרה ביתימת הברכה. תוס' ד"ה כי ורמב"ן. והריטב"א תירץ ש"מחיה המתים" הראשון הוא בעולם הזה דהיינו אנשים שהגיעו לשערי מות אבל תחיית המתים העתידה היא של סוף הברכה שבאה על ידי הטל. ובבן יהוידע מתרץ שבמחיה מתים הראשון אמר רק השליח ציבור שהוא רבי חייא לבדו, אך כשהגיע לסוף הברכה היו צריכים גם בניו לענות אמן וכאילו אומרים שלשתם יחד. לכן נזדעזע אז העולם.

[2319] הקשה הרמב"ן: וכי לא התפללו רבי חייא ובניו תפילת שמונה עשרה בכל יום ולמה רק היום נזדעזע העולם? ותירץ שתפילת היחיד על הציבור שאני שתפילתו מקובלת יותר.

[2320] אפשר שזהו תחילת התחיה כמו שמצינו במתים שהחיה יחזקאל "ויהי קול כהנבאי והנה רעש ותקרבו עצמות עצם אל עצמו". מהרש"א.

[2321] הטעם, כשם שמלקות שלמטה הוא ל"ט, שלש פעמים י"ג שהוא מנין השנים שנעשה בר עונשין בבית דין של מטה, כך מלקות שלמעלה הוא ששים, שלש פעמים עשרים כמנין השנים שנעשה בר עונשין בבית דין של מעלה. מהרש"א.

[2322] על שם ששר של מלכות פרס למעלה נקרא דוביא"ל כמבואר ביומא [עז א]. ובא לומר להם שעדיין לא הגיעו ימות המשיח והם עדיין משועבדים למלך פרס. מהרש"א. ובבן יהוידע מבאר על פי הפסוק בהושע [יג ח] "אפגשם כדוב שכול ואקרע סגור לבם" ופירש רש"י כדרך הדוב שאוחז בצפרניו בחזה וקורע עד הלב. ולכן היה זה רמז להם שהדור אינו ראוי עדיין למשיח משום שלבם אינו נכון עדיין כראוי.

אתא בא אליהו **אידמי להו כדובא דנורא** והתחזה להם כדוב של אש [2322] **על ביניייהו** ונכנס ביניהם באמצע התפילה **וטרדינהו** ושיבש להם את סדר התפילה.

שמואל ירחינאה הוא שמואל חבירו של רב שהיה בקי בסוד העיבור של החדשים [2323]

אסייה דרבי הוה היה רופא של רבי. **חלש רבי בעיניה** חלה רבי בעיניו.

אמר ליה שמואל לרבי: **אימלי לך סמא** האם אשים לך רפואה בתוך נעין?

אמר ליה רבי: **לא יכילנא** אינני יכול מחמת הכאב.

אמר ליה שמואל: **אשטר לך משטר** אולי אשים לך משחה על גבי העין?

אמר ליה רבי: **לא יכילנא** גם זה אינני יכול.

הוה מותיב לה בגובתא דסמני חותי בי סדיה הכניס שנואל את סם הרפואה בתוך קנה חלול ושם אותו מתחת הכר של רבי כדי שיבקע כח הסם את עצם הגולגולת והמוח ויגיע עד העינים.

ואיתסי התרפא רבי.

הוה קא מצטער רבי לסמכיה טרח רבי והשתדל להסמיך את שמואל בסמיכת חכמים שיקראוהו "רבי" משום שהיה חכם גדול **ולא הוה מסתייעא מילתא** ולא הצליח בכך שתמיד היו עיכובים שונים או שהחכמים לא התאספו.

דף פו.

אמר ליה שמואל לרבי: **לא לצטער מר** אל תצטער על כך. **לדידי חזי לי סיפרא דאדם הראשון**, כי אני ראיתי את ספרו של אדם הראשון שהראה לו הקדוש ברוך הוא "דור דור וסופריו דור דור ודורשיו דור דור ופרנסיו". **וכתיב ביה** וכתוב שם עלי "**שמואל ירחינאה** (תחילת העמוד) **חכים יתקרי**", יקראוהו "חכם". "**ורבי לא יתקרי**", לא יהיה "סמוך" להוראה עד שיקראוהו "רבי". [2324] "**ואסו דרבי, על ידו תהא**". והוא ירפא את רבי מחליו.

ועוד כתוב שם "**רבי ורבי נתן, סוף משנה**". הם סוף התנאים, שעד ימיהם היה כל תנא שונה את דבריו בבית המדרש, והם אספו את כל דברי התנאים שבכל הדורות וסידרו אותם לפי מסכתות, ואחריהם לא יוסיפו אלא מעט.

[2323] יש בזה רמז שהחכמים שנסמכו דומים לשמש שכמו השמש יש לה אור לעצמה ואינה צריכה לקבל מכוכב אחר כך החכמים הסמוכים אינם צריכים לרבותיהם כי יש להם רשות לדון ואם טעו פטורים מלשלם. אבל החכמים שלא נסמכו דומים לירח שצריכה לקבל את האור שלה מהשמש שהיא גדולה ממנה כך החכמים הללו צריכים לחכמים הגדולים מהם הסמוכים. ולכן שמואל שלא נסמך נקרא ירחינאה על שם הירח. בן יהוידע.

[2324] הטעם שלא נסמך שמואל על פי מה שכתוב בתשובות הגאונים [הובא בתוס' קידושין עג א] שאביו של שמואל הגיע ממדינת הים בקפיצת הדרך על ידי שם המפורש ובא על אשתו ונתעברה משמואל [כי שמע מגויה שהיתה בקיאה בחכמת האיצטגנינות שאותו הלילה יש בו סגולה להוליד בן חכם]. ומאחר שעיבורו של שמואל היה על ידי מעשה נס לכן נגזר מן השמים שלא יהיה נהנה מכבוד הסמיכה. בן יהוידע.

"**רב אשי ורבינא סוף הוראה**". הם סוף כל האמוראים. שעד ימיהם לא היתה גמרא על הסדר אלא כשהיתה נשאלת שאלה בבית המדרש על טעם המשנה או שאלה מעשית היה כל אמורא אומר את דעתו. ורב אשי ורבינא סידרו את כל דברי האמוראים, וקבעו אותם על סדר המסכתות, כל דבר אצל המשנה המתאימה בסגנון של "איתיביה" "מיתיב" "ורמינהו" "איבעיא להו".

וסימנך סימן לדבר שרב אשי ורבינא הם סוף הוראה, מהפסוק בתהלים [עג יז] "**עד אבוא אל מקדשי אל. אבינה לאחריתם**" -

"מקדשי" רמז לרב אשי. [2325] "אבינה" רמז לרבינא. "לאחריתם" רמז שהם סוף הוראה.

אמר רב כהנא: **אישתעי** סיפר **לי רב חמא בר ברתיה דחסא** שהוא בן בתו של חסא: **רבה בר נחמני** שהוא רבה הידוע בר פלוגתיה של רב יוסף **אגב שמדא נח נפשיה** נפטר בגלל אימת המלכות.

וכך היה מעשה: **אכלו ביה קורצא ביה מלכא** הלשינו עליו למלך **ואמרו**: **איכא חד גברא ביהודאי** יש אדם אחד מהיהודים **דקא מבטל תריסר אלפי גברי מישראל** שהוא מבטל שנים עשר אלף איש מישראל **ירחא בקייטא וירחא בסתוא** חדש בקיץ וחדש בסתיו בניסן ותשרי, שאז הם מתקבצים לשמוע דרשות על עניני פסח והחגים, **מכרזא דמלכא**, ועל ידי כן הם משתמטים מלשלם את המס החדשי, שכשבאים שלוחי המלך לגבות את המס הם אינם נמצאים בביתם.

שדרי פריסתקא דמלכא בתריה, שלח המלך שליח לתפוס את רבה בר נחמני **ולא אשכחיה** ולא הצליח למצוא אותו. **ערק ואזל** משום שהוא ברח ממקום למקום **מפומבדיתא לאקרא, ומאקרא לאגמא, ומאגמא לשחין, ומשחין לצריפא, ומצריפא לעינא דמים, ומעינא דמים** בחזרה **לפומבדיתא**.

בפומבדיתא אשכחיה שם הוא מצא אותו.

וכך היה: **איקלע פריסתקא דמלכא לההוא אושפיזא דרבה**, שליח המלך שחיפש את רבה נקלע לאותו פונדק שרבה התחבא בו, **קריבו תכא קמיה**, ובעלי הפונדק קירבו לפני השליח שולחן, **ואשקיוהו תרי כסא** ונתנו לו לשתות שתי כוסות של משקה, **ודליוה לתכא מקמיה**, ומיד לקחו לו את השולחן, והם לא ידעו שיש סכנה בדבר שהשדים מזיקים את מי ששותה "זוגות", **הדר פרצופיה לאחוריה** ואכן השליח ניזוק שפניו התעוותו ונהפכו לאחור.

[2325] כך פירש רש"י. ומהרש"א מפרש שהוא סימן לרבי שנקרא "רבינו הקדוש" שהיה סוף משנה.

אמרו ליה בעלי הפונדק לרבה: **מאי נעביד ליה** כיצד נוכל להצילו, שאנחנו יראים שהרי **גברא דמלכא** שליח המלך **הוא**.
אמר להו רבה: **קריבו תכא לקמיה** החזירו את השולחן לפניו **ואשקיוהו חד כסא** ותתנו לו עוד כוס לשתות כדי לבטל את ה"זוגות" **ודליהו לתכא קמיה** וקחו מיד את השולחן ממנו **ולתסי** ועל ידי כן יתרפא.
עבדו ליה הכי ואתסי עשו לו כן והוא אכן התרפא.
אמר השליח: **מידע ידענא דגברא דקא בעינא הכא** הוא אני יודע שכאן מתחבא אותו אדם שאני מחפש אחריו.[2326]
בחיש אבתריה ואשכחיה חיפש אחריו בפונדק ומצא אותו.
אמר השליח לבעלי הפונדק: **אזלינא מהא** אני חוזר מכאן **אי מקטל קטלו להההוא גברא לא מגלינא** ובגלל שרבה הציל אותי לא אגלה את מקום המצאו גם אם יהרגו אותי.[2327] אבל **ואי נגידי מנגדין ליה** אם ייסרוני ביסורים ולא אוכל לעמוד בהם **מגלינא** רק אז אגלה.
אתיוהו לקמיה הביאו את רבה לפני השליח **עייליה לאדרונא** הוא הכניס את רבה לתוך חדר **וטרקיה לבבא באנפיה** ונעל בפניו את הדלת, כדי שבינתיים לא יברח.
בעא רחמיה התפלל רבה וביקש רחמים **פרק אשיתא** ונעשה לו נס והקיר של החדר התמוטט **ערק ואזיל לאגמא** והוא ברח לאגמא.
הוה יתיב אגירדא דדקולא, התיישב רבה על גזע של דקל קצוץ **וקא גריס** ולמד.
קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא באותה עת נפלה מחלוקת בישיבה של מעלה בנוגע לדין אחד בהלכות נגעים:
שהדין הוא שאמנם הופעת שיער לבן בתוך הנגע הוא סימן טומאה, אך זה רק אם נגע ה**בהרת** היתה **קודמת לשער לבן** אז הוא **טמא**.
אבל, **ואם השער לבן** היה **קודם לבהרת** הוא **טהור**. וכך מפורש בתורה "והנה נהפך שער לבן בבהרת" משמע שהבהרת קדמה לשער הלבן.
ומה הדין במקרה של **ספק** שאין יודעים אם הבהרת קדמה או השער הלבן?
על זה נחלקו בישיבה של מעלה: **הקדוש ברוך הוא אומר: טהור**.

[2326] הוא ידע שניצל על ידי שהשקו אותו כוס נוסף ומזה הבין שהחכם שהוא מחפש אחריו נמצא כאן והוא אמר להם לעשות כן שהרי המון העם אינם יודעים שזוהי הרפואה. מהרש"א.
[2327] מהרש"א.

וכולהו מתיבתא דרקיעא וכל הישיבה של מעלה **אמרי: טמא**.[2328]
ואמרי אמרו במתיבתא דרקיעא: **מאן נוכח** מי יבא לכאן ויכריע בשאלה זו?
נוכח שיבא **רבה בר נחמני** ויכריע.
דאמר רבה בר נחמני: אני יחיד בנגעים! אני יחיד באהלות!
שדרו שליחא בתריה שלחו מהשמים את המלאך המות שיביא את רבה בר נחמני לישיבה של מעלה.
לא הוה מצי לא היה יכול **מלאך המות למקרב ליה** להתקרב אליו **מדלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה** כי הוא עסק כל הזמן בתורה.[2329]
אדהכי נשיב זיקא ואויש ביני קני לפתע נשבה הרוח וגרמה לרשרוש ענפי העצים. **סבר** רבה **גונדא דפרשי הוא** שהרעש הוא של גדוד פרשים שמחפשים אחריו.
אמר רבה: **תינח נפשיה דההוא גברא ולא ימסר בידא דמלכותא** עדיף למות מאשר ליפול לידי המלכות.
[ואז כשהפסיק לרגע מתלמודו בגלל אימת המלכות הצליח מלאך המות ליטול את נשמתו וכפי שהגמרא אומרת לעיל].
כי הוה קא ניחא נפשיה בשעה שרבה נפטר **אמר** על השאלה בהלכות נגעים שנידונה בישיבה של מעלה: **טהור! טהור!**
יצאת בת קול ואמרה: אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור ויצאת נשמתך בטהור! כלומר בעודך אומר "טהור".
נפל פתקא מרקיעא נפל פתק מהשמים **בפומבדיתא** שם היה רבה ראש הישיבה, **והיה כתוב בו "רבה בר נחמני נתבקש בישיבה של מעלה".**

[2328] כתב בשיטה מקובצת שרבה חלם ששתי כתות של צדיקים ברקיע חולקים, והכת הקרובה אצל השכינה אומרת טהור, וכל שאר הכתות אומרות טמא. ואמרו מי יוכיח ונתרצו שרבה בר נחמני יוכיח. והראו לו זאת בחלום כדי שיצא מהעולם בישוב הדעת ונחת רוח.

[2329] הקשה מהרש"א במהדורא בתרא: אם יכולים המתיבתא דרקיעא לחלוק עם הקדוש ברוך הוא למה לא הלכו אחר הרוב? ועוד למה היה צריך רבה ליפטר מן העולם בשביל זה והלא גם כשהוא חי היה יכול לומר דעתו ולהכריע? ותירץ על פי מה שכתב הרמב"ם בהקדמה לספר היד החזקה שהטעם של "אחרי רבים להטות" מפני שראה הקדוש ברוך הוא שחכמי הדורות יחלקו בקביעת ההלכה לכן ציוה שילכו אחר הרוב. וטעם זה לא שייך רק בעולם הזה שיש יצר הרע וכל אחד אומר אני גדול ממך, וגם יתכן לימוד שלא לשמה. מה שאין כן בעולם הבא בישיבה של מעלה שהלימוד לשם שמים בלבד אין חשש זה ואפשר לקבוע הלכה גם כדעת יחיד אם הוא מכוין לאמת. ולכן לא הלכו אחר הרוב לפסוק כדעת המתיבתא דרקיעא נגד הקדוש ברוך הוא, והיו צריכים למכריע. ואם רבה היה בחיים לא היה יכול להכריע נגד המתיבתא דרקיעא שהרי בעולם הזה הולכים אחר הרוב, ולכן היו צריכים להביאו לישיבה של מעלה ששם יכול היחיד להכריע נגד רבים.

נפקו אביי ורבא וכולהו רבנן לאיעסוקי ביה יצאו אביי ורבא וכל החכמים שבפומבדיתא להתעסק בקבורתו של רבה **לא הוו ידעו דוכתיה** ולא ידעו היכן נמצא גופו.

אזלו הלכו **לאגמא, חזו צפרי דמטללי וקיימי** הם ראו שם צפרים העומדות באויר ועושות צלן בכנפיהן [2330] **אמרי: שמע מיניה**: "**התם הוא**! בודאי שם הוא נמצא.

ספדוהו תלתא יומי ותלתא לילותא הספידוהו שלשה ימים ושלשה לילות, ורצו להפסיק את ההספדים **נפל פתקא** משמים: **כל הפורש** מההספדים **יהא בנידוי**!

ספדוהו המשיכו להספיד אותו עד **שבעה יומי. נפל פתקא: לכו לביתכם לשלום**!

ההוא יומא דנח נפשיה באותו יום שנפטר רבה **דלייה זעפא** נשבה רוח סערה [2331] **ודרי להההוא שעייא כי רכיב גמלא** והעיפה את רוכב הגמל הערבי **מהאי גיסא דנהר פפא ושדייה בהך גיסא** מעבר הזה של נהר פפא עד לעבר השני.

אמר: מאי האי מדוע הרוח סוערת כל כך?

אמרי ליה אמרו לו: **נח נפשיה דרבה בר נחמני** משום שרבה נפטר.

אמר רוכב הגמל **לפניו: רבונו של** עולם ! **כולי עלמא דידך הוא** כל העולם שלך **ורבה בר נחמני דידך** גם הוא שלך. **את דרבה ורבה דידך** אתה אוהבו של רבה ורבה הוא אוהבך [2332] **אמאי קא מחרבת ליה לעלמא** מדוע אתה מחריב את העולם?!

נח זעפא שקטה הרוח.

רבי שמעון בן חלפתא בעל בשר הוה היה בעל בשר [2333] **יומא חד הוה חמימא ליה** יום אחד היה לו חם **הוה סליק ויתיב אשינא דטורא** עלה וישב על צלע ההר **אמר לה לברתיה** לבתו: **בתי! הניפי עלי במניפא** עשי לי רוח במניפה **ואני אתין לך** בעבור זה **ככרין דנרד** אלומות של עצי בשמים.

[2330] משום שאין דרך העופות לעמוד באויר במקום אחד, הבינו שעושים כן לכבודו לעשות לו צל שלא יהא מוטל בשמש. מהרש"א.

[2331] משום שלא נספד בו ביום כראוי. וכמו שאמרו במסכת שבת [קה ב] אצל יהושע שרגש עליהם ההר מפני שלא נספד כהלכה. מהרש"א. ובבן יהוידע כתב שלכן נשבה רוח חזקה שעוקרת הרים לכבודו של רבה שהיה עוקר הרים בתורה כמבואר בסוף מסכת הוריות.

[2332] ביאור המליצה הזאת שבאמת הקדוש ברוך הוא אינו חפץ בהשחתת העולם שהוא מעשה ידיו אלא שאפשר שהנפש הקדושה של רבה חפצה בהשחתת העולם שהוא קוצף על אנשי העולם אשר משיח ה' נלכד בשחיתותם ובעונותיהם גרמו לו להסתלק מהעולם. לכן אמר שאמנם את דרבה היינו שאתה סר למשמעתו של רבה כי צדיק מושל ביראת אלקים אולם רבה דידך שרבה ודאי לא יחפוץ במה שאין לך חפץ בו, אם כן מדוע אתה מחריב עולמך. מעיני החכמה.

[2333] הגמרא מביאה זאת אגב רבי אלעזר ברבי שמעון שהיה בעל בשר [לעיל פג ב]. והמתינה עד כאן לפי שכל הדברים שבינתיים שייכים זה לזה. תוס' ד"ה רבי.

אדהכי נשבא זיקא בינתיים נשבה הרוח. **אמר** רבי שמעון בן חלפתא: **כמה ככרין דנרד** מגיע **למרי דיכי** לבעל הרוח הזה![2334]

שנינו במשנה: מקום שנהגו לזון יזון, לספק במתיקה יספק. **הכל כמנהג המדינה**.

והוינן בה: "**הכל**", **לאתויי מאי**? מה באה המשנה לרבות בתיבת "הכל", שהוא לשון ריבוי?

ומשנינן: **לאתויי**: **באתרא דנהיגי מכרך ריפתא ומשתה אנפקא**. המשנה באה לומר שאם מנהג המקום שהפועלים אוכלים לחם ושותים מכלי המכיל רביעית ["אנפקא"] לפני שמתחילים לעבוד, **דאי אמר להו**, שאם בעל הבית יאמר להם: **קדימו ואייתי לכו** הקדימו לבוא בעלות השחר, ואז אתן לכם לאכול, כדי שתסיימו את אכילתכם לפני הנץ החמה, ולא על חשבון הזמן של העבודה, המתחיל בהנץ החמה, **אמרו לו**, הם יכולים לומר לו: **לא כל כמינך**! אינך יכול לחייב אותנו להשכים מעלות השחר ולאכול לפני הנץ החמה, אלא אתה חייב לתת לנו אוכל בנץ החמה, שהוא תחילת זמן העבודה, ורק אחר כך נתחיל לעבוד.[2335] שנינו במשנה: **מעשה ברבן יוחנן בן מתיא**, **שאמר לבנו**: **צא ושכור** לנו פועלין. הלך ופסק להם מזונות. וכשבא אצל אביו אמר לו: בני אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהן.

והוינן בה: **מעשה לסתור**?! והרי המעשה הזה שהביאה המשנה סותר את מה שנאמר לפני כן שלענין המזונות שבעל הבית חייב לפועליו, הכל כמנהג המדינה. ואילו המעשה היה שאמר לבנו שאפילו כסעודת שלמה בשעתו לא די?

ומתרצינן: **חסורי מחסרא**, חסר כאן קטע במשנה, **והכי קתני**: אמנם בדרך כלל הולכים לפי המנהג.

דף פו:

אך, **ואם פסק להן מזונות**, אם הבעל הבית או שלוחו הבטיח לפועליו מזונות במפורש, על אף שהוא חייב בהם מבלי שיתחייב מפורשות לתת להם, מצד המנהג, הרי (תחילת העמוד) **ריבה להן**, הוא התכוון לתת להם יותר מהמנהג המקובל.

[2334] הכוונה כי דברי תורה נמשלו לבשמים וכמו שאמרו חז"ל שבמתן תורה נתמלא כל העולם בשמים [שבת פח ב]. ולכן אמר שעתה שהביא לי הקדוש ברוך הוא רוח טובה שעל ידי כן אני יכול לעסוק בתורה בישוב הדעת, כמה חידושי תורה אני צריך לומר לכבודו יתברך בן יהוידע.

[2335] על פי פירוש ראשון שבתוס'. ועוד הביאו גירסא אחרת "דאי אמר להו קדימו ואתי בתרייכו" שאם היה המנהג שבעל הבית נותן לפועליו ארוחת בוקר בביתו קודם שיצאו למלאכתם. ואמר להם בעל הבית שלא ימתינו עד שהאוכל יהיה מוכן אלא יצאו עתה לשדה והוא יהיא להם שם את ארוחתם. יכולים הם לסרב ולומר שהם רוצים עתה לאכול בביתו. תוס' ד"ה דאי.

ומביאה המשנה ראיה לכך: **ומעשה נמי ברבי יוחנן בן מתיא, שאמר לבנו: צא שכור לנו פועלים! הלך ופסק להן מזונות. וכשבא אצל אביו, אמר לו: בני!** הואיל ופסקת להם מזונות למרות שלא היית צריך לעשות כן, ולא פסקת להם מידה, לכן **אפילו אתה עושה להן כסעודת שלמה בשעתו, לא יצאת ידי חובתך עמהן.** לפי **שהן בני אברהם יצחק ויעקב.** וסעודתו של אברהם אבינו היתה יותר גדולה מסעודת שלמה בשעתו.

והוינן בה: **למימרא, דסעודתא דאברהם אבינו עדיפא מדשלמה,** וכי סעודתו של אברהם אבינו היתה יותר גדולה מזו של שלמה המלך!?

והכתיב בספר מלכים [א ה ב] "**ויהי לחם שלמה ליום אחד, שלשים כור סולת וששים כור קמח, עשרה בקר בריאים** [פטומים מהאבוס] **ועשרה בקר רעי** [רועים במרעה] **ומאה צאן. לבד מאיל צבי ויחמור וברבורים אבוסים**".

ואמר גוריון בן אסטיון משמיה דרב: הקמח והסולת **הללו** אינם רק **לעמילן של טבחים** לעשות מהם עיסה לכסות בה את פי הקדירה כדי שתשאב את הזוהמה של התבשיל.

ורבי יצחק אמר: הבקר והצאן **הללו** הם רק **לציקי קדירה** [להכנת מאכל ששמו ציקי קדירה].

ואמר רבי יצחק: אלף נשים היו לשלמה המלך, **כל אחת ואחת עשתה לו בביתה כך** הכינה לו את כל המאכלים הללו בביתה.

מאי טעמא?

משום שזו **סבורה: שמא אצלי סועד היום. וזו סבורה** [**שמא**] **אצלי סועד היום.**

ואילו גבי אברהם כתיב [בראשית יח ז] "**ואל הבקר רץ אברהם ויקח בן בקר רך וטוב** ".

ואמר רב יהודה אמר רב: שהכין למלאכים שלשה עגלים, שהרי "**בן בקר**" - **אחד.** "**רך**" - **שנים.** "**וטוב**" - **שלשה.** [2336]

הרי שסעודתו של שלמה היתה גדולה בהרבה מזו של אברהם אבינו?

ומשנינן: **התם** אצל אברהם אמנם היה רק **תלתא תורי** שלשה שוורים, אך זה היה רק **לתלתא גברי** לשלשה אנשים בלבד, ואילו **הכא,** אצל שלמה המלך, היתה הסעודה צריכה להספיק **לכל ישראל ויהודה.**

דכתיב [שם ד כ] "**יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים** לרב, אוכלים ושותים ושמחים".

[2336] לכאורה בלא רב יהודה אמר רב היה קשה יותר שהיה משמע רק בן בקר אחד? אלא שלולי דברי רב יהודה אמר רב היה אפשר לפרש שהיו הרבה שוורים וב"ן בק"ר היינו מין בן בקר, כמו "ויהי לי שור" בפרשת וישלח שרש"י מפרש שם שאדם אומר על הרבה שוורים "שור". לכן הביאה הגמרא מרב יהודה אמר רב שהיו רק שלשה בני בקר. מהרש"א.

כך שביחס לכל אחד ואחד מהסועדים, היתה סעודתו של אברהם אבינו אכן גדולה מזו של שלמה המלך. [2337] ומבארת הגמרא עתה את הפסוק דלעיל של סעודת שלמה המלך.

מאי "ברבורים אבוסים"?

אמר רב: תרנגולים **שאובסים אותם בעל כרחן**, שדוחפים להם את האוכל בפה בכל. [2338]

ושמואל אמר: **שאבוסים ועומדים מאליהם**. תרנגולים שהתפטמו מאליהם. [2339]

ורבי יוחנן אמר: כשאובסין שור או תרנגול, **מביאין תור ממרעיתו בדלא אניס**, מביאים שור שלא עשה מלאכה, מהמרעה. **ותרנגולת מאשפתה בדלא אניסה**, שלא טרחה בגידול אפרוחים. ורק אותם אובסים. [2340]

אמר רבי יוחנן: מובחר שבבהמות - שור.

מובחר שבעופות - תרנגול.

אמר אמימר: הפירוש על "ברבורים אבוסים" - **זגתא אוכמתא** תרנגולת שחורה **בי בטניתא**, בעלת כרס [2341] **דמשתכחא ביני עצרי**, המסתובבת בין הגיתות [מקום שדורכים שם ענבים ליין], ואוכלת חרצני ענבים, **דלא מציא פסיא קניא**, ואינה יכולה לפסוע אפילו כמלא קנה, מרוב שומנה.

ומבארת עתה הגמרא את הפסוקים בתחילת פרשת וירא:

"**ואל הבקר רץ אברהם** ויקח בן בקר רך וטוב" -

[2337] התורת חיים מקשה למה אומרת המשנה "שהם בני אברהם יצחק ויעקב" שהרי רק אצל אברהם מצינו שהיתה סעודתו גדולה. ועוד שגם מאברהם אין ראיה שהרי לא מצינו שהיה עושה סעודות גדולות לאנשי ביתו אלא רק לאורחים מפני הכבוד. ואין לומר שהפועלים הם כאורחים שאם כן מה השייכות שהם בני אברהם שהרי אברהם נדמו לו המלאכים כערביים ובכל זאת עשה להם סעודה גדולה ולא מפני שהם בניו. והיה צריך לומר שלא יצאת ידי חובתך לפי שאנו בני אברהם שעשה סעודה גדולה לאורחיו? וביאר שמה שאמר "שהם בני אברהם יצחק ויעקב" אין הכוונה לסעודה שעשה אברהם למלאכים אלא שהם בני אברהם יצחק ויעקב שנתברכו מפי השכינה בעושר וכבוד וגדולה, וכל אחד היה גדול בדורו. ואם כן מן הסתם היו סעודותיהם שבכל יום גדולות משל שלמה. והגמרא שואלת שבשלמא יצחק ויעקב אפשר לומר כן אבל אברהם הרי מצינו שאפילו בשעה שהכניס אורחים לא עשה סעודה כל כך גדולה? ומתרצת הגמרא שלפי ערך כל אחד מהסועדים היתה סעודת אברהם גדולה משל שלמה. וכן סעודותיהם של יצחק ויעקב כיון שברכתם וגדולתם היה יותר משל שלמה מן הסתם גם סעודותיהם היו יותר גדולות משל שלמה.

[2338] רב ושמואל הולכים לשיטתם שנחלקו במסכת חולין [נג א] אם חוששין לספק דרוסה. שהרי בעוף שמלעיטין אותו בעל כרחו כתבו הפוסקים שיש חשש שמא ניקב הושט. ומבואר שם בגמרא [מג ב] לגבי ישב לו קוץ בושט ויש חשש שמא ניקב הושט שהדבר תלוי אם חוששין לספק דרוסה או לא. ונמצא שרב שאינו חושש לספק דרוסה מכשיר עוף שאובסין אותו בעל כרחו ושמואל שחושש לספק דרוסה אוסר עוף שאבוס בעל כרחו. ועל כן הוא מפרש שאבוסין ועומדין מאליהן. מעיני החכמה.

[2339] שמואל מודה שתרנגולין שמפטמים אותם בעל כרחם שמנים יותר כפי שנראה מן המציאות אלא שלענין בריאות למאכל אדם עדיף תרנגולים שאבוסין מאליהן שהרי שמואל היה רופא. מהרש"א.

[2340] רבי יוחנן משמע לו שאבוסים שנאמר בסוף הפסוק עולה גם על הבקר שגם הם היו אבוסים. ולגבי מלת "אבוסים" סובר רבי יוחנן שביאורו כרב או כשמואל, ובא רק להוסיף שאין אובסין אלא שור ותרנגולת דלא אניסא. מהרש"א.

[2341] פירוש אחר: "בי פטניתא", המתפטמת בבית.

אמר רב יהודה אמר רב: "בן בקר" - אחד. "רך" - שנים. "וטוב" - שלשה.
והוינן בה: **ואימא**, היה רק בן בקר **חד** אחד בלבד. ומה שכתוב "רך וטוב", היינו **כדאמרי אינשי: רכיך וטב**. שהיה בן הבקר עצמו רך וטוב?
ומתרצינן: **אם כן, לכתוב "רך טוב"** בלי וי"ו, **מאי "וטוב"**?
שמע מינה: לדרשה, לדרוש מייתור הוי"ו, שהיה בן בקר נוסף.
והוינן בה: **אימא תרי**, היו רק שנים, שהרי יש לנו רק ייתור אחד?
ומתרצינן: **מד"טוב" לדרשה, "רך" נמי לדרשה**. כשם שתיבת "וטוב" אינה עולה על בן הבקר אלא נדרשת בפני עצמה, כך "רך" נדרשת בפני עצמה, לומר שהיה בן בקר שלישי.[2342]
מחיב רבה בר עולא. ואיתימא רב הושעיא. ואיתימא רב נתן ברבי הושעיא: נאמר "**ויתן אל הנער. וימהר לעשות אותו**" בלשון יחיד, משמע שהיה רק בן בקר אחד בלבד!
ומשנינן: **כל חד וחד, יהביה לנער חד**. כוונת הכתוב לומר, שכל בן בקר נתן לנער אחר. ולעולם היו שלשה בני בקר.
ומקשינן: הרי נאמר "**ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם**". משמע שהיה רק בן בקר אחד!
ומשנינן: **דקמא קמא דמטיא, אייתי לקמייהו**. אברהם אבינו הביא אותם אחד אחד, כל אחד כשנגמר בישולו.
והוינן בה: **ולמה לי תלתא**? **תסגי בחד**! מדוע באמת היה צריך אברהם אבינו להכין להם שלשה בני בקר, ולא הסתפק באחד בלבד?
ומשנינן: **אמר רב חנן בר רבא: כדי להאכילן שלש לשונות בחרדל**, שהוא מעדן מלכים ושרים.
אמר רבי תנחום בר חנילאי: לעולם אל ישנה אדם מן המנהג! שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם. ומלאכי השרת ירדו למטה אצל אברהם, **ואכלו לחם**.[2343]
ומקשינן: "**ואכלו**", **סלקא דעתך**!? וכי המלאכים אכלו?
ומשנינן: **אלא אימא: נראו**[2345] **כמי שאכלו ושתו**.[2344]

[2342] שהרי שוב אי אפשר לפרש "כדאמרי אינשי" כי לא רגילים לומר רך לבד רק רך וטוב. ועל כרחך שהוא בא לדרשה. מהרש"א. ובעיון יעקב מבאר שהרי הגמרא שואלת לקמן למה היה צריך להביא שלשה עגלים ומתרצת כדי להאכילן שלש לשונות בחרדל. ואם היו רק שנים שוב יקשה למה לא הסתפק באחד בלבד ועל כרחך שהיו שלשה לכל אחד לשון בחרדל.
[2343] מה שהקדים המעשה של משה שהיה לאחר המעשה של המלאכים, משום שלולי המעשה של משה שלא אכל לחם למעלה לא היינו יודעים שהמלאכים אינם אוכלים לחם למעלה. מהרש"א.
[2344] השתיה אינה מפורשת בפסוק אלא שסומך על מה שנאמר לקמן ששיגר לה כוס של ברכה משמע ששתו שהרי המברך צריך שיטעום. מעיני החכמה.

אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו, עשה הקדוש ברוך הוא לבניו בעצמו. וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח, עשה הקדוש ברוך הוא לבניו על ידי שליח.

ומבאר רב יהודה אמר רב: כתיב "**ואל הבקר רץ אברהם**", רץ בעצמו, לכן "**ורוח נסע מאת ה'**, ויגז שלוים מן הים", שהקדוש ברוך הוא בעצמו הפריח להם את הבשר. [2346]

"**ויקח חמאה וחלב**", לכן "**הנני ממטיר לכם לחם מן השמים**". [2347]

"**והוא עומד עליהם תחת העץ**", לכן "**הנני עומד לפניך שם על הצור**".

"**ואברהם הולך עמם לשלחם**", לכן "**וה' הולך לפניהם יומם**".

"**יוקח נא מעט מים**" על ידי שליח, לכן אמר הקדוש ברוך הוא למשה "**והכית בצור, ויצאו ממנו מים, ושתה העם**". שנתן להם מים על ידי שליח.

ופליגא דרבי חמא בר חנינא. רב יהודה אמר רב חולק על רבי חמא בר חנינא, לפי שהוא דורש באופן אחר את השכר שקיבלו ישראל עבור מעשיו של אברהם אבינו.

דאמר רבי חמא ברבי חנינא: וכן תנא דבי רבי ישמעאל: בשכר שלשה זכו לשלשה:

א. **בשכר חמאה וחלב, זכו למן.**

ב. **בשכר** "**והוא עומד עליהם**", **זכו לעמוד הענן**, שעומד עליהם תמיד, כמו שנאמר "וענך עומד עליהם" [ובזה נחלק על רב יהודה אמר רב, שאמר בשכר זה זכו ל"הנני עומד לפניך שם על הצור"].

ג. **בשכר** "**יוקח נא מעט מים**", **זכו לבארה של מרים** [והוא ממש כמו הדרשה של רב יהודה אמר רב, שזכו ל"והכית בצור ויצאו ממנו מים", שהוא הבאר של מרים]. [2348]

"**יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם**" -

אמר רבי ינאי ברבי ישמעאל: אמרו לו המלאכים לאברהם: **וכי בערביים חשדתנו** שאנו ערבים, **שהם משתחוים לאבק רגליהם**, שלכן אמרת לנו לרחוץ רגלינו? [2349]

[2345] תוס' הביאו מסדר אליהו רבה שחולקין על הגמרא שלנו שאכלו ושתו ממש מפנחי כבודו של אברהם אבינו. תוס' ד"ה נראין.

[2346] השכר הוא מעין המעשה, ששניהם בשר. וכן "ויקח חמאה וחלב" היה השכר המן שהוא מעין החלב כמו שדרשו ביומא [עה א] על הפסוק "והיה טעמו כטעם לשד השמן" מה שד זה תינוק תינוק טועם בה כמה טעמים, אף המן כל זמן שישראל אוכלין אותו מוצאין בו כמה טעמים. מהרש"א.

[2347] בפרשת דרכים [כא] הקשה שהרי אמרו במסכת תענית [ב ב] שמפתח של פרנסה לא נמסר לשליח אלא הוא בידו של הקדוש ברוך הוא עצמו. והמן הוא פרנסה. ואם כן איך אומרת כאן הגמרא שבגלל אברהם קיבלו ישראל את המן מהקדוש ברוך הוא בעצמו ולא על ידי שליח?

[2348] ומה שלא זכו כלום בשכר הפת והבשר שהאכילם, משום שזה הדרך להאכיל אורחים פת ובשר אבל שלשה דברים הללו עשה לפנים משורת המנהג. תורת חיים.

[2349] כתב מהרש"א: לא הוזכר בכתוב שהמלאכים אמרו לו כך אלא הוא נלמד מכך שלקה אברהם שיצא ממנו ישמעאל שזרעו הערביים עובדים בזה. ועל כרחך משום שחשד בהם שהחושד בכשרים לוקה בגופו. ובבן יהוידע כתב שדייקו מלשון הכתוב "כן תעשה כאשר דברת" שרק מה שאמרת שתעשה בעצמך דהיינו "ואקחה פת לחם"

כבר יצא ממנו ישמעאל! הרי ממך יצא ישמעאל, שרגיל לעשות כן, ומדוע אתה חושד בנו?

"**וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחום היום**" - **מאי "כחום היום"**? **אמר רבי חמא ברבי חנינא**: **אותו היום** שבאו המלאכים, **יום שלישי של מילה של אברהם היה**, שאז הוא חולה ביותר.

ובא הקדוש ברוך הוא לשאול בשלום אברהם. **הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה** שהשמש תזרח בחזקה, ועוברי דרכים לא יהיו מצויים, **כדי שלא יטריח אותו צדיק באורחים**, בעודו חולה. וזה הביאור של "כחום היום".

שדריה לאליעזר למיפק לברא. שלח אברהם את אליעזר עבדו לראות בחוץ אם יש עוברי דרכים.

נפק, ולא אשכח. הוא יצא ולא מצא עוברי דרכים.

אמר אברהם: **לא מהימנא לך**! אינני מאמין לך שאין שום עוברי דרכים בחוץ.[2350] **היינו דאמרי תמן**, בארץ ישראל אומרים: **לית הימנותא בעבדי**, אין אימון בעבדים.

נפק איהי, יצא אברהם בעצמו לראות אם יש עוברי דרכים.

חזייה להקדוש ברוך הוא, דקאי אבבא. וראה את הקדוש ברוך הוא עומד בפתח.

היינו דכתיב, שאמר אברהם להקדוש ברוך הוא "**אל נא תעבור מעל עבדך**".

כיון דחזא דקא אסר ושרי, כשראה הקדוש ברוך הוא את אברהם שהוא קושר ומתיר את התחבושת שעל המילה ומתייסר, **אמר**: **לאו אורח ארעא למיקם הכא**! אין זה מן הראוי לשהות כאן בשעה כזאת.

ולכן ביקשו אברהם שלא יעבור מלפניו.[2351]

היינו דכתיב, "**וישא עיניו וירא, והנה שלשה אנשים נצבים עליו. וירא, וירץ לקראתם**".

אותה תעשה ולא מה שהטלת על אחרים לעשות דהיינו "יוקח נא מעט מים" כי איננו ערביים כפי שחשדת בנו. וגם רמזו לו שאתה תעשה מה שדיברת אבל אנחנו איננו צריכים לעשות מה שביקשת מאתנו "ורחצו רגליכם" כי איננו עובדים לאבק שברגלינו. ועוד כתב שמה שלא דנו אותו לכף זכות שרצה שירחצו רגליהם בשביל תענוג משום שבאו מהדרך. כי ראו שלקיחת המים שהוא דבר קל לא עשה בעצמו אלא הטיל על אחרים ואילו לקיחת פת לחם שהוא קשה יותר להכינו עשה בעצמו, משמע שהמים לא באו בשביל הנאתם אלא כדי להסיר מהם את העבודה זרה. והריף בעין יעקב מפרש "כן תעשה כאשר דברת" שאמרו לאברהם שתזהיר את ישמעאל בנך על מה שדברת וחשדת בנו.

[2350] אף על גב שאליעזר היה צדיק וחכם ומדלה ומשקה מתורת רבו לאחרים מכל מקום חשדו אברהם שהוא מתכוין לטובתו שלא יטרח באורחים כשהוא חולה. בן יהוידע.

[2351] במסכת שבת [קכז א] מפרשת הגמרא באופן אחר שאברהם אמר להקדוש ברוך הוא שימתין עד שיצא לקראת האורחים ויכניסם לביתו. ודורשת מכאן שגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה. תוס' ד"ה חזייה.

ולכאורה תקשי, שבתחילה נאמר שהיו נצבים עליו, ומשמע שעמדו לידו, ואילו לאחר מכן נאמר שהוא רץ לקראתם? אלא, **מעיקרא, אתו קמו עליה**. בתחילה הם באמת עמדו לידו. **כי חזיוהו דהוה ליה צערא**, כשראו שהוא שרוי בצער מיסוריו, **אמרו: לאו אורח ארעא למיקם הכא**, והלכו מלפניו עד שהיה צריך לרוץ לקראתם. [2352]

מאן נינהו מי הם אותם **שלשה אנשים** שבאו אל אברהם?

מיכאל וגבריאל ורפאל. [2353]

א. **מיכאל, שבא לבשר את שרה** שתוליד בן.

ב. **רפאל, שבא לרפא את אברהם.**

ג. **גבריאל אזל למהפכיה לסדום.** הוא הלך משם להפוך את סדום.

והוינן בה: **והא כתיב** "**ויבאו שני המלאכים סדומה בערב**", משמע ששני מלאכים הגיעו לסדום להפוך אותה ולא רק גבריאל לבדו?

ומשנינן: **דאזל מיכאל בהדיה, לשזביה ללוט**. מיכאל המלאך התלווה לגבריאל, כדי להציל את לוט, אך הוא לא היה שליח להפוך את סדום. [2354] **דיקא נמי**, מהפסוק משמע, שרק מלאך אחד הפך את סדום.

דכתיב "**ויהפוך את הערים האל**" בלשון יחיד. **ולא כתיב** "**ויהפכו**" בלשון רבים.

שמע מינה! [2355]

דף פז.

והוינן בה: **מאי שנא לגבי אברהם, דכתיב** שהמלאכים אמרו לו "**כן תעשה כאשר דברת**". **ומאי שנא לגבי לוט, דכתיב** (תחילת העמוד) "**ויפצר בם מאד**", שלא נענו לו המלאכים מיד?

[2352] ולפי זה אין לפרש "לקראתם" כפשוטו, שהרי רץ אחריהם. אלא פירושו כמו לקרא אותם, שרץ אחריהם להחזירם. מהרש"א.

[2353] כאן מנה אותם לפי סדר מעלתם, ולקמן מנה אותם לפי סדר שליחותם שמיכאל ורפאל היה שליחותם בו ביום וגבריאל היה שליחותו רק למחר להפוך את סדום. וכל אחד היה שליחותו לפי בחינתו שמיכאל שר המים לכן בא לבשר על הריון שרה שיהיה מן הזרע שהוא מים. ורפאל ממונה על הרפואה כמפורש בשמו. וגבריאל הוא שר הגבורה והאש לכן נשלח להפוך את סדום בגפרית ואש. בן יהוידע.

[2354] הקשו תוס': הרי המדרש אומר שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות ואיך עשה מיכאל שתי שליחויות? ותירצו שרק במקום אחד אין עושה שתי שליחויות אבל כאן היו שתי מקומות שהשליחות השניה התחילה רק כשהלך לסדום. ועוד הביאו מהמדרש שחולק על הגמרא שלנו שרפאל הציל את אח לוט ולא מיכאל. ולפי זה ניחא שאף על פי שהוא גם ריפא את אברהם לא נחשב כשתי שליחויות שהרי הצלה ורפואה ענין אחד הם. ועוד הקשו שמלשון הכתוב משמע ששני מלאכים הצילו את לוט שנאמר "ויחזיקו האנשים בידו ויוציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר"? ותירצו שעיקר ההצלה היה על ידי מיכאל שהלך אתו עד צוער. תוס' ד"ה ההוא.

[2355] קשה שהרי כתוב "כי משחיתים אנחנו את המקום הזה" בלשון רבים? ויש לומר שכיון שהשחתת סדום היתה תלויה בהצלת לוט כמו שכתוב "כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה" לכן חלה ההשחתה גם במיכאל שבא להציל את לוט ולעולם ההפיכה עצמה היתה רק על ידי גבריאל. מהרש"א.

ומשנינן: **אמר רבי אלעזר: מכאן שמסרבין לקטן, ואין מסרבין לגדול!**
והוינן בה: **כתיב** "**ואקחה פת לחם**", משמע שהציע להם רק לחם,
וכתיב לאחר מכן "**ואל הבקר רץ אברהם**", שנתן להם גם בקר? **אמר רבי אלעזר: מכאן,**
שצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה. [2356]
ואילו **הרשעים אומרים הרבה, ואפילו מעט אינם עושים.**
מנלן? מעפרון!
מעיקרא כתיב, אצל עפרון, שאמר לאברהם "**ארץ ארבע מאות שקל כסף** ביני ובינך מה היא", שלא רצה ליטול ממנו כסף כלל עבור המערה.
ולבסוף כתיב "**וישמע אברהם אל עפרון, וישקל אברהם לעפרון את הכסף אשר דבר באזני בני חת, ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר**", **דלא שקיל מיניה אלא קנטרי**.
שלא הסכים עפרון לקבל אלא שקלים גדולים, שמשקלם רב, כמשמעות "עובר לסוחר",
שקלים שמקבלים אותם בכל מקום בתור שקלים, **דאיכא דוכתי דקרי ליה לתיקלא**
"**קנטירא**", והרי יש מקומות שהשקלים שם גדולים.
נאמר "מהרי שלש סאים קמח סלת".
ושואלת הגמרא: **כתיב** "**קמח**", **וכתיב** "**סלת**", שהוא יותר משובח מקמח. ונמצא שהכתוב לכאורה סותר את עצמו?
ומתרצת הגמרא: **אמר רבי יצחק: מכאן שהאשה צרה עיניה באורחים יותר מן האיש.**
שרה אמרה קמח, ואברהם אמר סלת. [2357] והתיישבה הסתירה במקרא.
והוינן בה: **כתיב** "**לושי ועשי עוגות**".
וכתיב "**ויקח חמאה וחלב ובן הבקר** אשר עשה ויתן לפניהם". **ואילו לחם לא אייתי לקמייהו**, מדוע לא הביא לפניהם להם לחם, כמו שאמר?
אמר אפרים מקשאה, תלמידו של רבי מאיר, משמיה דרבי מאיר: אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה היה, שאפילו חולין אכל רק כשהם טהורים, **ושרה אמנו אותו היום**

[2356] הטעם מפני שלפעמים ימנע האורח מלהכנס כדי לא להטריח את בעל הבית. לכן הם אומרים שיטרחו רק מעט. מהרש"א.
[2357] שאין לומר בהיפוך, שודאי אברהם לא היתה עינו צרה באורחין שהרי אמר מעט ועשה הרבה. מהרש"א.
[2358] קשה שהרי לאחר שאכלו המלאכים נאמר "חדל להיות לשרה אורח כנשים" ושרה צחקה לאמר אחרי בלותי היתה לי עדנה"? ותירצו התוס' בראש השנה [יא ב] ד"ה הגה"ה שמה שפירסה נדה לא היה אלא אקראי בעלמא ולא חזר לה וסת גמור עד שאמר הקדוש ברוך הוא לאברהם "למועד אשוב אליך". והמהרש"א במסכת נדה [ו ב] מתרץ שאמנם שרה פירסה נדה רק לאחר שאכלו המלאכים ובישרו לה שתלה בן אלא שהמלאכים ידעו שבאותו היום תפרוס נדה ואמרו כן לאברהם. והדין הוא שנדה מטמאת למפרע זמן של מעת לעת קודם תחילת נדתה. ולכן לא הביא אברהם את הלחם שנטמא בטומאת "מעת לעת" שבנדה.

פירסה נדה, שחזר לה אורח כנשים, וראתה דם נדה, [2358] ונטמאה העיסה. ולכן לא הביא אברהם לחם. [2359]

"**ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל**" -

בא הכתוב **להודיע** לנו **ששרה אמנו צנועה היתה**, ולא נכנסה למקום שהאורחים נמצאים שם, והיו המלאכים צריכים לשאול היכן היא.

אמר רב יהודה אמר רב. ואיתימא רב יצחק: יודעים היו מלאכי השרת ששרה אמנו באהל היתה. אלא מאי "באהל", מדוע שאלו עליה היכן היא?

כדי לחבבה על בעלה, להודיע לבעלה שהיא צנועה יותר מחברותיה עד שאינה נראית, וצריך לשאול אחריה.

רבי יוסי ברבי חנינא אמר: לכך שאלו אחריה, **כדי לשגר** לשלוח **לה כוס של ברכה** מברכת המזון. [2360] **תני משום רבי יוסי: למה נקוד על** אותיות **איו שבאליו**, שעל כל האותיות שבתיבת "אליו", האמורה כאן, יש נקודה בספר התורה, חוץ מעל האות ל'? כי הניקוד בא להוציא את המקרא מפשוטו, והיינו, שהמלאכים לא היו צריכים לשאול "איו" על שרה אמנו, משום שידעו שהיא באהל. אלא כל הענין בא לדרשה -

לימדה תורה דרך ארץ: שישאל אדם באכסניא שלו, על אשת בעל האכסניא. [2361]

ומקשינן: איך מותר לשאול בשלום האשה, **והאמר שמואל: אין שואלין בשלום אשה כלל**?

ומשנינן: **על ידי בעלה שאני**. שעל ידי בעלה מותר לשאול אותו מה שלום אשתו. [2362]

[2359] ואף שחשדם בערביים ומה לו להחמיר עליהם באכילת חולין בטהרה? יש לומר שגם הוא היה אוכל עמהם לכבודם ולכן לא הביא כלל את הלחם. עץ יוסף.

[2360] שהגדול שבמלאכים היה המברך כמו שאמרו אורח מברך, והוא השולח את הכוס של ברכה. מהרש"א. והקשו המפרשים שהרי נטמאה עיסה ולא הביא לחם ואיך בירכו ברכת המזון? ותירץ במעיני החכמה שלש עיסה שהיא פחות מכביצה שאינה מקבלת טומאה, ולענין ברכת המזון די בכזית. ומאחר שהיה כל כך מעט לא הזכירו הכתוב. וב"הערות" תירץ על פי הרא"ש בברכות שחייבים לאכול פת ביום טוב משום "חציו לכם" שעיקר אכילה הוא לחם. אם כן ודאי נתן להם אברהם לחם [גם היה אז פסח והיה לו מצה בביתו] אלא שהוא רצה ליתן להם פת חמה, וזה לא עלה בידו כיון שנטמאה העיסה.

[2361] כך פירש רש"י. והקשו התוס' עליו שאם כן היה צריך לנקד את "איה" שרה אשתך שהוא עיקר השאלה ששאלו עליה? וביארו באופן אחר על פי המדרש שבכל מקום שהכתב יותר מהניקוד דורשין את הכתב וכאן שהניקוד יותר מהכתב דורשין את הניקוד דהיינו את תיבת "איו", שכשם ששאלו את אברהם על שרה כך שאלו את שרה איו אברהם. תוס' ד"ה למה. ובנימוקי יוסף כתב שהעולם מקשים על פירוש זה שאם כן יהיה נקוד רק על הלמ"ד ונדרוש את הכתב הנשאר שהוא גם כן "איו"? ותירץ שאם היה נקוד הלמ"ד לא היינו דורשים מכאן שדרך ארץ לשאול באכסניא אלא היינו אומרים ששאלו לשרה על אברהם משום שלא ידעו היכן הוא. ובא הניקוד על "איו" לעקור אותו מפשוטו ולדרוש שהשאלה היתה משום דרך ארץ.

[2362] כתב רש"י: לא שישאל לה לשלום [היינו לשלוח לה פריסת שלום] אלא לבעלה ישאל מה שלום הגברת. וכוונתו ליישב שהרי בקידושין [ע ב] מבואר שאפילו על ידי בעלה אסור לשאול בשלום האשה. אלא ששם מדובר לשלוח לה פריסת שלום וזה אסור אפילו על ידי בעלה. החלקת מחוקק והבית שמואל באבן העזר [כו ו] מוכיחים

"אחרי בלותי היתה לי עדנה" - אמר רב חסדא: אחר שנתבלה הבשר ורבו הקמטין, נתעדן הבשר ונתפשטו הקמטין, וחזר היופי למקומו.
והוינן בה: **כתיב** שאמרה שרה "**ואדוני זקן**".
וכתיב שאמר הקדוש ברוך הוא לאברהם ששרה אמרה "**ואני זקנתי**".
נמצא **דלא מותיב הקדוש ברוך הוא כדאמרה איהי**, שהקדוש ברוך הוא לא סיפר לאברהם את דברי שרה כהוייתם!?
ומשנינן: **תנא דבי רבי ישמעאל: גדול השלום, שאפילו הקדוש ברוך הוא שינה בו. שנאמר "ותצחק שרה בקרבה** לאמר אחרי בלתי היתה לי עדנה **ואדוני זקן**".
וכתיב "ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה לאמר, האף אמנם אלד, **ואני זקנתי** ".
הרי ששינה הקדוש ברוך הוא, ולא אמר לאברהם מה ששרה אמרה עליו, מפני השלום.
כתיב "**ותאמר מי מלל לאברהם הניקה בנים שרה**".
והוינן בה: **כמה בנים הניקה שרה**? והלא הניקה רק את בנה, ומדוע אמר הכתוב שהניקה "בנים" בלשון רבים?
ומשנינן: **אמר רבי לוי: אותו היום שגמל אברהם את יצחק בנו** מלינוק, **עשה סעודה גדולה. והיו כל אומות העולם מרננים ואומרים: ראיתם זקן וזקנה שהביאו אסופי** [ילד שנאסף מהרחוב ולא ידוע של מי הוא] **מן השוק, ואומרים: בנינו הוא! ולא עוד אלא שעושין משתה גדול כדי להעמיד דבריהם** שהוא אכן בנם.
מה עשה אברהם אבינו? הלך וזימן את כל **גדולי הדור. ושרה אמנו זימנה את נשותיהם. וכל אחת ואחת הביאה את בנה עמה**, ואת **מניקתה** של בנה **לא הביאה** עמה. **ונעשה נס בשרה אמנו ונפתחו דדיה כשני מעינות, והניקה את כולן!** ואז ידעו ששרה אכן ילדה את יצחק.
ועדיין היו הבריות **מרננים ואומרים: אם שרה הבת תשעים שנה תלד**, כלומר גם אם זה יתכן, אבל **אברהם בן מאה שנה יוליד**?! [2363] ובודאי נתעברה שרה מאיש אחר.
מיד נהפך קלסתר פנים של יצחק, ונדמה ונעשה דומה **לאברהם**.
ואז **פתחו כולם ואמרו: אברהם הוליד את יצחק**.
עד אברהם לא היה זקנה בעולם, אלא האנשים נראו תמיד צעירים.

מכאן שעל ידי אדם אחר אסור אפילו לשאול מה שלום אשה פלונית. וכתבו הטעם כי אולי האחר יגיד לה שפלוני שאל בשלומך ויבאו לידי חיבה.

[2363] ואף עח גב שכל שכן הוא שאברהם יכול להוליד בן מאה שנה אם שרה ילדה בת תשעים. אלא כלומר ששניהם כאחת לא יכול להיות. מהרש"ל.

מאן דהוה בעי למשתעי בהדי אברהם, משתעי בהדי יצחק. מי שרצה לדבר עם אברהם, היה בטעות מדבר עם יצחק.

בהדי יצחק, משתעי בהדי אברהם. ומי שרצה לדבר עם יצחק, היה בטעות מדבר עם אברהם, שהרי שניהם היו דומים זה לזה למרות ההפרש בגיל.

אתא אברהם, בעא רחמי, בא אברהם והתפלל על זקנה, כדי שיבדילו האנשים בינו לבין בנו, **והוה זקנה**. ובאה זקנה לעולם.

שנאמר "ואברהם זקן בא בימים". [2365] **עד יעקב לא הוה חולשא**, אנשים לא היו חולים. [2364]

אתא יעקב, בעא רחמי, בא יעקב והתפלל שיחלה אדם לפני מותו, כדי שיוכל לצוות את ביתו, **והוה חולשא**, ובא חולי לעולם.

שנאמר "ויאמר ליוסף: הנה אביך חולה". [2366]

עד דאתא אלישע, לא הוה דחליש ואיתפח. עד שבא אלישע לא נתרפא אדם מחוליו.

אתא אלישע, בעא רחמי, ואתפח. בא אלישע והתפלל על עצמו כשהיה חולה, ונתרפא.

[2364] במסכת בבא בתרא [טז ב] נאמר "אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא". והקשו תוס' שם שהרי בזמן אברהם אבינו עדיין לא היה חולי בעולם כמבואר כאן? ותירצו שרק חולי של מיתה לא היה עד יעקב אבינו אבל סתם חולי היה גם לפני כן. וכן מה שנאמר לקמן שעד אלישע לא נתרפא אדם מחוליו. גם כן הכוונה לחולי של מיתה שלא נתרפאו ממנה. תוס' שם ד"ה שכל.

[2365] הקשה מהרש"א: הרי כבר לפני זה כתוב זקנה בתורה באנשי סדום "מנער ועד זקן". ואצל בנות לוט "ואבינו זקן". ואצל אברהם עצמו נאמר "ואדוני זקן", ואברהם ושרה זקנים באים בימים"? ותירץ שודאי זקנה של שנים היתה כבר בעולם אלא שלא היתה זקנה שניכרת בליבון שיער ובן ואב היו דומים זה לזה. ודורשת הגמרא מהפסוק של "ואברהם זקן בא בימים" שהרי כבר לפני שנולד יצחק כתוב "ואדוני זקן" "ואברהם ושרה זקנים" ומה בא הכתוב לחדש. אלא על כרחך שהכוונה כאן לסוג אחר של זקנה שלפי שעתה היה יצחק גם בחתימת זקן והיה דומה לאברהם, לכן ביקש אברהם רחמים שיהא לו זקנה בליבון שיער ונתקבלה תפילתו ונעשה זקן גם במראהו החיצוני. מהרש"א. ובמראית העין כתב לבאר על פי מה שפירש רש"י בחומש על "וה' ברך את אברהם בכל" ש"בכל" בגימטריא בן. וביאור הכתוב "ואברהם זקן בא בימים" ואם תאמר מדוע נעשה עכשיו זקן משום "וה' ברך את אברהם בכל" שנתן לו בן שדומה לו ולא היו מכירים זה את זה, וביקש אברהם רחמים ולכן נעשה זקן. והוסיף עוד לפרש שאברהם נעשה זקן משום שבא בימים ירייננו הבריות שאינו יכול עוד להוליד, ולכן וה' ברך את אברהם בכל שנתן לו בן שדומה לו, ואז ביקש אברהם רחמים ונעשה זקן כדי שיכירו בינו לבין בנו. ובבן יהוידע כתב שהראיה שמדובר כאן בזקנה של ליבון שיער שאם לא כן קשה מה שייכות ענין הזקנה של אברהם לשליחותו של אליעזר לקחת אשה ליצחק. אלא שעד עתה לא היה שום מכשול מכך שאברהם ויצחק היו דומים שהרי בני הבית מכירים בטביעות עין ההבדל ביניהם ואילו לגבי אחרים מה בכך שיטעו ויחליפו ביניהם אבל עתה שיצחק ישא אשה ויביא אותה לבית אברהם והיא עדיין אין לה טביעות עין להבדיל ביניהם יש חשש שמא בטעות תדבר עם אברהם דברים שבינה לבין בעלה או שלא תיזהר בצניעות הראויה בפני חמיה. לכן היה צריך אברהם להתפלל עתה שיהיה לו סימן בליבון השיער ויבדילו בינו ליצחק ורק לאחר מכן שלח את אליעזר להביא ליצחק אשה.

[2366] לפי שלא נאמר כאן שאביו קרא לו כמו שנאמר לפני כן "ויקרא לבנו ליוסף". משמע שזה עצמו שנעשה חולה היא הקריאה ליוסף, שנתחדש עתה דבר שלא היה בעולם שיחלה אדם קודם מותו כדי שיברך את בניו ויצווה אותם. ומזה הבין יוסף שעליו לבא לאביו. מה רש"א. ובענף יוסף מבאר שהרי אין משיבין על הקלקלה שאסור להזכיר בפירוש דבר קלקלה ואיך אמר המגיד ליוסף "הנה אביך חולה" והיה צריך לומר דרך רמז ומשל שיבין יוסף שהוא חולה ולא להוציא מפיו בפירוש. אלא על כרחך שלא היה עד אז בעולם מציאות של חולי ולכן לא היה יכול להגיד לו דרך רמז ומשל שלא יעלה על דעתו להבין את הנמשל כיון שהוא דבר שאינו קיים בעולם והוצרך להגיד זאת בפירוש.

שנאמר [מלכים ב יג יד] "**ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו**".

מכלל זה אנו למדים, **דחלה חלי אחריתי**, שלפני כן הוא חלה במחלה אחרת, שממנה הוא התרפא.

תנו רבנן: **שלשה חלאין חלה אלישע**.

אחד בעון **שדחפו לגיחזי בשתי ידיו**. שקיללו ונעשה מצורע [ראה מלכים ב סוף פרק ה, ומסכת סנהדרין קז ב].

ואחד בעון **שגירה דובין בתינוקות** שלעגו לו, וקיללם. ויצאו דובים מהיער והרגו אותם [ראה שם סוף פרק ב].

ואחד, חולי **שמת בו**.

שנאמר "**ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו**".

ודרשינן "חלה" - אחד. "חליו" - שנים. "אשר ימות בו" - שלשה.

שנינו במשנה: **אלא עד שלא יתחילו במלאכה, צא ואמור להם: על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית** בלבד.

אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב חסדא: האם "**פת קטנית**" **תנן** במשנה, בלא וי"ו, דהיינו, שהבטיח להם פת העשויה מקטניות.

או "**פת וקטניות**" **תנן**, עם וי"ו, שהבטיח להם גם פת וגם קטניות?[2367]

אמר ליה רב חסדא: **האלהים**! [לשון שבועה] **צריכה וי"ו**. צריך לגרוס במשנה "פת וקטניות" עם וי"ו, וצריך לכתוב את הוי"ו באופן בולט, **כי מורדיא דלברות** ["לברות" הוא שם נהר. ו"מורדיא" הוא עץ שרב החובל מנהיג בו את הספינה להרחיקה מן האבנים והמכשולים].

כלומר, צריך לכתוב וי"ו ארוכה במשנה, כדי שלא יבאו לטעות.[2368]

שנינו במשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו צריך הכל כמנהג המדינה**.

[2367] כתבו התוס' שהגמרא לא הסתפקה מה אמר רבי יוחנן לבנו שיבטיח לפועלים [שאם כן לא היה נפקא מינה לדינא מכל האיבעיא. מהרש"א], ובודאי הבטיח להם פת וקטניות. אלא הספק הוא, האם אמר להם בלשונו "פת קטנית" בלא וי"ו, ואף על פי כן המשמעות היא פת הנאכלת עם הקטניות, ולא פת העשויה מקטניות משום שלא רגילים לעשות פת מקטניות. או שרבי יוחנן אמר להם בלשונו "פת וקטנית" עם וי"ו. אבל אם היה אומר "פת קטנית" בלא וי"ו היה משמעותו פת של קטניות בלבד. והנפקא מינה, באדם שהבטיח לפועליו פת קטנית, האם הוא צריך לתת להם פת עם קטניות, או שמספיק פת העשויה מקטניות. תוס' ד"ה פת. והריטב"א כתב, שהנפקא מינה היא לענין עירוב, שהדין הוא שצריך לערב בפת דוקא. אם גורסים בלא וי"ו, ואמר להם פת קטנית, הרי שגם פת העשויה מקטניות נחשב לפת, ואפשר לערב בו. ואם גורסים עם וי"ו, הרי שפת העשויה מקטניות אינה נחשבת לפת, ואין מערבין בו.

[2368] כתב התורת חיים: אין הכוונה לוי"ו גדולה דמה לי גדולה מה לי קטנה אלא הכי קאמר כשם שהספינה העוברת בנהר לברות צריכה מורדיא להרחיקה מהאבנים והמכשולות כך תיבת קטנית צריכה וי"ו כדי להפרידה ולהרחיקה מתיבת פת שלא ישתמע פת של קטנית.

והוינן בה: "**הכל**" **לאתויי מאי**? מה בא רבן שמעון בן גמליאל לרבות בתיבת "הכל"? ומשנינן: **לאתויי הא דתניא**: **השוכר את הפועל ואמר לו**: שכרך יהא **כאחד וכשנים מבני העיר**, כלומר, כפי שמשתכרים אחד ושנים מפועלי העיר, **נותן לו כפחות שבשכירות**, כפי השכר של הפועל הזול ביותר שבעיר, כי הפועל, שהוא המוציא מחבירו, עליו הראיה להוכיח שהתכוון לשכר שהוא יותר מהשכר הנמוך שבעיר, **דברי רבי יהושע**. **וחכמים אומרים**: **משמנין ביניהם**. נותן לו שכר של פועל בינוני, דהיינו כמנהג המדינה לשכר רגיל.

מתניתין:

בשני פסוקים נפרדים נאמר בתורה [דברים כג, כה כו] שפועל העובד בשדה, זכאי הוא לאכול מן הפירות שהוא עובד בהם, בחינם:

"כי תבא בכרם רעך, ואכלת ענבים כנפשך שבעך. ואל כליך לא תתן".

"כי תבא בקמת רעך, וקטפת מלילת בידך. וחרמש לא תניף על קמת רעך".

ובגמרא יתבאר מדוע צריכים אנו לשני פסוקים נפרדים בדין זה, ומה כל פסוק מלמד שאין בחברו.

עוד נאמר בתורה [דברים כה] "**לא תחסם שור בדישו**".

איסור הזה נאמר אמנם לגבי אדם הדש תבואה באמצעות בהמה, ולא במי שמעביד פועל בשדהו, שאין בו איסור "לא תחסום" וכמו שיתבאר בגמרא, אך יש כמה הלכות שנלמדו מן איסור חסימת השור, שכך הדין הוא גם בפועל, וכמו שיתבאר בגמרא.

ואלו הם הפועלים, ה**אוכלין** מהדבר שהם עוסקים בו, **מן התורה**, אף בלי שהיתה קציצה על כך בין המעביד לעובד, ואף במקום שלא היה המנהג בכך:

א. פועל **העושה** מלאכה **ב**"**מחובר לקרקע**"

- רשאי הוא לאכול מהפרי **בשעת גמר מלאכה**, דהיינו, כאשר הוא תולשו מחיבורו אל הקרקע, שאז היא "גמר מלאכת חיבורן", [2369] אבל לא כשהוא עוסק במלאכה בזמן שהפרי מחובר. כגון פועל שמלאכתו היא ניכוש עשבים שוטים משדה שזרועים בה בצלים, אסור לו להוציא בצלים מהשדה ולאכלם, כיון שמלאכת ניכוש עשבים מהשדה אינה גמר מלאכה של גידול הבצלים.

ב. **ופועל** העושה מלאכת בעל הבית **בפרי** שהוא **תלוש מן הקרקע**, רשאי הוא לאכול מן הדבר שהוא עוסק במלאכתו, רק **עד שלא נגמרה מלאכתו** של המאכל להיות מתוקן וראוי להתחייב במעשר, והוא השלב שבו מוכן כבר הפרי לצורך אכילה.

[2369] לשון רש"י בעמוד ב, ד"ה כי תבוא ואכלת, מיד לאחר ביאור המשנה.

ובגמרא יתבאר באיזה שלב כבר "נגמרה מלאכתו למעשר".
כמו כן, אם היה עושה עיסה מקמח, ומתחייבת העיסה בהפרשת חלה, הרי הוא אוכל מן הקמח עד שלא נגמרה מלאכתו לגבי חיוב הפרשת חלה.
ג. **ואין** הפועל רשאי לאכול בשעת מלאכתו, אלא **בדבר שגידולו מן הארץ**. להוציא את הפועל שהיה עוסק בחליבה של פרה, וכדומה, שאין גידולו מן הארץ.
ואלו הפועלים **שאין אוכלים** בשעת מלאכתם:

דף פז:
א. העושה במחובר לקרקע - **בשעה שאין גמר מלאכה**. כגון המנכש עשבים שוטים משדה של בצלים, אינו רשאי לאכול מן הבצלים, כיון שהבצלים הם עדיין בשלב של צמיחה, ולא הגיעו לשלב הגמר של מלאכת גידול הבצלים.
ב. וכן פועל העושה מלאכה **בתלוש מן הקרקע**, אינו רשאי לאכול **מאחר שנגמרה מלאכתו** של הפרי לגבי חיוב מעשר [או שנגמר השלב של מלאכת הקמח, לגבי חיוב הפרשת חלה מהעיסה], וכפי שתבאר המשנה להלן [צג ב].
ג. וכל פועל העושה מלאכה **בדבר שאין גידולו מן הארץ**, אינו רשאי לאכול מהדבר שהוא עוסק בו.

גמרא:

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**? מנין לנו, מדין תורה, שפועל אוכל ממה שהוא עסוק בו, בדבר המחובר לקרקע?
דכתיב לגבי זכות האכילה של פועל מפירות בעל הבית, בשעה שהוא עוסק במלאכתו [דברים כג]: "**כי תבא בכרם רעך, ואכלת**. ואל כליך לא תתן". ומשמע מלשון הפסוק, שהכתוב מדבר בשעה שראוי הפרי לנתינה אל הכלי, דהיינו, לאחר שנתלש מן המחובר, ואמרה תורה, שרשאי הפועל לאכול במקום עבודתו, אך אין לו ליתן את הפירות לכליו כדי לקחתם לביתו.
וממשיכה הגמרא לדון: **אשכחן כרם**, מצאנו מקור לזכות אכילה של פועל העובד בכרם, לפי שהפסוק מדבר בכרם, אבל **כל מילי**, שאר עבודה בפירות - **מנא לן** שיש זכות לפועל לאכול בהם?
גמרינן, למדים אנו זאת, **מכרם**:
מה כרם, כמו שבמלאכת הבציר של הכרם, נתנה התורה זכות לפועל לאכול בו.

והבציר בכרם, **מיוחד** הוא בכך שהוא מלאכה ב"**דבר** שהוא **גידולי קרקע**", **ובשעת** "**גמר מלאכה**" של גידול הכרם, שאז גומרים את מלאכת חיבור הפרי לקרקע, אז נתנה התורה ל**פועל**, את הרשות להיות **אוכל בו**, בענבי הכרם.

אף כל דבר שהוא גידולי קרקע, בשעת גמר מלאכה - פועל אוכל בו.

אך דוחה הגמרא: אי אפשר ללמוד מכרם לשאר מינים!

כי **מה לכרם**, **שכן** יש בו חידוש שאינו נוהג בשאר הפירות, בכך שהוא **חייב בעוללות**, להניח את עוללות הכרם לעניים [2370], ואין דין זה נוהג אלא בכרם.

אלא, **גמרינן**, למדים אנו את דין אכילת פועל בשעת מלאכה, **מקמה** [של תבואה].

כמו שבשעת קציר הקמה, פועל אוכל בה, הוא הדין בכל שאר מיני מאכל.

וקמה גופא, **מנא לן** שפועל אוכל בה בשעת הקציר? **דכתיב** [שם]: "**כי תבא בקמת רעך**, **וקטפת מליות בידך**".

אך דוחה הגמרא: אין ללמוד מקמה לשאר מינים!

כי **מה לקמה**, **שכן** חמורים דיניה משאר מיני מאכל, שהיא **חייבת בחלה**, לפי שהעושה עיסה מן הדגן, מתחייבת העיסה בהפרשת חלה, ואין חיוב זה נוהג בדברים אחרים.

ושמא תרצה לתרץ, ולומר, שיש להקשות על הדחיה: **וממאי** [מנין לך] **דהאי** "**קמה**" האמורה בפועל, היא **קמה** של תבואת דגן, **דמחייבא בחלה**, עד שתדחה ותאמר, שלכן אי אפשר ללמוד ממנה למקום אחר?

דלמא ב"**כל קמה**", גם בקמה של קיטנית, שגם היא נערמת ל"קמה", **קאמר רחמנא** שפועל אוכל בה. ואם כן, כיון שגם מינים שאינם מחויבים בחלה [כגון הקיטנית], נכללים בכלל "קמה", הרי אפשר ללמוד מקמה לכל דבר.

תשובתך, אין זו קושיה על הדחיה, ולכן היא אינה מתרצת אותה, כי:

אתיא, בא הלימוד שהכתוב מדבר בקמה של תבואת דגן החייבת בחלה, בגזירה שוה "**קמה קמה**". **כתיב הכא**, באכילת פועל, "**כי תבא בקמת רעך**". **וכתיב התם**, בספירת חמישים יום, החל מהקצירה של התבואה לקרבן העומר [אור לט"ז ניסן], שמצוות "ספירת העומר" היא חמשים יום [דברים טז] "**מהחל חרמש** [משיתחילו לקצור] **בקמה**", בתבואת השעורים, הקרבים לעומר.

[2370] איזוהי עוללת, כל שאין לה לא כתף ולא נטף (משנה פאה פרק ז' משנה ד') פירוש, השרביט האמצעי שבאשכול קרוי שדרה, ואשכולות קטנים הרבה מחוברים בו, שבהם הגרגרים של ענבים. וכשהאשכולות שוכבות זו על זו, כמשוי שעל כתפו של אדם, נקרא כתף. אבל אם הן תלויות כשהן מפוזרות בודדות בשדרה, ואינן שוכבות זו על זו, אין כאן "כתף". ואילו "נטף" הם הגרגרים של ענבים המחוברים בשדרה עצמה מלמטה בסופה, שתלויים שם ענבים הרבה, ועל שם שענביו נוטפים מלמטה קרוי נטף. (הר"ש שם) וכאשר אין "נטיפה" של ענבים, אלא היה אשכול ענבים דל, שאין ענביו מנטפים למטה הרי זה עוללה.

מה התם, בקצירת העומר, מדבר הכתוב בקמה **דמחייב בחלה**, שהרי קמח שעורים חייב בחלה. **אף הכא**, באכילת פועל, מדבר הכתוב בקמה **דמחייבא בחלה**.
ואם כן, חוזרת וניצבת השאלה: האיך נלמד מקמה, שפועל אוכל בה, לשאר דברים? והרי יש לדחות, ולומר: מה לקמה, שחיוביה חמורים, לפי שחייבת בחלה, לכן פועל אוכל בה. תאמר בשאר מינים, שאינם בחלה, מנין שפועל אוכל בהם?
אלא, **כרם יוכיח**, שאין בו חיוב חלה, ופועל אוכל ממנו.
ומכאן אנו למדים לכל מקום, גם בדבר שאין בו חיוב חלה.
ואם תדחה כמו מקודם, **מה לכרם**, **שכן** חמורים חיוביו משאר מיני מאכל, שהוא **חייב בעוללות**, הרי **קמה תוכיח**, שאין בה חיוב עוללות, ובכל זאת פועל אוכל בה. הא למדת, שאין חומר חיוב עוללות גורם לחייב גם באכילת פועל.
וחזר הדין ללמוד משניהם [מכרם וקמה] לשאר דברים:
שהרי **לא ראי זה כראי זה**, אין חומרת כרם שוה לחומרת קמה, ומוכח מזה, שלא חומרתם היא הסיבה לאכילת פועל.
ולכן, יש ללמוד את אכילת פועל, מלימוד של "**הצד השוה שבהן**", **שכן** שניהם הם **דבר** שהוא **גידולי קרקע**, ואמרה בהם תורה, **בשעת גמר מלאכה**, שאז גומרים אותו כבר לאכילה [והיינו, שהכרם והקמה שבפסוק מדברים בשעת קצירה או בצירה], **פועל אוכל בו**.
אף כל דבר שהוא **גידולי קרקע**, **בשעת גמר מלאכה - פועל אוכל בו**.
אך עדיין יש לדחות: **מה להצד השוה שבהן**, בכרם ובקמה, **שכן יש בהם** חומרה של "**צד מזבח**", שהם עולים למזבח [קמה עולה למנחות, וענבים עולים ליין נסכים], ואולי מכח המעלה הזאת זכאי הפועל באכילתם. ולפי הצד השוה הזה, **אתיא נמי** פועל המוסק עץ **זית**, **דאית ביה**, שיש בו בעץ הזית, **צד מזבח**, שהרי השמן היוצא מן הזית ניתן למנחות.
אבל שאר מיני אילנות וזרעים, מנין שהפועל אוכל בהם?
ותמהה הגמרא על לשון הדחיה: **וכי זית**, רק מהלימוד של "**במה הצד**" מקמה וכרם, **אתי**, הוא נלמד!?
והלא עץ הזית, **הוא גופא**, "**כרם**" **איקרי! דכתיב** [שופטים טו] "**ויבער מגדיש ועד קמה**, **ועד כרם זית**", ונמצא שהזית עצמו נכלל בדברי הכתוב: כי תבא ב"כרם" רעך, ואכלת ענבים. ומדוע אמרת שהוא נלמד מן "במה הצד"!?
אמר רב פפא: עץ הזית, רק "**כרם זית**" **אקרי**, כך הוא נקרא, אבל "**כרם**" **סתמא**, **לא אקרי**. ואילו בפסוק של אכילת פועל נאמר "כרם" סתמא, ולכן אין עץ הזית בכללו.
אך **מכל מקום**, **קשיא**, מנין לנו שאר אילנות וזרעים, שפועל אוכל בהם?

אלא, **אמר שמואל**: **אמר קרא** "כי תבא בקמת רעך, וקטפת מלילות בידך. **וחרמש** לא תניף על קמת רעך". אלא, קטוף בידך, ואכול.
וזה שאמר הכתוב "חרמש", בפשטות הוא מלמד, שיש זכות לפועל לאכול **בכל דבר חרמש**. דהיינו, שכל הנקצרים בחרמש, הם בכלל הפסוק.
ומקשה הגמרא: **והאי**, והרי "**חרמש**" זה, **מבעי ליה**, יש בו צורך כדי ללמד, שרק **בשעת חרמש**, בשעת הקציר, **אכול**, אבל **שלא בשעת חרמש**, אם היתה עבודת הפועל קודם הקציר, כגון בניכוש עשבים רעים מן השדה, שאין זו שעת גמר מלאכה של הפירות, **לא תיכול**.
ואם כן, אין "חרמש" מיותר, עד שנדרוש ממנו לרבות כל דבר חרמש!
ומתרצת הגמרא: **ההוא**, הדין שפועל אוכל רק בשעת גמר מלאכה, **מ"ואל כליך לא תתן"**, **נפקא**! שהזהירה התורה את הפועל, שלא יניח פירות של בעל הבית בכליו, בשעת גמר מלאכה, כדי לקחתם לביתו, אלא יתנם רק לכליו של בעל הבית. ומכאן מוכח שזמן אכילת הפועל היא בגמר המלאכה.
ונמצא שהכתוב "חרמש" מיותר הוא, כדי ללמדנו שהפסוק מדבר בכל פירות הנקצרים בחרמש.
ומקשה הגמרא: אמנם למדנו מכאן לרבות כל מינים הנקצרים בחרמש.
אך **תינח** פרי דהוא "**בר חרמש**", והיינו אף קטנית, שנקצרת גם היא בחרמש, שפיר גם היא נלמדת מכאן.
אבל פרי **דלאו** "**בר חרמש**" הוא, כמו שאר פירות אילן, שאינם נקצרים בחרמש, **מנא לן** שפועל אוכל בהם?
אלא, **אמר רבי יצחק**: אמר הכתוב לשון מיותרת, "**קמה**", כדי **לרבות כל** "**בעלי קמה**", הגדלים ועומדים בקומה על גבי הארץ, וכל הפירות בכלל.
ומקשה הגמרא: **והא אמרת** שהמילה "קמה", נאמרה כדי ללמד בגזירה שוה "**קמה קמה**", **דמחייבא בחלה**, דהיינו, שקמה זו, היא כמו הקמה שנאמרה בספירת העומד, החייבת בחלה, ולא קטנית, הפטורה מחלה!?
ומתרצת הגמרא: **הני מילי** שלמדנו גזירה שוה "קמה קמה", לומר שהכתוב מדבר רק בקמה שחייבת בחלה, ולמעט קטנית, הוא **מקמי דניתי**, לפני שהבאנו את הלימוד של "**חרמש**" לרבות כל מינים הנקצרים בחרמש.

אבל **השתא**, עתה, **דאתי** "**חרמש**" - **איתרבי ליה כל דבר חרמש**, שפועל אוכל מכל מינים הנקצרים בחרמש, **ואף על גב דלא מחייב בחלה**, וכגון קטניות, הנקצרות בחרמש, ואין לנו ללמוד את הגזירה שוה ההיא.

ושמא תאמר, אם כן, "**קמה**" **למה לי**?

למה הוצרך כלל הכתוב לומר "קמה", והרי אין לך לומר כמו שאמרת לעיל, שבא ללמד בגזירה שוה שרק בפירות בני חיוב חלה, פועל אוכל, שהרי עתה אמרנו, כיון שנאמר "חרמש", התרבו אף הקטניות!?

תשובתך, בא הכתוב "קמה" **לרבות כל בעלי קמה**, שקומתם זקופה על האדמה, כאילנות, שפועל אוכל בהם.

אלא שעדיין קשה: **והשתא**, **דנפקא לן מ**"**חרמש**" לרבות את כל הנקצרים בחרמש, **ומ**"**קמה**" לרבות כל בעלי קומה, דהיינו אילנות, אם כן, "**כי תבא בכרם רעך**" **למה לי**? הרי כל המינים בכלל חרמש וקמה הם, ואף כרם בכלל, ולא היה צריך הכתוב לומר "כי תבוא בכרם רעך"!

אמר **רבא**: מקרא זה הוצרך **להלכותיו** של אכילת פועל, הנלמדות ממנו, וכדלהלן:

כדתניא, כתיב לגבי אכילת פועל "**כי תבא** בכרם רעך".

נאמר כאן ביאה, **ונאמר להלן**, באיסור הלנת שכר פועל, "**לא תבא עליו השמש**".

ולמדים אנו בגזירה שוה של לשון "ביאה":

מה להלן, **בפועל הכתוב מדבר**, שלא להלין שכרו, **אף כאן**, **בפועל הכתוב מדבר**, ולא בכל מי שבא לכרם רעהו.

ואמר קרא, **בכרם רעך** אין אתה נותן לתוך כליך לאכול לאחר העבודה, **ולא בכרם כותי**. אלא שם, מותר לפועל העובד אצלו, אף לתת לכליו. [2371]

[2371] כך פירש רש"י. אבל הריטב"א פירש למעט כרם גוי, שהפועל אצלו אינו רשאי לאכול. והטעם, שבאכילת הפירות זוכה הפועל מכח מה שבעל הבית מחוייב בדיני התורה לתת לו לאכול. אבל גוי שאינו מצווה במצוות ואינו מצווה להניח לפועל לאכול, אין הפועל זוכה בפירותיו זכות לאכול. וכתב הגרעק"א שיש הבדל בין פירושו של רש"י והריטב"א במסקנת הגמרא, לאחר שמהפסוק "רעך" אנו ממעטים גם הקדש, האם נשארנו גם עם הלימוד "רעך" למעוטי נכרי. לדעת הריטב"א שפירש שהמיעוט הוא שבכרם נכרי אין זכות לפועל לאכול, דין זה נשאר גם במסקנא. שהיות והמיעוט מן הפסוק הוא, שרק "רעך" נתחייב להניח לפועל לאכול ולא הקדש, הוא הדין נכרי בכלל המיעוט הזה, שאיננו רעך, והנכרי אינו מצווה לתת לפועל לאכול, ואין לפועל זכאות אכילה. אבל לרש"י, שהוא לימוד שונה: "רעך" הממעט הקדש, הוא שאין על ההקדש חיוב להניח לפועל לאכול. ו"רעך" הממעט גוי, הוא לגבי דין אחר, של "ואל כליך לא תתן", שנאסר על הפועל להניח לכליו לאחר עבודתו. ונתמעט ב"רעך" שאין איסור זה במי שאינו "רעך" דהיינו גוי. והיות ובמסקנת הסוגיא המיעוט של "רעך" אמור לגבי הקדש, והוא לגבי איזה בעלים מחויב בדין אכילת פועל, שוב לא נותר להעמיד את הפסוק של "רעך" גם לגבי הדין הנוסף, של "ואל כליך לא תתן", למעט שבגוי יהיה מותר לו לתת בכליו. ובלא חידוש מפורש מן הפסוק, הרי הדין הוא שאסור לפועל ישראל להניח לכליו לאכול לאחר עבודתו אף בכרם של גוי.

אך מקשה הגמרא: **הניחא למאן דאמר גזל כותי** [גוי] **אסור, היינו דאיצטריך קרא למשרי פועל**, להתיר לפועל ישראל העובד אצל נכרי, שיהיה מותר לו לתת לכליו, ולא ייאסר משום גזל.

אלא למאן דאמר גזל כותי מותר, תיקשי מה צורך בהיתר זה: הרי **השתא**, כל **גזילה** של נכרי, **מותר**, אם כן, **פועל**, **שיש** לו זכות אכילה בשעת עבודה, **מיבעיא**!? וכי יש צורך לכתוב לומר את היתרו, והרי בודאי מותר לו גם לתת לכליו, ומדוע צריך היתר מיוחד לפועל העובד אצל נכרי לתת לתוך כליו?

ומתרצת הגמרא: מאן דאמר גזל נכרי מותר, **מוקים לה** מעמיד את "**בכרם רעך**", שהוא בא למעט, ולומר, "בכרם רעך" בלבד פועל אוכל, **ולא** אוכל פועל העובד בכרם **של הקדש**. והוצרך הכתוב לחדש שפועל העוסק בכרם של הקדש, אינו אוכל מן הפירות.[2372] ועתה ממשיכה הגמרא להביא כמה הלכות נוספות של פועל בכרם, הנלמדות מן המקרא של "כי תבוא בכרם רעך":

"**ואכלת**" - **ולא מוצץ** את הענבים.

"**ענבים**", מותר לאוכלם בפני עצמם, **ולא ענבים ודבר אחר**! אין לו לפועל לאכול אותם עם פת, לפי שבכך הוא מרבה באכילה של הענבים, אלא מותר לו לאוכלם רק כמות שהם.

"**כנפשך**", שיהיה דין אכילתך בפירות הללו, כאילו היו הפירות האלה שלך ["כנפשך", אתה]: **מה "נפשך"** [כמו שאילו היו הענבים הללו שלך], היית **אוכל**, **ופטור מן המעשר**,

[2372] הקשו התוספות, מדוע צריך פסוק למעט שפועל אינו אוכל משל הקדש, והרי אסור לו לפועל לאכול מפירות אלו כיון שהם של הקדש, ויש בהם איסור מעילה לאכול מהם? ותירצו, שסוברת הגמרא שדין אכילת פועל מתיר לפועל את האיסורים שיש בפירות בכדי שיוכל לאכול. ומקור דברי הגמרא היה מכל עיקר דין אכילתו של הפועל. שהרי הפירות שייכים לבעל הבית ואכילתו בהם אסורה באיסור גזל, ובאה התורה והתירה לפועל לאכול ולגזול מבעל הבית לצורך אכילתו, וכשם שהותר איסור גזל הותרו עוד איסורים. והגר"ח הקשה מגמרא לקמן (צ"ב) שפועל נזיר אינו אוכל מן הענבים שאסור לו מחמת נזירותו ולדברי התוס' שלולי לימוד מיוחד אף האיסורים ניתרים הרי אין לנו פסוק למעט שנזיר פועל אינו אוכל ענבים. והגר"ח נקט שלעולם אין דין אכילת פועל מתיר לפועל לעבור על איסור בשביל אכילתו ומה שהותר לפועל לאכול אף שהוא גוזל את בעל הבית תירץ הגר"ח שאכילת פועל היא זכות ממונית שהוא זוכה בפירות לאכול מהם ומכח זכותו הוא אוכל ואינו גוזל כלל, והביא ראיה לזה ממה שמבואר שאף בן נח מצווה לתת לפועל לאכול ואם דין אכילת פועל הוא מצוה בלבד אין בן נח מצווה במצוות, ועל כרחך אכילת פועל היא זכות שהפועל זוכה מהבעלים ובן נח מצווה בכל דיני ממונות. ומה שהוצרכנו ללימוד מיוחד לאסור על פועל לאכול בשל הקדש אף שהקדש אסור על הפועל באיסור מעילה חידש הגר"ח שאיסור מעילה אינו איסור הנאה שאסור להנות מחפץ הקדש אלא גדר איסור מעילה הוא שלא לגזול חפץ משל הקדש שבאכילתו או בהנאתו מן החפץ הרי הוא גוזל את ההקדש בזה שהוא משתמש בשל הקדש וגזילת הקדש נאסרה בפרשה מעילה. אבל פועל הרי זכה בפירות זכות לאוכלם ואינו גוזל כלל מהבעלים והוא הדין משל הקדש [כשהוא פועל בהקדש והקדש חייב להניח לו לאכול] והיות ואין אכילתו גזל אין בו איסור מועל בהקדש כלל שהאיסור מעילה הוא איסור שלא לגזול את ההקדש והיות והפועל אוכל בזכות ולא בגזל בלי פסוק מפורש היה אוכל מהקדש, אלא שמיעטה התורה ואמרה שאין על ההקדש חיוב לתת לפועליו לאכול. מה שאין כן איסור נזיר בענבים וכדומה בשאר איסורים אין מקור להתירם בשביל אכילת פועל.

משום שעדיין לא נגמרה מלאכתם של הפירות למעשר,[2373] וקודם גמר מלאכה מותר לאכול ללא הפרשת מעשרות.

אף נפשו של פועל, **אוכל**, **ופטור** מן המעשר.

ולהלן בגמרא יבואר, מדוע היה מקום לומר שפועל יהיה שונה מבעל הבית, ויתחייב לעשר במקום שבעל הבית פטור, עד שהוצרך הכתוב לומר שהוא אינו שונה מבעל הבית.

"**שבעך**", רק אכילה שהיא כדי שביעה מותרת, **ולא אכילה גסה**, שנפשו של אדם קצה בה.

"**ואל כליך לא תתן**" - **בשעה שאתה נותן לכליו של בעל הבית**, בשעת קצירת הפירות, רק אז **אתה אוכל**.

ואילו **בשעה שאי אתה נותן לכליו של בעל הבית**, כשעדיין לא הגיע גמר מלאכתם, וכגון העוסק בפירות מחוברים שעדיין צריכים לצמוח, **אי אתה אוכל**!

הקדמה:

פירות של אדם שגדלו בשדהו [בארץ ישראל], הרי הם טבל, ואסור לו לאוכלם עד שיפריש מהם תרומות ומעשרות.

אך לא מיד עם לקיטתם הם נאסרים באכילה משום "טבל", אלא רק לאחר שיבואו לידי "גמר מלאכתם", שיסתיימו כל פעולות התיקון של הפירות, ויגיעו לשלב בו הם מוכנים ועומדים לאכילה.

ולכן, קודם לגמר המלאכה, מותרים הפירות באכילה מן התורה. אלא, שחכמים הגבילו את היתר האכילה לפני גמר מלאכה, לאכילת ארעי בלבד.

ובלשון חכמים מצינו, שהשלב בו מתחייבים הפירות במעשר, נקרא "קביעות למעשר". שלב זה, הוא **לאחר** תיקון הפירות, כאשר "נקבע" הדבר, על ידי גורמים מסויימים [כפי שיבואר להלן], שהפירות עומדים מעתה לאכילה.

וכמה דברים נאמרו ש"קובעים" את הפירות לכך שהם מתוקנים ועומדים לאכילה, וחייב להפריש מהם מעתה תרומות ומעשרות. יש מהם שהם קובעים למעשר מן התורה, ויש מהם שקובעים למעשר רק מדרבנן:

א. משיכניסם בעל הפירות [לאחר האיסוף בשדהו], לביתו.

ב. משיכניסם לחצרו.

[2373] כי גמר מלאכת הענבים היא, לאחר שייסחטו ביקב, ויירד היין לבור. רש"י

ג. משעה שיעשה בהם "מלאכת גמר" [אפילו בשדה], כשיעמיד מהם ערימה בשדה, ויחליק פניה, ודבר זה נקרא בלשון חכמים, העמדת "גורן".
ד. מקח שנעשה בפירות, שאז הפירות שקנה הלוקח, נקבעו לחיוב מעשרות כבר בשדה, גם לפני שהביאם אל ביתו.
אלא שכאמור, אין כל הקביעויות הללו שוות. כי יש מהן המחייבות במעשרות מן התורה. ויש מהן, שרק מדרבנן נחשב שבאו לידי קביעותם לחיוב מעשרות.
ובזה באה סוגייתנו לדון, אלו מהן קובעות את חיוב המעשר מן התורה, ואלו מדרבנן.
אמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר, ומותר לבעלים לאכול ממנו בלי הפרשת תרומות ומעשרות אף שכבר גמר ללוקטם,

דף פח.

עד שיראה פני הבית, שיכניסם לביתו כדרך שרגילים להכניס פירות דרך "פני הבית" [חזית הבית].
שנאמר בפרשת וידוי מעשרות, לאחר שקיים הבעלים בכל הטבלים והמעשרות שברשותו כמצווה, שמתודה הבעלים, ואומר: "**בערתי** [הוצאתי ונתתי את] **הקדש** [תרומות ומעשרות] **מן הבית**".
וכיון שאמרה תורה שביעור ונתינת המעשרות נעשים "מן הבית", למדנו שמקום חיוב הפרשתם של התרומות ומעשרות הוא בבית.
אלו דברי רבי ינאי.
ואילו רבי יוחנן אמר: לא רק הכנסה לבית מחייבת את הפירות להתעשר, אלא **אפילו חצר קובעת**. וכבר בשעת הכנסת התבואה לחצר שלפני הבית, מתחייבים הפירות במעשרות.
שנאמר במעשרות הניתנים לעניים, "ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה, **ואכלו בשעריך** [בשערי חצרותיך], **ושבעו**". ומשמע כי מיד עם הכניסה ל"שעריך", לחצר שלפני הבית, אתה חייב להפריש מעשר, ולתת ללוי.
ומוכיח מכאן רבי יוחנן, כי מיד עם הכניסה לחצר, נעשית התבואה לטבל, ומתחייבת במעשר.
ומקשה הגמרא: **ורבי יוחנן נמי**, הסובר שחיוב הטבל להתעשר חל בכניסה לחצר, **הא כתיב** "בערתי הקדש **מן הבית**", ומוכח מדברי הכתוב ששם הוא מקום חיוב הפרשת המעשרות, וכדלעיל, ולא בחצר!?

ומתרצת הגמרא: **אמר לך** רבי יוחנן, המחייב טבל להתעשר מיד בכניסה לחצר: "מן **הבית**" האמור כאן, משמעותו היא מן החצר, אלא שקראה התורה לחצר "בית" כדי ללמדנו איזו היא החצר המחייבת במעשרות:

חצר דומיא דבית, שהיא דוקא חצר הדומה לבית. **מה בית**, הוא מקום **המשתמר**, **אף חצר** הקובעת למעשר, היא דוקא חצר **המשתמרת**.

ומקשה הגמרא: **ורבי ינאי נמי**, המחייב לעשר את הטבל רק לאחר הכנסה לתוך הבית, **הכתיב** "ונתת ללוי לגר, ואכלו **בשעריך**". והרי אכילתם היא בשער החצר, כיון שהפרשת המעשרות נעשית עם הכניסה לשער החצר, כי החצר שלפני הבית, נמצאת בין השער ובין הבית!?

ומתרצת הגמרא: **ההוא** קרא, "ונתת ללוי בשעריך", **מיבעי ליה**, בא הכתוב "בשעריך" כדי ללמדנו שאין הטבל מתחייב במעשר אלא רק באופן **דמעייל ליה** [כשמכניסו] **דרך שער** החצר. **לאפוקי דרך גגות וקרפיפות, דלא**! שאם הכניס את הפירות דרך הגגות או דרך אחורי החצרות, שלא כדרך הרגילה בהכנסת הפירות, אין הכנסה כזו מחייבת לעשר את הפירות.

מתיב רב חנינא חוזאה לרבי יוחנן ולרבי ינאי, מברייתא:

דתניא: הרי אמרה תורה בפועל העוסק בפירות, שהוא רשאי להיות אוכל מהם "**כנפשך**", כאילו היתה זאת אכילת בעל הבית. דהיינו, כשם שבעל הבית אוכל, **כך נפשו של פועל** אוכלת!

ומלמד הכתוב: **מה נפשך**, כמו שבעל הבית **אוכל** כנפשו, **ופטור** מלהפריש תרומות ומעשרות קודם אכילתו, כיון שהוא אוכל באמצע הלקיטה, ועדיין לא נגמרו הפירות כולם להיאסף מן השדה, ולא נגמרה המלאכה. **אף נפשו של פועל**, האוכל מפירותיו של בעל הבית מכח הזכות שזיכתה לו תורה, **אוכל** כנפשו, **ופטור** מלהפריש תרומות ומעשרות קודם אכילתו.

ובאה התורה לחדש, שלא תאמר פועל האוכל בזכות עבודתו, דינו הוא כדין "לוקח", הקונה פירות טבל, שהוא חייב להפריש מהם תרומות ומעשרות קודם אכילה, אפילו בשדה.

ולמדנו מזה, **הא לוקח** סתם, שאיננו פועל, אם הוא קונה פירות שלא התעשרו מבעל הבית, **חייב** לעשר לפני אכילתו, מפני שהמקח קובע למעשר כמו גמר מלאכה, ובכך חל חיוב לעשרם.

ומוכיח רב חנינא חוזאי מהברייתא הזאת: **מאי לאו**, מקרא זה, הבא לפטור פועל מלעשר [בניגוד ללוקח], אמור בפועל האוכל בשעת מלאכתו **בשדה**.
וכיון שהוצרך הכתוב ללמדנו שפועל אינו חייב לעשר כמו לוקח, הרי מוכח, שלוקח סתם, באופן הדומה לפועל, האוכל בשדה, מתחייב לעשר.
וקשה לרבי ינאי ולרבי יוחנן, שהרי לדברי שניהם אין חיוב הפירות להתעשר אלא רק לאחר אסיפת הפירות אל תוך הבית או החצר.
ומתרצת הגמרא: **אמר רב פפא**: **הכא**, הפסוק שפוטר פועל מלעשר, **בתאנה העומדת בגינה**, מחוץ לחצר הבית, **ונופה**, ענפיה הטעונים בתאנים, **נוטה לחצר**, **עסקינן**. ונמצא שפועל זה, כאשר הוא לוקט את התאנה ורוצה לאוכלה, הרי הוא אוכל אותה רק לאחר שכבר הכניס את התאנה לחצר.
ולמאן דאמר לבית, **לבית**. ולרבי ינאי שהצריך כניסה לתוך הבית, נעמיד באופן שהיה נוף התאנה נוטה לתוך הבית, והפועל עומד בתוך הבית, ומלקט את התאנים, ומכניסם לבית.[2374]
ומצד הכניסה לחצר [לרבי יוחנן] או לתוך הבית [לרבי ינאי], היה מקום לחייב את הפועל לעשר, והוצרכה התורה לפוטרו, וכדלהלן,
ומקשה הגמרא: **אי הכי**, שמטעם ההכנסה לבית, היה מקום לחייב את הפועל לעשר את התאנה, אם כן, **בעל הבית נמי ניחייב**!
וכיצד למדנו ממה שהשוותה תורה את אכילת פועל לאכילת בעל הבית, לומר שדין הפועל הוא כדין בעל הבית [ולא כדין לוקח], שפטור מלעשר? והרי בכניסה לבית, גם בעל הבית חייב לעשר!
ומתרצת הגמרא: **בעל הבית**, שלקט תאנה מהנוף של עץ תאנה הנוטה לתוך ביתו, ואכל, **עיניו בתאנתו**, כוונתו היא להמשיך וללקוט את יתר התאנים שנשארו באילן, ולכן אין הכנסת התאנה האחת לביתו נחשבת כגמר מלאכה.

[2374] בדין ראיית פני הבית מבואר במשניות במסכת מעשרות שהלוקח פירות מהשדה ובדרך נכנס לבית חבירו והכניס לשם את הפירות אין ראיה זו מחייבת במעשר כיון שאין זה ביתו שלו ואין ראית פני הבית קובעת אלא בביתו שלו. והקשה החזון איש אם כן מה הועיל לגמרא שהפועל מלקט אל תוך הבית שיש בפירות אלו ראיית פני הבית והרי אין זה ביתו של הפועל אלא של בעל הבית ובית של אחר לא קובע למעשר ואין מקום לחייב את הפועל לעשר מצד שהפירות נכנסו וראו את פני הבית של בעל הבית? וחידש החזון איש מכח זה שלראית פני הבית צריך להכניס את הפירות לבית ששם הוא קובע את מקום האכילה לפירות לאכלם שם ולאו דוקא בית שלו, ומשום כך פועל שקובע עצמו לכל אותו היום להכניס פירות לתוך בית בעל הבית ולאכול שם הרי זה הבית שלשם הוא מתכונן להביא את הפירות בשביל לאכלם והכנסה לבית כזה ששם הוא קובע את מקום אכילת הפירות מחייבתו אף שאין זה ביתו שלו, מה שאין כן המוליך פירות לביתו ובדרך נכנס לבית חבירו אף שהוא אוכל שם מן הפירות אין ההכנסה הזו לבית חבירו והאכילה שם אלא כניסה ואכילה ארעית ואת עיקר אכילת הפירות ברצונו לעשות בביתו וראיית פני הבית לא נעשית אלא בבית ששם הוא קובע מקום להנחת הפירות ולאכילתם.

ואילו לוקח, עיניו [רצונו וכוונתו, להכניס הביתה, הוא רק] **במקחו**. בתאנה האחת שלקח לעצמו. ובכך הוא גמר להכניס לבית את כל פירותיו, ולכן הוא חייב לעשר.

ומשום כך הוצרכה תורה לחדש בפועל הלוקט תאנים לתוך הבית, שלא תדונו כלוקח, ותאמר: הרי את הפירות שהוא אוכל מכח זכותו כפועל הוא כבר גמר לאסוף פנימה, ויתחייב מעתה לעשר אותם. לכן קא משמע לן, שפועל נחשב כאילו הוא סמוך על שולחנו של בעל הבית. ולפיכך, דין אכילתו של הפועל היא כדין אכילה של בעל הבית, והוא אוכל פירות שעדיין לא נגמרה מלאכת אסיפתם.

ומקשה הגמרא: **ולוקח, מדאורייתא מי מחייב** לעשר את הפירות שקנה!? והרי אף אם יעשה בהם גמר מלאכה, ויכניסם לביתו, בכל ענין הוא פטור מלעשר מן התורה, וכפי שתוכיח הגמרא מהברייתא שכך הוא דין לוקח. ואם כן, פועל, פטור הוא מן התורה מלעשר, ואין צריך פסוק מיוחד לפוטרו [2375]!?

והתניא, שהרי שנינו: **מפני מה חרבו חנויות של בית הינו שלש שנים קודם ירושלים? מפני שהעמידו דבריהם** [את הנהגתם] **על דברי תורה**, שהיו פוטרים עצמם ממה שחייבו חכמים, כיון שמצאו לפרש ולדרוש בפסוקים.

דף פח:

שהיו אומרין, דורשין את הפסוק (תחילת העמוד) "**עשר תעשר** את כל תבואת זרעך וגו' **ואכלת**", כך:

[2375] וקושית הגמרא היא, שבכל מקרה הפועל פטור מלעשר, אף אם דינו כלוקח, כיון שמן התורה לוקח פטור מלעשר. והקשו התוספות לשיטת ר"ת והרמב"ם (יובא להלן בהערה) שכשהלוקח גומר את הפירות ועושה מהם גורן וערימה וממרחם אין בו פטור לוקח כיון שהפירות נתחייבו במעשר ברשותו, אם כן, פועל המלקט מבעל הבית הרי כשהוא זוכה בפירות עדיין לא נגמרה מלאכתם שאין פועל אוכל אלא בדבר שלא נגמרה מלאכתו ורק אחר כך כשהוא לוקט הוא גומר את מלאכתם. נמצא שגמר המלאכה נעשה ברשות הפועל ולא שייך בו פטור לקוח? והוכיחו התוספות שלדעת רבנו תם אין הפועל זוכה בפירות אלא בשעה שהוא כבר נוטל ומכניס לתוך פיו, ולאחר הלקיטה כשאסף הפועל את הפירות שברצונו לאוכלם הרי כבר נגמרה מלאכתם אף קודם שיתנם לתוך פיו ויזכה בהם ונמצא שזכיתו בהם היא לאחר הגמר שעשה בהם שהוא איסופם לבית והלוקח לאחר גמר מלאכה פטור מלעשר ובזה באה קושית הגמרא על נכון מדוע היה מקום לחייב את הפועל לעשר. והקשה החזון איש, עדיין הרי מבואר בגמרא שגמר המלאכה נעשה רק על ידי הלוקח שעיניו במקחו, מפני שהגמר מלאכה הוא גמר איסוף כל הפירות, ואיסוף כל הפירות עדיין לא נעשה אלא רק בפירותיו של הפועל שאין לו כרגע עוד פירות והוא אוסף את כל מה שיש לו לבית, נמצא הפועל בלקיטתו אוספם וגומר את מלאכתם בזה שהם אסופים עבורו והם כל פירותיו, בזמן שמצד בעל הבית אין האיסוף הזה אלא איסוף מקצת מן הפירות שאינו עושה גמר מלאכה לחייב במעשר. ואם כן נמצא שכל הגמר מלאכה שיש כאן הוא רק מחמת זכיית הפועל בפירות אלו לעצמו שבפירותיו שלו דוקא נגמרה מלאכתם ואם כן שבה הקושיא לדברי רבנו תם כיון שהפירות נגמרו ברשותו של הפועל אין בו פטור לוקח ומה יושיענו מה שפירשו התוספות שאין הזכיה אלא כשהוא נותן בפיו וכבר נאספו הפירות אבל הרי אין האיסוף גמר מלאכה אלא ברשותו של הפועל וכמו שנתבאר נמצא שהפועל גמר את הפירות ברשותו? ותירץ החזון איש מכיון והגמר מלאכה נעשה יחד עם זכייתו בפירות, והוא בנטילתו את הפירות גם זוכה בהם וגם אוסף את כולם אין זה גמר מלאכה ברשות הלוקח שאמר רבנו תם שהלוקח חייב בו, וכל דברי רבנו תם אמורים רק כשקדם המקח לגמר מלאכה ולא כשיבואו יחד.

כיון שהסמיך הכתוב את חיוב המעשר ל"ואכלת", הוא בא לומר: רק מי שגומר מלאכת פירותיו ומכניסם לביתו כדי לאוכלם, רק הוא חייב לעשר, **ולא מוכר**, שאם גמר בעל הבית את מלאכת פירותיו במטרה למוכרם, פטור הוא מלעשר אותם [2376].

וכמו כן דרשו את הפסוק "עשר תעשר את כל **תבואת זרעך**", שאין חייב לעשר אלא מי שהתבואה נזרעה בשדהו, **ולא לוקח**, הקונה פירות בתלוש, ולא גדלו הפירות ברשותו,

[2376] נחלקו הרמב"ם והריב"ם בפירוש פטור זה, הרמב"ם מפרש: ולא מוכר שגמר את הפירות על מנת למכור אין זה גמר מלאכה המחייב במעשר והחסרון הוא בגמר הפירות שגמר שאינו לאכילה אינו גמר הראוי לחייב, והריב"ם מפרש: שאמנם הגמר מלאכה ראוי לחייב אבל המוכר שאינו אוכל את הפירות אלא מוכרם אינו חייב לעשר, ואין במכירתו משום מבטל מצות עשה של הפרשת תרומות ומעשרות שלא יהיה בידו להפריש לאחר שימכור, כיון שאינו אוכל את הפירות אין מוטל עליו מצות ההפרשה.

[2377] וג' שיטות נשנו בפטור מקח, שיטת הריב"ם: שפטור מקח הוא כשקנה הלוקח קודם מירוח ומירחו ברשותו ואין המירוח שנעשה ברשות לוקח מחייב במעשר שאינה תבואת זרעך של לוקח, אבל לוקח שקנה לאחר מירוח שמירח המוכר, כבר נתחייבה התבואה אצל המוכר ולא פקעה חיובה אצל הלוקח וחייב הלוקח לעשר. [והחזון איש כתב שאין דברי הריב"ם דוקא בקונה קודם מירוח אלא אף הקונה אחר מירוח בדברים הצריכים ראיית פני הבית ולא ראו עדיין פני הבית הרי לא נתחייבו במעשר עדיין, ואין ראיית פני הבית של הלוקח מחייבתם במעשר, אבל הגר"ח סובר בשיטת ריב"ם שחלות חיוב המעשר בפירות הוא לעולם בשעת מירוח וראית פני הבית הוא רק הזמן שכבר אסור לאכול מחמת החיוב מעשרות שחל כבר בפירות עם המירוח והקונה אחר מירוח והקונה הכניסם לביתו חייב לעשר אף שראיית פני הבית נעשתה אצל הלוקח ואף בפירות שצריכים ראית פני הבית להתחייב במעשר]. שיטת רבנו תם: שפטור לקוח הוא כשקנה הלוקח פירות ממורחים אבל אם קנה פירות שאינם ממורחים ומירחם ברשותו חייב הלוקח לעשר והטעם שכיון שהחיוב של מעשר חל בשעת מירוח אצל הלקוח אנו קוראים בה תבואת זרעך של לוקח והיינו תבואתך שהתחייב ברשותך ולא תבואה שאיננה תבואת זרעך דהיינו שלא התחייבה ברשותך, אבל תבואה שמירחה הלוקח הרי התחייבה ברשותו ואין בו פטור לוקח. [ובדעת ר"ת כולם מודים שעל הלוקח לקנות קודם מירוח אבל קודם ראיית פני הבית ולקח הלוקח והכניס את התבואה לביתו אין זה מספיק בשביל להחשב שחיוב הפירות נעשה אצל הלוקח בכדי שיקרא בזה תבואת זרעך לחייבו שבודאי בכלל הגמר הוא המירוח שבתבואה ובלא זה אף אם יכניס לבית לא יתחייב לעשר והוא הרי לא נעשה ברשות הלוקח וראיית פני הבית בלבד ללא מירוח הרי אין בה כדי לחייבן]. שיטת הרמב"ם: כדעת רבנו תם שלוקח פטור כשקנה אחר מרוח אבל הקונה קודם מירוח ומירח ברשותו חייב אלא שהוסיף הרמב"ם תנאי שהמוכר מירח את התבואה על מנת למכור ומירוח על מנת למכור אינו מחייב אבל אם ימרח המוכר על מנת לאכול ואח"כ ימלך למכור הלוקח חייב לעשר כיון שכבר נתחייבו הפירות אצל המוכר וחיוב שחל כבר איננו פוקע. ומקור דברי הרמב"ם הוא מסוגייתנו עשר תעשר ואכלת ולא מוכר וביאר הרמב"ם שהכונה שמירוח על מנת למכור לא מחייב במעשר ומשמעותו של פטור זה הוא כלפי הלוקח שאינו חייב לעשר מחמת המירוח של המוכר שהיה על מנת למכור. והקשה הגר"ח אם כן לדברי הרמב"ם מדוע צריכים אנו לפטור לוקח והרי אין מחמת מה לחייבו שהמירוח שברשות המוכר היה על מנת למכור שאין הוא מירוח המחייב במעשר. ומכח זה חידש הגר"ח דאף הממרח על מנת למכור, אם ימלך אחר כך ויחליט לאוכלם, הפירות מתחייבים במעשר, שעכשיו הם ממורחים ועומדים לאכילה, וממילא אם לא היה פטור לקוח, ואצל הלוקח הרי הם עומדים לאכילה, היה הלוקח מתחייב מיד, שהגמר מלאכה שהיה ברשות המוכר מצטרף עם מחשבת הלוקח לאכילה, ומחייבת את הפירות להתעשר. וחידשה תורה שאצל הלוקח אין הפירות יכולים להתחייב ומחשבתו לאכילה אינה מצטרפת עם המירוח שביד המוכר, ואינה מחייבת את הפירות להתעשר. והחזון איש חולק, וסובר שהממרח על מנת למכור אף אם ימלך ויחשוב לאכילה לא יחזרו הפירות ויתחייבו במעשר, כיון שגמר מלאכתם היה בפטור. ועל קושית הגר"ח, שאם כן מדוע צריכים אנו לפטור לוקח הרי לא היה בפירות אלו גמר מלאכה המחייבת שאצל המוכר הם נתמרחו על מנת למכור, תירץ החזון איש, דלולי פטור לקוח, לא היינו ממעטים ממרח על מנת למכור. ורק לאחר שנתחדש שאכילת הלוקח אינה אכילה חשובה להתחייב במעשר, אנו דורשים שאף המוכר הממרח לצורך מכירה ושיאכלנו לוקח, אין זה גמר מלאכה לאכילה חשובה לחייב במעשר. וכתבו התוספות, שאף לאחר פטור לוקח, אם חזר המוכר

שהוא פטור מלעשר. [2377] ואם כן, מדוע הוצרכה התורה לפטור את הפועל מלעשר? והרי לא גדלו הפירות ברשותו!

אלא בהכרח, הברייתא הבאה לפטור את הפועל מלעשר, היא **מדרבנן**, מחיוב חכמים שחייבו גם את הלוקח שלא גדלו הפירות ברשותו לעשר. **ואילו קרא** שמביאה הברייתא, **אסמכתא בעלמא** הוא. שהסמיכו חכמים את הפטור של פועל אפילו מחיוב מדרבנן, על הפסוק.

ולכן, לא קשה על רבי ינאי ורבי יוחנן מדוע צריך פסוק לפטור פועל שאוכל בשדה, והרי בלי הכנסה לבית אין חיוב לעשר. כי כל זה הוא מדין תורה, אבל מדברי חכמים, הלוקח חייב לעשר אף קודם שיכניס לביתו, ואילו בפועל, חידשה הברייתא שאינו כלוקח.

אלא שמעתה יש להקשות: מאחר שאמרנו, שהלימוד מהפסוק לפטור את הפועל מלעשר אינו אלא אסמכתא בעלמא, כי מן התורה גם לוקח גרידא פטור.

אלא, אם כן, "**כנפשך**", **למאי אתא**? לענין מה הוצרכה תורה לדמות אכילתו של פועל לשל בעל הבית?

ומתרצת הגמרא: **לכדתניא**: "**כנפשך**", **מה נפשך**, **אם חסמת פטור**, שהרי רשאי בעל הבית למנוע עצמו מלאכול בשעת מלאכתו בשדה, **אף פועל**, **אם חסמת**, **פטור**. פועל שבעל הבית מנע ממנו לאכול בשעת עבודתו מהדבר שהוא עוסק בו, בין שמנעו באלימות, ובין ששכר את הפועל בתנאי שלא יאכל מהפירות, אלא יקבל תשלום בתמורה [2378] - אין הבעל הבית עובר באיסור של "לא תחסום שור בדישו". ובא הכתוב

וקנה את הפירות מן הלוקח, כיון שהם תבואת זרעו של מוכר, שהרי נדלו אצלו, חוזר המוכר ומתחייב לעשר. ולמדנו מזה שאין פטור לוקח פטור בעצם הפירות שאין הם בני הפרשת מעשרות, שהרי אם יחזרו לרשות המוכר יצטרך לעשרם, וכיצד יתכן שלאחר שנפטרו ישובו ויתחייבו בלא כלום, ועל כרחך שבאמת הם פירות הטעונים הפרשה, אלא על אף שהם פירות המתעשרים, הלוקח יכול לאכול מהם אף ללא מעשר, ומכח זה רוצה המנחת חינוך לחדש, שאם הלוקח יעשר, הרי המעשר שהפריש דינו כמעשר מן התורה. ונפקא מינה, שאף אם יקנה אחר כך המוכר את הפירות ממנו, ולדברי התוס' שהבאנו הרי אצלו הם חייבים מן התורה, הרי לא נאמר שלא היתה הפרשת הלוקח מן התורה משום שהלוקח פטור מלעשר, אלא אדרבה, הפרשת הלוקח, תהיה ראויה לפטור אחר כך את המוכר, שמתחייב מדין תורה. היות וביארנו שעיקר הפירות הם בני הפרשה, אלא שאין הלוקח חייב להפריש, ורשאי הוא לאכול אף ללא הפרשה. אך אם הפריש מעשרות, מעשרותיו מעשרות מן התורה! ומועילה הפרשת הלוקח לפטור את המוכר מלעשר בשעה שיחור ויקח מן הלוקח, וכמו במפריש תרומה קודם מירוח, שעדיין מותר לאכול מן הפירות, ובכל זאת, כיון שהפירות הם בני מעשרות, אפשר להקדים ולהפריש מהם לפטור את החיוב שיתחדש אחר כך במרוח, וכן הקונה, יכול להקדים ולהפריש לפטור את החיוב שיחול למחר כשיחזור ויקנה המוכר את הפירות.

[2378] ולולי מקרא זה, המלמדנו שאין איסור חסימה האמור בשור שייך בפועל [אלא מקל וחומר היינו למדים שאיסור זה שייך אף בפועל], לא היתה הסכמתו של הפועל שלא לאכול, ואפילו תמורת שכר, הסכמה ברת תוקף, והטעם, משום ששני מיני אכילה הם: א' אכילת פועל במה שהוא עוסק, שהיא זכות ממונית, שזוכה הפועל לאכול מהפירות, ואסור לבעל הבית למונעו מלאכול כי בזה הוא מונע ממנו את זכויותיו. ב' אכילת השור בדישו, שאין בזה איסור למנוע מהשור את "זכויותיו", שהרי אין זכויות לשור, וגם אין זה זכות לבעל השור שלא יחסמו את שורו מלאכול, שכל זה שייך כשמשכירו לאחרים, ואילו האיסור לחסום שור הוא אף כשהוא עצמו דש עמו, אלא

ללמד, שלא תלמד על חסימת פועל מקל וחומר מחסימת שור בדישו, וכפי שיבואר בגמרא לקמן.

מתיב מר זוטרא על דברי רבי ינאי ורבי יוחנן, שאמרו אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית או החצר, כל אחד כשיטתו -

הרי שנינו במשנה במסכת מעשרות [א ה]: **איזהו "גורנן"** של פירות **למעשרות**? אימתי הוא גמר אסיפתם של הפירות, הנקרא "גורן", שאז הם מתחייבים להתעשר?

בקישואים ובדלועים, משיפקסו. אז הוא גמר מלאכתם, ומאז אין לאכול מהם בלא הפרשת תרומות ומעשרות.

ואמר רבי אסי לבאר מהו "משיפקסו" שאמרה המשנה: **משינטל פיקס שלהן**. משיגמור לאספם, ויטול מהם את הפרח שבראש הפרי.

ומוכיח מר זוטרא: **מאי לאו**, האם אין כונת המשנה לומר, כי מיד **משיפקסו** בנטילת הפרח שבראש הפרי, חייבים הם במעשר. וזאת, **אפילו בשדה**, קודם שיכניסם לבית, לפי שכבר נגמרה מלאכתן למעשר. וקשה לרבי ינאי ולרבי יוחנן, שאמרו אין גמר מלאכת הפירות מחייבתם במעשר, עד שיכניסם לבית או לחצר?

ומתרצת הגמרא: **לא**. המשנה מדברת באופן שהכניסם לביתו לפני הפיקוס, ורק **משיפקסו** [משינטל פרח שבראשם] **בבית**, לאחר ההכנסה, חייבים הם להתעשר, היות ועדיין הפרי נצרך לתיקון נוסף, והוא נטילת הפרח שבראשו [2379].

האיסור הוא שלא לחסום, אפילו אם אין בכך עכוב זכויות. ולפי זה, אם היה בפועל גם את איסור של "לא תחסום" האמור בשור [והיינו לולי הפסוק "כנפשך", המלמד שאין איסור "לא תחסום" האמור בשור קיים בפועל], היה אסור למונעו מלאכול גם כשאין מעכבים ממנו את זכויותיו, וכגון כשמחל על זכות אכילתו, או כשהתנה תמורת אי אכילתו שכר, עדיין אסור למונעו מלאכול כמו בשור, שאסור למונעו מלאכול אף שאין גוזלים את זכויות מי שהוא. וממילא כשהתנה לותר על זכות אכילתו ותמורת הויתור לקבל שכר והרי גם לאחר הויתור יוכל לחזור בו ולאכול ולא יוכל הבעה"ב למונעו כיון שיכול הוא לאכול אף כשויתר ואין לו זכות לאכול ובדומה לשור נמצא שלא השתנה בויתורו כלום ואין ויתורו מונעו מלאכול ולא מחייבת את הבעלים לשלם לו תמורת ההמנעות אמנם לאחר שלמדנו שאין איסור לא תחסום האמור בשור קיים בפועל נמצא שאין דין להניח לפועל לאכול אלא מחמת זכויותיו לאכול אבל כשיותר על זכויותיו שוב אין לו אפשרות לחזור בו ולאכול.

[2379] והיינו שאין ראיית פני הבית מחייבת אלא לאחר שהפרי נגמרה מלאכתו ומשום כך כל עוד ולא פיקס את הקישואים אף שהכניסם לבית אינם חייבים במעשרות עד שיפקסם. ועוד למדנו שאין הבדל מתי תגמר מלאכתם של הפירות בין אם היא תגמר קודם ההכנסה וראיית פני הבית או שקודם יראו הפירות את פני הבית ורק אחר כך יגמור את מלאכתם גם באופן זה מצטרפים ראיית פני הבית והגמר מלאכה שהיתה אחר כך לחייב את הפירות במעשרות. והקשו התוספות והרי אין ראית פני הבית מחייבת אלא אם כן נכנסו הפירות לבית רק לאחר גמר מלאכתם אבל אם יכנסו לבית קודם גמר מלאכתם ורק לאחר מכן יגמור את מלאכתם כיון שראיית פני הבית היתה במצב שאין היא יכולה לחייב את הפירות [שהרי עדיין לא נגמרה מלאכתם] ואף לאחר שיגמור את מלאכתם לא תחזור ראיית פני הבית שכבר היתה לחייב את הפירות? שכן אמר רבי אושעיא מערים אדם על תבואתו (לגורם שלא תתחייב לעולם במעשר) ומכניסה במוץ שלה (לתוך ביתו) וכיון והכניסה לבית נעשתה קודם הפרדת המוץ מן התבואה ועדיין לא נגמרה מלאכת תיקון התבואה אין ראית פני הבית מחייבת יותר אף אם אחר כך ימרח את התבואה בתוך הבית? ותירצו התוספות שדינו של רבי אושעיא אמור דוקא בתבואה שאין הדרך להביאה לבית כשהיא עדיין במוץ שלה אבל קישואים שהדרך להביאם לבית קודם פיקוס, ראיית פני הבית אף שנעשתה

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, אם כדברי המתרץ, שהמשנה פטרה את הפירות מלהתעשר אפילו לאחר הכנסה לבית עד שינטל הפרח שבראשם, יש לתמוה, מדוע נקטה המשנה לשון "**משיפקסו**", שמשמעותו חיוב לעשר משיפקסו?

והרי לדברי המתרץ, אינו חייב לעשר לאחר פיקוס אלא אם כן יביאם לביתו, ולדבריו "**עד שיפקסו**" **מיבעי ליה** למשנתנו לומר, ולהורות לשון פטור, שאין ההכנסה לבית מחייבת כשלעצמה, עד שגם יפקסו, שינטל הפרח!?

וחזרה הקושיא על רבי ינאי ורבי יוחנן, הסוברים כי בלי הכנסה לבית או לחצר, אין הפירות מתחייבים בשום גמר אחר, ואילו המשנה הזאת אומרת כי "משיפקסו", מיד חייבים לעשרם.

ומתרצת הגמרא: אכן משנה זו מדברת לאחר הכנסה לבית, וצריך עדיין פיקוס בשביל להתחייב במעשר. ומה שנקט התנא לשון "משיפקסו", ולא אמר "עד שיפסקו", כי, **אי תנא** [אם היה שונה] שאין חייבים להתעשר אלא **עד שיפקסו**, ואפילו אם הכניס לבית, **הוה אמינא** ש"עד שיפקסו", פירושו הוא **עד דגמר לפיקוסייהו**, לגמור וליטול את הפרחים מראשי כל הפירות, ורק אז הם יתחייבו במעשר.

ולכן, **קא משמע לן** התנא באומרו "**משיפקסו**", שאין צורך בגמר הפיקוס של כל הפירות, אלא **מכי אתחולי פיקוסייהו** בכל פרי ופרי, משנטל ממנו את הפרח שבראשו, מיד אסור לו לאוכלו בלא לעשר, אף אם עדיין יש לו עוד פירות ליטול מהם את הפרח.

מתיב מר זוטרא בריה דרב נחמן ממה שנינו בברייתא:

דתניא: **גורנו**, אסיפתו וגמר מלאכתו של הפרי **למעשר**, **לחייב עליו** מלקות את האוכל ממנו בלא מעשר **משום** איסור אכילת **טבל** -

הוא **משעה שתגמר מלאכתן**, מלאכת עבודת השדה בפירות.

ואיזהו גמר מלאכתן, שמאז הם חייבים כבר במעשר? - **מלאכת הכנסתן!**

ומדייק מר זוטרא מדברי הברייתא: **מאי לאו**, האם אין פירוש "**הכנסתן**", שהוא מלשון לכנס ולאוספם לערימה, וזאת, **אפילו בשדה**, בלא הכנסה לבית, אלא כינוס הערימה

קודם הפיקוס מחייבתם במעשר לאחר שיפקסו. והר"ש במסכת מעשרות חילק ששונה מכניס תבואה במוץ שלה שגרגירי התבואה מכוסים במוץ ואין להם ראית פני הבית מה שאין כן במכניס קישואים קודם פיקוס הרי הם רואים את פני הבית שהם מגולים אלא שהם צריכים תיקון נוסף ואם יעשנו בבית יתחייב לעשר. אמנם הרמב"ם סובר שאף דינו של רבי אושעיא לא נאמר אלא אם כן לא יגמור בסופו של דבר את מלאכת הפירות והמכניס במוץ אם רוצה להפטר לעולם מלעשר יצטרך כל פעם לגמור מלאכת מקצת מן הפירות כמה שהוא רוצה לאכילה כרגע [שבאופן שהוא מתקנם מהמוץ שעל גביהם כל פעם כפי כמה שהוא צריך לקדרה ולתבשיל אין זה מעשה של גמר מלאכה שנעשה לתיקון הפירות אלא הוא מתקן את המאכל לאכילתו בלבד] אבל אם יתחיל לגמור מן הפירות על מנת לגומרם כולם כל מקצת ומקצת שהוא גומר מתחייב לעשר כמו בקישואים שבכל פיקוס ופיקוס הרי הוא מתחייב לעשר.

בשדה כשלעצמו מחייב לעשר, וקשה לרבי ינאי ורבי יוחנן, האומרים שרק לאחר הכנסה לבית או לחצר חייבים במעשר.
ומתרצת הגמרא: **לא** כך אמרה הברייתא, אלא כך אמרה: **הכנסתן לבית - זה הוא גמר מלאכתן**, להתחייב במעשר, ולכך התכוונה הברייתא באומרה "מלאכת הכנסתן".
ואיבעית אימא, **כי קאמר רבי ינאי**, שאין גמר המלאכה בפירות מחייב במעשר אלא רק אחר הבאה לבית, זה רק **בזיתים וענבים**, היות **דלאו בני גורן נינהו**, שאין דרך לכונסם בערימה בשדה, ולכן אין דבר אחר שיכול לקובעם למעשר מן התורה מלבד הכנסתם לבית, שהרי חיוב תרומות ומעשרות משמן ומיין הוא חיוב מן התורה.
אבל חטין ושעורין, "**גורן**" [ערימה], כאילו **בהדיא כתיב ביה**, לחייבם בו במעשר, כיון שהדרך לכונסם לערימה בשדה.
וכן קישואים ודילועים, מתחייבים מיד משיפקסו [שינטל פרח שבראשם] בשדה, בלא הכנסה לבית, כיון שגם הם דרכם להיאסף לערימה בשדה, ונחשב לגמר מלאכתם.
ועתה, לאחר שביארה הגמרא מהו גמר מלאכה לענין חיוב מעשרות, חוזרת הגמרא לבאר את ההלכה של אכילת פועל:
אשכחן, מצינו בפסוק **אדם** כשהוא פועל **במחובר** לקרקע, שיש לו זכות לאכול, שנאמר "כי תבא בקמת רעך, וקטפת". וקמה, מחוברת היא לקרקע.
וכן **שור**, מצינו בפסוק שהוא אוכל **בתלוש**, בשעת עבודתו בו, שנאמר "לא תחסום שור בדישו". והדישה נעשית בתבואה בשעה שהיא כבר קצורה.
אבל **אדם**, פועל, העובד **בתלוש**, **מנלן**? מנין שיש לו זכות לאכול מהם בשעת עבודתו, ומה מקור דברי המשנה שאמרה שאדם אוכל בתלוש עד שתגמר מלאכתו?
ומתרצת הגמרא: למדנו זאת בלימוד של **קל וחומר**, **משור**:
ומה שור, הקל, ומה היא קולתו, **שאינו אוכל במחובר**, שלא נאמר במפורש בתורה ששור העובד בפירות מחוברים אסור למונעו מלאכול, אלא רק בפירות תלושים [בשעת הדישה], אף על פי כן, הרי הוא **אוכל בתלוש**, שהרי אמרה תורה שאסור למונעו מלאכול כשהוא עובד בתלוש, וכמו שנאמר "לא תחסום שור בדישו".
אדם, שהחמירה התורה בענינו יותר משור, לפי שפירשה בו **ש**הוא **אוכל במחובר**, **אינו דין ש**יהא **אוכל** גם **בתלוש**!
כי קל וחומר הוא שלא יהיה דינו של האדם פחות מן השור. וכיון ששור אוכל כשהוא עובד בתלוש, אף פועל העובד בתלוש, אוכל.

ודוחה הגמרא: **מה לשור**, החמירה בו תורה יותר מן אדם הפועל, **שכן אתה מצווה על חסימתו**, שהזהירה תורה באיסור לאו, שלא למונעו מלאכול בשעת העבודה, וכמו שנאמר "לא תחסום שור בדישו".

תאמר באדם, **שאי אתה מצווה על חסימתו**. שהרי אין איסור ואין אזהרת לאו לבעל הבית המונע את הפועל מלאכול מפרי עבודתו, בשעה שהוא עובד בו.

ואם כן, הרי לפנינו חומרה שהחמירה התורה בשור יותר מן הפועל. ולכן, אף לגבי אכילה בתלוש, יתכן שהיא חומרה מיוחדת בשור, ואי אפשר ללמוד ממנה לפועל.

אך עתה באה הגמרא לטעון כנגד הדחיה, ולומר, שאף את חומרת איסור של הלאו "לא תחסום" [שאמרנו שהיא יתירה בשור על האדם] יש ללמוד מקל וחומר, שתנהג גם באדם.

ולפי זה, לעולם יהיה אדם חמור. ושוב תהיה אפשרות ללמוד מאכילת שור בתלוש לאכילת אדם [החמור ממנו], שודאי יהיה זכאי לאכול, גם בשעה שהוא עובד בתלוש:

ויהא אדם מצווה, דהיינו, יהא בעל הבית, ששכרו להיות פועל שלו, מוזהר **על חסימתו**, שלא למנוע ממנו מלאכול, **מקל וחומר משור**:

ומה שור, הקל, ומה היא קולתו, **שאי אתה מצווה להחיותו**, שלא חייבה תורה לדאוג לחייו, בכל זאת **אתה מצווה על חסימתו** בשעת העבודה, שלא לצערו ולחסמו.

אדם, החמור מן השור, **שאתה מצווה להחיותו**, לדאוג להציל חייו שנאמר "וחי אחיך עמך", **אינו דין** [כל שכן] **שאתה מצווה על חסימתו** באיסור "לא תחסום", שלא לצערו בעבודתו.

אך דוחה הגמרא את הטענה הזאת, כי **אמר קרא**: "ואכלת [אתה, הפועל העוסק במלאכת בעל השדה] ענבים, **כנפשך**" - **כנפשו של פועל!**

מלמד הכתוב, כי אכילתו של הפועל היא כמו אכילת הבעלים של השדה או הכרם.

מה נפשו של בעל הבית, **אם חסמתו**, שהוא מנע עצמו מלאכול, **פטור**. שהרי אין איסור לא תחסום שייך לגבי חסימת האדם את עצמו, **אף פועל**, **אם חסמתו**, **פטור** מאיסור לא תחסום.

ואם כן, שוב מצינו שור שהוא חמור מאדם, לגבי לאו של חסימה. ואם כן, אי אפשר ללמוד בקל וחומר שדיני השור יהיו קיימים גם אצל אדם, ואם כן עדיין קשה:

ואלא, **אדם**, פועל, שהוא אוכל **בתלוש**, **מנלן**?

ומתרצת הגמרא: **אמר קרא** "קמה" "**קמה**", **ב' פעמים**.

נאמר בפסוק "כי תבא **בקמת** רעך וקטפת מלילות בידך" לאכול.

וממשיך הפסוק ואומר "וחרמש לא תניף על **קמת** רעך". שלצורך אכילתך אל תניף חרמש לקצור ולאכול, אלא תהא קוטף בידך ואוכל.
ומדוע הוצרכה התורה לכפול ולומר פעמיים שהפועל אוכל?
אם אינו ענין [אם אין הכפילות באה ללמדנו] **לאדם במחובר**, שכבר במפורש נאמר "כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות" לאכול, **תנהו ענין** [ללמוד ממנו] **לאדם בתלוש**.
רבי אמי אמר: **אדם בתלוש**, **לא צריך קרא** מיוחד ללמדנו שהוא אוכל. אלא מהפסוקים האמורים באכילת פועל אנו למדים זאת: **כתיב** "**כי תבא בכרם רעך**", וסתמה תורה ולא פירשה לאיזו סוג ביאה ועבודה הוא בא. **מי לא עסקינן ששכרו לכתף**, לשאת את הענבים, **ואמר רחמנא**, **ליכול!** והרי מלאכת נשיאת הענבים נעשית בתלוש, ואף על זה נאמר שפועל אוכל.
ודנה עתה הגמרא: **שור במחובר**, **מנא לן**? מנין שאסור לחוסמו.
ומבארת הגמרא: **קל וחומר מאדם**.
ומה אדם [פועל], שהקלה בו תורה, **שאינו אוכל בתלוש**, שהרי לא פירשה בו התורה במפורש שיש להניחו לאכול בתלוש, **אוכל במחובר**, שחייבה התורה את בעל הבית להניחו לאכול כשהוא עוסק במחובר.
שור, שהחמירה בו תורה, **שאוכל בתלוש**, שפירשה בו התורה, שכאשר הוא עובד בתלוש אסור לחוסמו, שנאמר "לא תחסום שור בדישו", ודייש הוא בתלוש, **אינו דין שאוכל במחובר!**
ובודאי שלא יהיה השור קל מן האדם, ומה פועל אוכל בעוסקו במחובר, בודאי אף שור כן.
אך דוחה הגמרא, לפי שמצינו לגבי דינים אחרים, שהחמירה בהם התורה באדם יותר מן השור. ויתכן שאף באכילה במחובר, חמור האדם מן השור:
מה לאדם, **שכן אתה מצווה להחיותו**, **תאמר בשור**, **שאי אתה מצווה להחיותו**.
אך מקשה הגמרא על הדחיה, מנין לך שאין מצוה לדאוג לחייו של שור? והרי אף לגבי החיוב לדאוג לחייו של השור, יש ללמוד בקל וחומר:
ויהא שור, **מצווה להחיותו**, **מקל וחומר**:
ומה אדם, הקל, ומה היא קולתו, **שאי אתה מצווה על חסימתו** באיסור לא תחסום, ואף על פי כן, **אתה מצווה להחיותו**.
שור, שדינו חמור, **שאתה מצווה על חסימתו** באיסור לא תחסום, **אינו דין שאתה מצווה להחיותו**.

ומתרצת הגמרא: **אמר קרא** בדיני הצלה "**וחי אחיך עמך**". רק את חיי **אחיך** אתה מצווה להציל, **ולא** את חייו של **שור**!
ואם כן, כיון שאדם חמור בדינו מן השור לגבי להחייתו, אי אפשר ללמוד מאכילת פועל במחובר לשור, **אלא שור במחובר**, **מנלן**?
ומתרצת הגמרא: **אמר קרא** "**רעך רעך**" **ב' פעמים**.
נאמר: "כי תבא בקמת **רעך**, וקטפת מלילות בידך, וחרמש לא תניף על קמת **רעך**". והרי לא הוצרכה התורה להדגיש פעם נוספת שמדובר ב"רעך", שהוא פועל הנכנס לכרם חבירו. אלא, מההדגשה המיותרת, יש לנו ללמוד זכות אכילה נוספת:
אם אינו ענין [אין צורך ללמדנו] **לדין אדם במחובר**, לפי שכבר למדנו מתחילת הפסוק שהוא אוכל, **תנהו ענין** [ללמוד ממנו] **לשור במחובר**, שהוא אוכל.
רבינא אמר: **לא אדם בתלוש**, **ולא שור במחובר**, **צריכי קראי**. על אף שבאדם נאמר במפורש רק במחובר, ובשור נאמר במפורש רק בתלוש.
כי אין צריך לימוד מיוחד לרבות אדם בתלוש ושור במחובר היות **דכתיב** "**לא תחסום שור בדישו**".
ולכאורה קשה, הרי אף לאחר ההדגשה של "לא תחסום שור",

דף פט.

מכדי [הרי] **כל מילי**, כל סוגי הבהמות **איתנהו** שייכים **בחסימה**, **דילפינן** [שאנו לומדים בלימוד של גזירה שוה] "**שור שור**", שור האמור בענין איסור חסימה, ו"**שור**" האמור בענין שביתה בשבת, **משבת**, שנאמר בה "לא תעשה כל מלאכה, אתה ושורך וחמרך, וכל בהמתך".
כמו ש"שור" האמור בשבת, הרי הוא כולל כל בהמה, אף "שור" האמור באיסור חסימה, הרי הוא כולל כל בהמה העובדת, שאסור לחוסמה מלאכול.
אם כן לכתוב רחמנא "**לא תדוש בחסימה**", בלא לומר "שור", כיון שכל הבהמות בכלל.
"**שור**" **דכתב רחמנא**, **למה לי**?
על כרחך הדגשת המילה "שור" באה ללמד: **לאקושי** את דיני אכילת **חוסם** אדם, **לנחסם**, לשור הנחסם.
וכן להקיש את השור **הנחסם** לאדם **החוסם**: **מה חוסם**, האדם, **אוכל במחובר**, כשהוא פועל.
אף נחסם, שור בשעת מלאכה, **אוכל במחובר**.
ומה נחסם, שור בשעת דישה, **אוכל בתלוש**.
אף חוסם, פועל, **אוכל בתלוש**.

תנו רבנן: נאמר בפסוק "לא תחסום שור בדישו", ללמד שאין איסור לחסום אלא בדברים הדומים ל**דיש**.
מה דיש, **מיוחד** בכך שהוא נעשה ב**דבר ש**הוא **גידולי קרקע**, **ופועל אוכל בו**.
אף כל דבר **ש**הוא **גידולי קרקע**, **פועל אוכל בו**.
יצא פועל **החולב**, **והמחבץ** [מחמיץ החלב ומגבנו], **והמגבן** [עושהו גבינה], **שאין** הפעולה נעשית ב**גידולי קרקע**, ולכן **אין פועל אוכל בו**.
ומקשה הגמרא על דברי הברייתא:
למה לי לימוד מיוחד מדיש? והרי מ"**כי תבא בכרם רעך**" **נפקא**, למדנו שפועל אוכל בכרם, ובכל הדומה לכרם, והיינו דוקא גידולי קרקע!?
ומתרצת הגמרא: **איצטריך** הלימוד מדיש. כי **סלקא דעתך אמינא**, **הואיל וכתיב** "כי תבא בקמת רעך", ולמדנו, "**קמה**", **לרבות כל בעלי קמה**, כל מיני הגידולים הגדלים על פני הארץ לגובה, היה עולה על הדעת **לרבות נמי מידי דלאו גדולי קרקע נינהו**.
לכן, **קא משמע לן** הלימוד מ"דיש", שדוקא בדברים הדומים לדיש, שגדלים בקרקע, רק בהם פועל אוכל.
תניא אידך, שנינו בברייתא אחרת, לימוד נוסף ממה שנאמר "לא תחסום שור בדישו": "**דיש**" - **מה דיש**, הוא **מיוחד** בכך שהוא **דבר שבשעת גמר מלאכה**, שהרי הדיש נעשה בתבואה בזמן שכבר גומרים את מלאכתה, ומתקנים אותה לאכילה, **פועל אוכל בו**. **אף כל שהוא בשעת גמר מלאכה**, **פועל אוכל בו**.
יצא המנכש את הקרקע ב**גינת שומים** ו**בגינת בצלים**, [ומניחה עתה הגמרא, שכונת הברייתא לומר, שבניכוש הוא מוציא ממנה את הבצלים והשומים הפגומים], **הואיל ואין גמר מלאכה**, שאין הניכוש נעשה בגינת הבצלים בשעת השלמת תיקונם לאכילה, אלא נעשה בעוד שהם צריכים עדיין לגדול, **אין פועל אוכל בהם**.
ומקשה הגמרא: **למה לי** לימוד מיוחד מדיש, לומר שאין פועל אוכל בדברים שעדיין לא גומרים את מלאכתם? והרי דין זה, מן הפסוק הנאמר באכילת פועל, מ"**ואל כליך לא תתן**", **נפקא**! כי משמעות הפסוק היא בפועל בשעת קציר, שהוא שעת השלמת תיקון הפרי לאכילה, ולא תיקון צמיחתו.
ומתרצת הגמרא: **לא**, **צריכא**. הלימוד הנוסף מדיש, הוצרך למקרה בו הפועל מנכש בצלים קטנים, שאינם עתידים לגדול עוד, ומוציאם מהקרקע, כדי שיהיה מקום מרווח לבצלים הגדולים, העתידים לגדול עוד.

והחידוש הוא, **אף על גב דקא משליף קטיני**, על אף שעתה הוא שולף את הבצלים הקטנים **מביני אלימי**, מבין הבצלים הגדולים והחזקים, ולגבי הבצלים הקטנים שעה זאת היא שעה של גמר מלאכה, ולכאורה, היא צריכה גם להיות שעה של "נתינה לכליו של בעל הבית", שאז רשאי הפועל לאכול.

לכן מלמד הפסוק "דיש", שדוקא בדומה לדיש, העשוי לפירות שכבר נגמר גידולם, הוא אוכל. מה שאין כן בקוצר בצלים הקטנים, כיון שעיקר המלאכה היא בשביל הבצלים הגדולים שיוכלו לצמוח יותר, אין זה נחשב גמר מלאכה אפילו לגבי הבצלים הקטנים, ולכן אין הפועל רשאי לאכול מהם.

תניא אידך, עוד למדנו בברייתא אחרת, מן הדמיון ל"**דיש**": **מה דיש מיוחד**, **דבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר**, לא הושלמה עדיין מלאכת תיקון התבואה לאכילה בשעת הדיש עד כדי שיתחייבו הפירות במעשר, במצב זה **פועל אוכל בו**. **אף כל** פועל, בשאר מיני מאכלים, רק בדבר **שלא נגמרה מלאכתו למעשר**, **פועל אוכל בו**.

יצא הבודל בתמרים ובגרוגרות [מפריד את התאנים והתמרים הדבוקים זה לזה], **הואיל ונגמרה מלאכתו למעשר**, והוא מתוקן ומוכשר לאכילה עד כדי השלמה כזו המחייבת לעשר, **אין פועל אוכל בו**.

ומקשה הגמרא: **והתניא** והרי שנינו להיפך: **הבודל בתמרים ובגרוגרות** [מפריד את התאנים והתמרים הדבוקים זה לזה] **פועל אוכל בו** אף שהיא מלאכה לאחר שהפרי כבר הגיע לידי גמר מלאכתו למעשר

ואם כן למדנו בברייתא זו בהיפך שאף בפירות שכבר נגמרה מלאכתם למעשר וכמו המפריד תאנים דבוקות שהתאנים כבר נגמרה מלאכתם למעשר פועל אוכל?

מתרצת הגמרא: **אמר רב פפא**: **כי תניא ההיא** ברייתא, המזכה את הפועל הבודל בתמרים לאכול מהם, **בתוחלני**, בתאנים שאינן מתבשלות על העץ, ודרך בישולם הוא על ידי כינוסם יחד בכלי, ושם הם מתחממים ומתבשלים. והפועל העוסק בהם להפרידם, זכותו לאכול מהם, לפי שעדיין הפירות אינם מתוקנים למעשר, וכל עוד אין הפרי מושלם לאכילה, לא הגיע גמר מלאכתם למעשר.

תניא אידך, שנינו בברייתא נוספת: כך יש למדנו מן הדמיון ל"**דיש**": **מה דיש**, **מיוחד** בכך שהוא **דבר שלא נגמרה מלאכתו לחלה**, כי חיוב הפרשת חלה הוא רק לאחר הדיש, בשעת עשיית עיסה מהקמח, ואילו הדיש הוא בשעה שהתבואה עדיין בגרגיריה, **ופועל אוכל בו**, **אף כל דבר שלא נגמרה מלאכתו לחלה**, שעדיין איננו עיסה, **פועל אוכל בו**.

יצא הלש, לאחר שכבר עירב הקמח עם המים, **והמקטף**, עורך העיסה, **והאופה**, **שנגמרה מלאכתו לחלה**, **דאין פועל אוכל בו**.

ומקשה הגמרא: **והלא** קודם שנעשה עיסה, משעשאו גורן והביאו לביתו, **נגמרה מלאכתו למעשר**. ושנינו לעיל שאין הפועל אוכל בפירות שכבר הגיעו לידי גמר תיקונם המחייבם במעשר.

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא**. ברייתא זו, המזכה לפועל אכילה בתבואה עד שתהיה לעיסה החייבת בחלה, **בחוצה לארץ עסקינן**, **דליכא מעשר**.

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, שהברייתא דיברה בחוץ לארץ, **חלה נמי**, **ליכא**! הרי גם חיוב חלה אין בה, לפי שאין חיוב חלה אלא בעיסת ארץ ישראל.

אלא לעולם בארץ, **ולא קשיא**.

הברייתא שהתירה לפועל לאכול עד שיתחייב בחלה, מדברת **בשבע** שנים **שכיבשו ובשבע** שנים אחר הכיבוש, **שחילקו** את הארץ.

דאמר מר: **שבע שכיבשו ושבע שחילקו**, **נתחייבו בחלה**. שנאמר "בבאכם אל הארץ חלה תרימו", שמיד עם תחילת הביאה לארץ נתחייבו בחלה, **ולא נתחייבו במעשר** אלא רק לאחר שחלקו את הארץ ונתיישבו בה.

ובתקופה ההיא פועל היה אוכל עד שיתחייבו בחלה, כיון שלא היה בהם חיוב מעשר.

ודוחה הגמרא: אי אפשר לומר שבפירות חוץ לארץ, אף שהגיעו לגמר מלאכתם, כיון שאינם חייבים במעשר עדיין, פועל אוכל בהם.

שהרי, **מידי מעשר קא גרים**!? וכי חיוב הפירות במעשר או בחלה הוא הגורם למעט את זכות הפועל מלאכול? והלא **גמר מלאכה**, עצם היות הפירות מושלמים ומתוקנים לאכילה, **קא גרים**! הוא הגורם למנוע את זכות הפועל מלאכול, לפי שאין פועל אוכל בפירות מתוקנים.

ואם כן, מה לי פירות חוץ לארץ, או פירות קודם גמר כיבוש הארץ וחלוקתה!? והרי כיון שהגיעו לגמר תיקונם, שוב אין פועל אוכל בהם.

ושבה הקושיה: כיצד שנינו, פועל אוכל בתבואה עד שתהיפך עיסה ותתחייב בחלה? והרי היא כבר תבואה שנגמרה מלאכתה לחייבה במעשר?

אלא, **אמר רבינא**: **כרוך ותני**, יש לחבר ולשנות את שתי הברייתות יחד, וכך יש לשנות אותן:

נאמר בתורה "לא תחסום שור בדישו", ודרשו חכמים:

"**דיש**" - **מה דיש מיוחד דבר שלא נגמר מלאכתו למעשר ולחלה**, והוא השלב הסופי של תיקונם, **ופועל אוכל בו. אף כל שלא נגמר מלאכתו למעשר ולחלה פועל אוכל בו**.
עד שהפירות יגיעו לשלב הסופי של תיקונם.
ובפירות, כשהם מתוקנים לאכילה באופן המחייב במעשר, כבר הגיעו לשלב תיקונם הסופי.
ובתבואה, גם לאחר שנגמרה מלאכתה למעשר, עדיין יש לה לעבור שלב נוסף, לעשות ממנה עיסה מהקמח.
איבעיא להו: **פועל**, **מהו** האם מותר לו **שיהבהב באור** [באש] את הפירות, **ויאכל**, אף שעל ידי זה הוא אוכל מן הפירות הרבה.
וצדדי הספק הם:
מי הוי, האם הבהוב באש הוא כמו **ענבים ודבר אחר**, שלא זיכתה התורה לפועל לאכול אלא ענבים בלבד ולא עם פת, שבזה הוא מרבה באכילה יותר מאם היה אוכלם לבד.
או לא, ורק באוכל הפירות עם דבר אחר ממש אסור. אבל פועל הממתיק לעצמו על ידי הבהוב, הרי הוא נהנה ממתיקותם העצמית של הפירות, ויתכן שזכותו היא להפיק את כל מה שניתן לקבל מהפרי עצמו, אף שעל ידי זה הוא מרבה לאכול.
תא שמע, מוכיחה הגמרא, מברייתא, ששנינו בה:
רשאי בעל הבית להשקות פועלים יין כדי שלא יאכלו ענבים הרבה, ולא נחשב הדבר כאילו מונע מהם לאכול.
רשאין פועלין לטבל פיתם בציר, כדי שיאכלו ענבים הרבה. לאחר שאוכלים פת המטובלת בציר, הם אוכלים הרבה ענבים.
ואם כן, למדנו מכאן, שמותר לו לפועל לגרום לעצמו לאכול יתר על המידה הרגילה, והוא הדין שיהיה מותר הבהוב.

דף פט:

ודוחה הגמרא: לגרום לאכילה מרובה כדי **לאכשורי גברא**, להביא את גופו למצב שבו הוא אוכל הרבה, **לא קמיבעיא לן** שמותר. ולכן אכילת הפת המטובלת בציר מותרת היא, כי היא מכשירה את גופו של הפועל לאכילת ענבים מרובה, כי לאחר שיאכל פת בציר, גדל תאבונו.
אבל **כי קמיבעיא לן** [ספיקנו הוא], האם מותר **לאכשורי פירא**. וההבהוב גורם לאכילת יתר מפני ששינה את הפרי מכמות שהוא, **מאי**? האם דוקא לגרום להרבות באכילה

יחד עם אכילת דבר אחר ממש אסור, או שמא אסור אף השבחת הפרי עצמו, לפי שהוא תיקון בפרי, ואיננו כמות שהוא, ולכן אסור?

תא שמע, מוכיחה הגמרא לפשוט הספק, ממה ששנינו: **פועלין** מתר להם למנוע עצמם מלאכול בתחילת ליקוט הפירות, כדי שיהיו **אוכלין ענבים בראשי אומניות** [ראשי שורות האילנות] **שלהם**. שהפירות שם חשופים לשמש והם מתוקים יותר משאר הפירות. ומותר לעשות זאת, אף על פי שהם מרעיבים עצמם כדי שיאכלו יותר מן הפירות המשובחים, **ובלבד שלא יהבהבו באור**, למתק את הפירות באש אסור להם. ומפורש בברייתא זו, שהמתקת הפרי על ידי האש אסורה.

ודוחה הגמרא: **התם**, שאסרה הברייתא למתק באש, הוא **משום ביטול מלאכה**, שהפועל משועבד למלאכת בעל הבית, ואין לו רשות להתפנות להבהב באש.

וכי קא מיבעיא לן [הספק שהתסתפקנו, הוא] **היכא דאיכא אשתו ובניו**, שאיננו מתפנה ממלאכתו, אלא נותן לאשתו ובניו שעמו, שהם ימתקו עבורו באש, **מאי**?

תא שמע, מוכיחה הגמרא לפשוט את הספק, ממה ששנינו:

לא יהבהב הפועל פירות **באור**, **ויאכל**.

ולא יכמור, לא יטמין פועל פירות **באדמה** להמתיקם על ידי חום האדמה, **ויאכל**.

ולא יפריך, לא ירסק הפירות **על גבי הסלע** שיהיו מרוסקים ונוחים לאכול **ויאכל**. **אבל מפריך** [מרסק] ריסוק מועט, **על יד על יד**, מיד אל יד, **ואוכל**.

ואם כן, שנינו במפורש שאסור למתק הפירות על ידי האש.

ודוחה הגמרא: **התם**, **משום ביטול מלאכה**, שאסור לו להפסיקה בשביל למתק את הפירות.

ומוכיחה הגמרא: **הכי נמי מסתברא**, שהברייתא אסרה למתק מצד ביטול מלאכה:

דאי סלקא דעתך שהברייתא אסרה זאת **משום מתוקי פירא**, שעל ידי זה הוא מרבה באכילתו, אם כן, מרסק הפרי על גבי **סלע**, **מאי מתוקי פירא איכא**? ומדוע אסור, והרי אין הם מתמתקים בכך. ובהכרח, שהאיסור הוא מחמת ביטול מלאכה.

ודוחה הגמרא: גם מרסק פרי על גבי סלע, **אי אפשר דלא ממתיק פורתא**, וגם מיתוק זה נאסר, לפי שהוא מרבה באכילה על ידו.

תא שמע, מביאה הגמרא לפשוט הספק מברייתא, ששנינו בה:

פועלין שהיו עודרים לוקטים **בתאנים**, **וגודרים** לוקטים **בתמרים**, **ובוצרים בענבים**, **ומוסקין בזיתים**, **הרי אלו אוכלים**, **ופטורים** מלעשר את מה שאוכלים, ואין דינם כקונה פירות החייב לעשר, מפני **שהתורה זיכתה להם**. אכילתם היא מכח זכות של פועל,

שהיא מדין התורה, ולא קנו הפועלים את הפירות מבעל הבית עד שנחייבם במעשר מדין לוקח.

אבל לאכול ענבים **בפיתם**, **לא יאכלו**, משום איסור ענבים ודבר אחר, לפי שעל ידי הפת הוא מרבה באכילה, **אלא אם כן נטלו רשות מבעל הבית**.

ולא יספות לא יספיג את הפירות **במלח ויאכל**. שעל ידי המלח מרבה הוא באכילת הענבים. [2380]

וסברה הגמרא, שתיקון הפרי על ידי מלח נחשב כמו הבהוב, שהוא משפר את הפרי עצמו.

ומוכח, שאסור לפועל לתקן את הפרי באופן שמחמת זה הוא מרבה באכילתו.

ודוחה הגמרא: לא כמו שעלה בדעתך, אלא **מלח**, **ודאי כענבים ודבר אחר דמי**. שהספיגה במלח איננה שיפור הפרי עצמו, אלא הוספה על הפרי, המאפשרת לאכול

[2380] ובמסקנת הסוגיא האיסור להספיג במלח מפני שהמלח קובע את הפירות למעשר ואסור לאכול מהם מחמת איסור טבל וגם אם נטלו רשות מבעל הבית לאכול עם מלח אסור למלוח מפני איסור טבל. והקשה הראב"ד מדוע באכילת הפירות עם פת אמרה הברייתא שאם נטלו רשות מבעל הבית לאכול עם פת מותר להם לאכול [שבלא רשות היה אסור מטעם איסור ענבים ודבר אחר אבל אם בעל הבית הרשהו יכול לאכול] וכי אכילה עם פת גרועה מאכילה במלח וכשם שאכילה על ידי מלח המלח מחשיב את הפירות ומחייבם במעשר הוא הדין בפת היה להם להיות אסורים באיסור טבל שגם אכילה בפת אכילה חשובה היא ועליה לחייב במעשר? ותירץ הראב"ד שכיון שנטלו רשות מבעל הבית הרי נתן להם בזה את הפירות לאכול ויש להם רשות לעשרם ולאוכלם מה שאין כן במלח שמדובר שהם אוכלים מדין תורה בלא רשות בעל הבית, אינם יכולים לעשר אלא אם כן יטלו רשות מבעל הבית לאכול במלח ולעשר ואז יהיו הפירות שלהם ויוכלו לעשרם. והקשה הרשב"א אם כן מדוע הוצרכה התורה למעט שאין פועל אוכל ענבים ודבר אחר (היינו עם פת) והרי אסור לו לאכול עם פת מחמת חיוב מעשר שחל באכילה עם פת? ותירץ א' שחיוב מעשר שחל על ידי אכילה חשובה שעם פת איננה מן התורה ומדין תורה מותר לאכול טבל עם פת ואין הפת קובעת למעשר והחיוב לעשר הוא רק מדרבנן. ב' שהחיוב לעשר באכילה על ידי מלח או פת היא באמת מן התורה שהמלח והפת נותנים לפירות חשיבות של אוכל גמור ומוכן למאכל וחייבים לעשרם (זוהי שיטת הרשב"א שמלח קובע למעשר מן התורה והרמב"ם בהלכות מעשרות חולק וסובר שאין מן התורה קביעות אלא ראיית פני הבית בלבד) אלא שבלי מיעוט שאין הפועל אוכל עם פת היה הפועל מעשר בעצמו ואוכל. ולמדנו מדברי הרשב"א שפועל האוכל מדין תורה אם עוסק בטבל האסור לאכילה מזכותו לעשר ולאכול. ועיין בהערות בהמשך הסוגיא שהבאנו מדברי הרמב"ן שהאוכל מדין תורה אין לו בכלל זכות בדברים האסורים, כגון בטבל האסור לאכילה וממילא אינו יכול להפריש עליהם מעשר ולאכול. ומדברי הראב"ד למדנו חידוש, כשם שמלח קובע למעשר, הוא הדין אכילה עם פת והאחרונים הקשו שלא מצאנו במשנה אלא ששה דברים הקובעים למעשר ופת לא מצאנו ביניהם? ותירץ האבן האזל שאין כונת הראב"ד מדין חשיבות הפירות שהפת מחשיבה אותם וקובעת אותם לפירות גמורים ומחוייבים במעשר אלא הוא מדין אכילת קבע שאסורה בטבל אפילו קודם שנקבע למעשר שהאוכל טבל קודם שנגמרה מלאכתו אין לו לאכול אלא אכילת ארעי אבל אם יקבע לעצמו סעודה עליהם אסור, ומשום כך לא נמנה אכילה עם פת יחד עם כל הדברים שקובעים למעשר שהם שני דינים נפרדים שפירות שמלחו אותם וכדומה נקבעו למעשר והיינו שהפירות הפכו לפירות חשובים ומוכנים לאכילה שחייבים במעשר מה שאין כן פת במה שייעד את הפירות לאוכלם בפת אי ן זה תוספת חשיבות בפירות המחייבם במעשר אלא הוא דין בצורת האכילה שצורת אכילה כזו בפת שהיא קביעות סעודה על הפירות אסורה בטבל אף קודם שנגמרה מלאכתו. אבל דין זה של אכילת קבע שאסור בטבל הוא דרבנן והרשב"א שהבאנו שכתב שפת ומלח קובעים מן התורה על כרחך פירש את דברי הראב"ד שזו מסוג הקביעויות השנויים במשנה במעשרות ושלא כדברי האבן האזל.

ממנו הרבה. וזה ודאי אסור. אבל עדיין יתכן שהבהוב, שהוא שיפור הפרי עצמו, יהיה מותר.

שנינו בברייתא: **ולא יספות** [יספיג] הפועל את הפירות **במלח**, **ויאכל**.

ורמינהו סתירה לדין זה, ממה ששנינו: **השוכר את הפועל לעדר ולקשקש** [לכסות שרשים מגולים] **תחת הזיתים**, **הרי זה לא יאכל**, היות ועדיין הפרי במצב הצריך גדילה, ופועל אוכל רק בפירות שכבר גמרו גידולם.

שכרו לבצור, **שכרו למסוק**, **שכרו ללקט**, **הרי זה אוכל**, **ופטור** מלעשר. ואין דינו כקונה פירות, החייב לעשר את פירותיו שקנה, מפני **שהתורה זיכתה להן**, והם אוכלים מזכות שזיכתה להם התורה, ואינם קונים מבעל הבית את הפירות.

קצץ [התנה] הפועל עם בעל השדה שבשכרו יהיה גם רשאי לאכול מן הפירות אף שלא זיכתה לו תורה לאכול, וכגון פועל העודר בפירות -

הרי רק אם ליקט מן הפירות **אחת אחת**, **יאכל**. אבל ליקט **שתים שתים** בבת אחת, **לא יאכל**. [2381]

וסופת במלח, רשאי הפועל להספיג את הפירות במלח, **ויאכל**.

ומקשה הגמרא: **אהייא**? על איזה סוג פועל הוצרכה הברייתא ללמדנו שרשאי הוא לספות במלח?

אילימא אם תאמר **אסיפא**, על פועל האוכל בזכות התנאתו, האמור בסיפא.

אין זה נכון. כי, **כיון דקצץ**, שהתנה לאכול מהפירות, והפירות הם שלו בשכרו, **כל היכי דבעי**, **ליכול**! בודאי שמותר לו למתק את הפירות, ולאכול ככל שיחפוץ.

אלא לאו, על כרחך, ההיתר לאכול על ידי המתקה במלח האמור בברייתא, הוא **ארישא**, על הפועל האמור ברישא, והוא פועל האוכל מזכות שזיכתה לו תורה.

הא למדת שמותר לפועל למתק הפירות במלח ולאכול.

וזה סותר לברייתא לעיל, שאסרה על הפועל לספות במלח ולאכול.

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי**: באמת ההיתר לספות במלח נאמר רק בפועל האוכל בזכות שהתנה עם בעל הבית לאכול, והסתירה בין הברייתות, **לא קשיא**,

[2381] ומבואר בגמרא ששתים שתי ם לא יאכל מחמת איסור טבל והקשה הרמב"ן כיון שהוא אוכל מכח התנאה שהתנה עם הבעל הבית הרי הפירות שהוא אוכל הם שלו בזכות התנאתו ויעשר הפועל ויאכל ואם תאמר אין לו רשות לעשר מפירות של בעל הבית עדיין אם יש לפועל פירות טבל יכול הוא לעשר מפירותיו על פירות שהוא לוקט מבעל הבית ולאכול? ותירץ הרמב"ן שהדין לא יאכל הכונה עד שיעשר ואם יעשר יהיה מותר לו, והרשב"א חולק שלשון לא יאכל משמע לא יאכל כלל שאין בכלל התנאי שהתנה עם בעל הבית זכות לעשר ולאכול שלא נתן לו אלא לאכול כמות שהם אבל להתירם לאכילה ולאוכלם אין לו זכות. ומבואר בדברי הרמב"ן שכל דבריו אמורים דוקא בפועל האוכל מכח התנאה שהתנה עם בעל הבית לאכול אבל האוכל מכח דין תורה גם שיטתו היא שאין לו זכות לתקן את הפירות ולעשרם ולאכול שאיסור לא זיכתה אותו תורה.

כאן, הברייתא שאסרה לפועל לספות במלח, מדברת **בארץ**,
כאן, הברייתא שהתירה לפועל לספות במלח, מדברת **בחוצה לארץ**, במקומות הסמוכים לארץ ישראל, שחייבים לעשר את פירותיהם.
וההבדל בין הארץ לחוץ לארץ, הוא:
בארץ, שפירותיה חייבים להתעשר מדין תורה, **קבעא ספיתא**. מליחת הפירות קובעת גמר מלאכה לחיוב מעשר, ופועל שמלח את הפירות אסור לו לאכול אותם משום איסור טבל.
אבל **בחוצה לארץ**, שפירותיה מחוייבים להתעשר רק מדרבנן, **לא קבעה ספיתא**, לא החמירו בה חכמים לחייב במעשר מחמת מליחת הפירות, ולכן, מותר שם לפועל למלוח ולאכול ללא הפרשת מעשרות.
ועל דינו של אביי, האומר שמליחת הפירות בארץ מחייבת לעשרם, ובחוץ לארץ לא,
אמר הקשה **רבא**: **מי איכא מידי** [היכן מצינו], **דבארץ**, שפירותיה חייבים להתעשר מדין תורה, **קבעא ספיתא**, מליחת הפירות קובעת חיוב לעשר **מדאורייתא**. **ובחוצה לארץ**, במקומות שפירותיה חייבים להתעשר רק מדרבנן [במקומות הסמוכים לארץ ישראל] **לא קבעא ספיתא** לחייב לעשר, **ומותר לכתחילה** לאכול מן הפירות אף לאחר שמלחם ללא מעשר!?
והרי את הדינים שהם מדרבנן, תקנום חכמים כעין דאורייתא. ואם בדאורייתא המליחה קובעת, גם בדרבנן היא תקבע.
בין הדברים הקובעים למעשר, יש שני אופנים של קביעות למעשר, מקח ומלח, אשר יש דמיון ביניהם.
אם נעשה בפירות אחד משניהם, חייבים הם במעשר.
ושניהם אינם קובעים למעשר אלא אם כן נעשה הדבר בקיבוץ של פירות [שהוא לכל הפחות שני פירות], ולא בפרי יחיד.

מקח

פועל האוכל מדין תורה, אין חייב לעשר.
פועל האוכל מחמת תנאי שהתנה עם בעל הבית, דינו כלוקח, וחל על הפירות שהוא אוכל קביעות מקח, וחייב לעשרם.
ומשום כך, פועל האוכל מדין תורה, יכול ללקוט בבת אחת שני פירות, ולאכול.
אבל פועל האוכל בתנאי שהתנה עם בעל הבית, אם ילקוט שני פירות כאחת, יחול בהם קביעות המקח, ויהיה חייב לעשר. ולכן, אין לו ללקוט ולאכול אלא אחת אחת.

מלח

פועל האוכל מחמת תנאי, שאינו אוכל אלא אחת אחת, יכול גם למלוח.
אבל פועל האוכל מדין תורה, שמותר לו ללקט ולאכול גם שתים יחד, הרי אם ימלחם, המליחה תקבעם למעשר, כי בשתים המליחה קובעת.
ולכן, אם ברצונו למלוח, ילקוט ויאכל רק אחת אחת.
אלא, **אמר רבא**: **בין בארץ בין בחוצה לארץ**:
לגבי מלח:
חדא, הנוטל פרי אחד בלבד ומולחו, **לא קבעא ספיתא** [המליחה] לחייב במעשר.
תרתי, הנוטל שני פירות, ומולחם, **קבעא ספיתא**. מליחתו קובעת בפירות גמר מלאכה, לחייבם במעשר.
ואילו לגבי פועל שאינו אוכל מדין תורה,
אם **קצץ** [התנה] עם בעל הבית לאכול בשכר מלאכתו, הרי **בין ספת**, שהספיג במלח, **ובין לא ספת** שלא הספיג במלח, רק אם ליקט מן האילן **אחת אחת**, **אוכל**.
אבל אם ליקט **שתים שתים** בבת אחת, **לא יאכל**. שהאוכל מחמת התנאה מיוחדת ולא מדין התורה, הרי הוא קונה את הפירות בשכר מלאכתו, והקונה פירות טבל חייב לעשר, כי בשעת חלות המקח נקבעו הפירות למעשר.
ואם **לא קצץ** [לא התנה] הפועל לאכול, ואכילתו היא מדין תורה, שזיכתה לפועל לאכול, **ולא ספת** [ולא סיפג במלח], **אוכל** אפילו במלקט מהאילן, **שתים שתים**, בבת אחת, לפי שאינו כקונה פירות שאסור לו לאכול בלי לעשר.
אבל, אם פועל האוכל מדין שזיכתה לו תורה, **ספת** סיפג במלח, אם סיפג רק **אחת אחת** בנפרד, **אוכל**. שאין מליחת פרי יחיד קובעת בו חיוב מעשר.
אבל אם מלח **שתים שתים** בבת אחת, **לא יאכל**, כיון שמליחת הפירות כשהם שנים יחד, קובעת בהם חיוב להתעשר קודם לאכילה.
ולפועל האוכל בזכות שזיכתה לו תורה, שבאפשרותו לאכול גם שנים יחד אסרה הברייתא למלוח, שהמליחה קובעת לאסור את הפירות באיסור טבל.

[2382] כלומר שבלא רשות היה אסור לפועל לאכול במלח אף בלי איסור טבל אלא מחמת שאין לו זכות לאכול מדין תורה אלא ענבים בפני עצמם ולא ביחד עם מלח. ורק כשנטל רשות מבעל הבית לאכול במלח ואין בו משום איסור ענבים ודבר אחר אמרה הברייתא שעדיין אסור למלוח מחמת איסור טבל. ובאמת שכל המקור לומר שמלח נחשב כענבים ודבר אחר שאין לו לפועל זכות לאכול בצורה כזאת היא מהברייתא הזו שאסרה ספיתא במלח אבל לאחר שפירשנו שהאיסור בברייתא זו לספות במלח הוא מחמת איסור טבל הרי שאין לגמרא צורך להוסיף שמדובר בפועל שנטל רשות שיתכן ומלח אין בו איסור ענבים ודבר אחר וכל איסור המליחה הוא מחמת איסור טבל. אלא מכאן שנשארה הגמרא בפשיטותה שמלח הרי הוא בודאי כענבים ודבר אחד ואין לפועל זכות לאכול במלח ובכדי לפרש שאיסורו של הפועל למלוח את הפירות הוא מצד איסור טבל אבל בלא איסור זה מותר לו

ואף על גב שנטל רשות מבעל הבית לאכול עם מלח, אף שבזה הוא אוכל הרבה מהרגיל, [2382] אף על פי כן אסור לו למלוח שתים יחד, מפני **דאיטביל להו למעשר**, ואסורים באיסור טבל, **וקבעא ספיתא**, שהמליחה קובעת את הפירות בחיוב מעשר.

ומקשה הגמרא: **ותרתי**, מה ששנינו דוקא בשני פירות יחד **דקבעא ספיתא**, שקובעת המליחה בהם גמר מלאכה לחייב במעשר, **מנא לן** שכל קביעות גמר מלאכה איננה בפחות משני פירות?

אמר רב מתנא: **דאמר קרא** [מיכה ד] "**כי קבצם כעמיר גורנה**". גורן, שהוא גמר מלאכה, נעשה על ידי קיבוץ. והוא הדין למליחה, העושה גמר מלאכה בפירות, שאיננה חשובה כגמר מלאכה אלא אם כן נעשית בקיבוץ של פירות, שהוא לכל הפחות שני פירות.

תנו רבנן: **פרות המרכסות**, הדשות **בתבואה** בפעם השניה [כי לאחר שהיו דשים את התבואה פעם אחת, והיו מפרידים את גרעיני התבואה מן הקשים, היו שורים את גרעיני התבואה במים, ומיבשים אותם בתנור, ודשים את הגרעינים פעם נוספת, כדי להסיר את קליפתם].

דף צ.

וכן פרות **הדשות ב**תבואה שהיא **תרומה ומעשר**,

אינו עובר על חסימתן **משום "בל תחסום"**.

בפרות המרכסות - משום שהתבואה היא כבר לאחר גמר מלאכתה למעשר, ואין איסור חסימה אלא בתבואה שעדיין לא הגיעה לשלב של גמר מלאכה [2383].

לאכול במלח על כרחך שנטל רשות מבעל הבית. ובעיקר האיסור של ענבים ודבר אחר נשנו שתי שיטות: שיטת רש"י: שהאיסור ע"י דבר אחר הוא מחמת שע"י זה הוא מרבה באכילה. שיטתו של רבנו תם: שאין איסור ענבים ודבר אחר וכן האיסור למלוח אלא בפירות שבלי המליחה אי אפשר לאוכלם אלא ע"י הדחק ובהם צריך רשות מבעל הבית אבל בפירות הראוים ומוכנים לאכילה מותר לאוכלם אף על ידי דבר אחר וכן על ידי מלח ובהם רק אם יתחייבו במעשר יהיה אסור לו לאכול במלח ואין צורך בנטילת רשות מבעל הבית, והספק בהבהוב הוא בפירות שאינם ראויים לאכילה בלי ההבהוב אם מותר להבהבם כיון ואין זה אכילה עם דבר אחר ממש אלא שיפור הפרי עצמו.

[2383] והקשו הראשונים הרי כאן בתבואה עסקינן ולמדנו לעיל שבתבואה גמר מלאכתה בכדי למנוע מפועל לאכול הוא גמר מלאכתה לחלה וכאן אף שכבר נגמרה מלאכתה למעשר אבל עדיין לא עשו ממנה עיסה והיה עלינו לאסור חסימה? ותירצו התוספות שכאן מדובר בסוג תבואה שאין עושים ממנה עיסה אלא קולים אותה לאכילה או לעשות ממנה דיסה ותבשיל ובתבואה שלא שייך בה גמר מלאכה של חלה (לעשותה עיסה) כבר אין פועל אוכל משעה שנגמרה מלאכתה למעשר ולעיל מדובר בתבואה הראויה לעיסה ובה פועל אוכל עד שיגמרוה לעיסה. והרמב"ן פירש שכונת רש"י שנגמר מלאכתם למעשר והם טבל ועדיין לא הופרש מהם מעשרות וטבל אסור להאכיל לבהמה ומותר לחסום שנאמר לא תחסום שור בדישו הראוי לו והאסור לבהמה אינו ראוי לה. עוד פירש הרמב"ן ששני שלבים הם כל עוד והם גרעיני חיטים משתגמר מלאכתם למעשר כבר אין בהם אכילת פועל ואיסור חסימה, אבל משיעשו קמח פנים חדשות באו לכאן והיות ויש להם שלב תיקון נוסף חל בהם דין זכות אכילה חדשה ופועל אוכל בהם עד שתתוקן ותיעשה עיסה אבל כשהתבואה עדיין לא הגיעה לשלב של קמח והיא עדיין בגרעיניה ונגמרה מלאכתה למעשר אף שעדיין לא נגמר מלאכתה לחלה היות והם עדיין לא במצב של קמח אין פועל אוכל בהם עד שיעשו קמח וכאן שעדיין התבואה בגרעיניה כיון ונגמרה מלאכתה למעשר אין

בפרות הדשות בתרומה ומעשר - מהטעמים שיתבארו להלן.

אבל מפני מראית העין, שלא יאמרו שהוא חוסם בשעת דישה, **מביא בול**, כמות של מלא אגרוף **מאותו המין** שבו היא דשה, **ותולה לה בטרסקלין שבפיה**, בסל התלוי על צוארה, והיא יכולה לאכול ממנו תוך כדי עבודתה, כדי להראות לכל שאינו חוסמה.

רבי שמעון בן יוחאי אומר: אין צורך שיביא ויניח בסל שבפיה דוקא מן המין שבו היא דשה.

אלא, **מביא כרשינים ותולה לה** בסל שבצוארה, מפני **שהכרשינים יפות לה מן הכל**, ויותר מועילים לה הכרשינין מאשר היתה אוכלת אפילו מאותו המין.

ורמינהי סתירה לברייתא זו, ממה ששנינו בברייתא אחרת:

"**פרות המרכסות**" **בתבואה**, **אינו עובר משום בל תחסום**, מפני שכבר נגמרה מלאכתה של התבואה למעשר.

ואילו "פרות **הדשות**" **בתרומה ומעשר**, **עובר משום בל תחסום**.

ונכרי הדש בפרתו של ישראל את פירותיו של הנכרי, **אינו עובר** הישראל, שהשאיל לו פרתו, **משום בל תחסום**, גם אם אמר לו הישראל לחסום בשעת הדישה.

וישראל הדש בפרתו של נכרי עובר משום בל תחסום.

קשיא תרומה אתרומה. קשיא מעשר אמעשר?!

שהרי הברייתא הראשונה מתירה לחסום בדישת תרומה ומעשר. ואילו הברייתא השניה אוסרת?!.

בשלמא תרומה אתרומה, לא קשיא, כאן, הברייתא שהתירה לחסום, מדברת **בתרומה**, ומותר לחוסמה כיון שאסור להאכיל את התרומה לבהמה. [2384]

איסור לחסום. ובספר אבן האזל ביאר מדוע חלק הרמב"ן על סברת התוספות ולא חילק בין סוג תבואה שהרגילות לעשות ממנה עיסה לבין סוג תבואה שאין עושים ממנה עיסה שבה גמר מלאכתה הוא כבר בשעת גמר מלאכה למעשר היות ואין מתעתדים לעשות בה יותר מזה, וביאר שסבר הרמב"ן שאף תבואה כזו שלא תבוא לעולם לידי חיוב חלה וכגון בפרות המרכסות שזו תבואה לבישול גם בזה פועל אוכל עד שתתבשל למאכל, וטעמו כיון שלמדנו שאין חיוב חלה גורם את הדין לומר שאין הפועל אוכל מדבר החייב בחלה, אלא הדין הוא שמדבר שכבר נשלם תיקונו עד כדי שהוא כבר ראוי להתחייב בחלה אין הפועל אוכל כיון שהתבואה כבר לאחר גמר תיקונה למאכל ולא מחמת החיוב חלה שחל בה. ואף שכבר ניתקנה התבואה עד כדי גמר מלאכה למעשר היות ויש בה תיקון נוסף של גמר לחלה פועל אוכל עד שיגמר כל שלבי תיקון התבואה לאכילה ואם כן אזי גם בתבואה שלא תבוא לעולם לחיוב חלה לא תקבע בה הגמר מלאכה למעשר את הפסקת אכילת הפועל, כי כשם שבתבואה שיעשו ממנה עיסה הגמר מלאכה שלה למעשר לא מונעת את הפועל מלאכול עד שתבוא לידי תיקונה הסופי והוא עשיית עיסה אף זו שאינה עומדת לעיסה הגמר מלאכה למעשר לא ימנע אכילה מהפועל עד שתבוא לגמר תיקונה ובמקרה זה הוא בישול ומה לי מה שזו לא תבוא לידי חיוב חלה והרי אין חיוב חלה גורם הדין.

[2384] והאיסור, פירש רש"י, שאסור לישראל להאכיל לבהמתו תרומה. ואף כהן הדש בפרתו, פירשו התוס' שאסור לו להאכיל לבהמה תרומה שהיא מאכל אדם. ולפי"ז תרומה שהיא מאכל בהמה, כגון כרשינים, אסור לחסום את הבהמה מלאכול בהם, כיון שהיא תרומה המותרת לבהמה. וכך היא שיטתו של הרמב"ם, שכתב: פרה של ישראל, שהיה הכהן דש בה בתרומה, אינו עובר משום בל תחסום. ומשמע שאם הפרה היתה של הכהן עצמו,

כאן, הברייתא שאסרה לחסום, דיברה **בגידולי תרומה**, שזרע תרומה. וגידוליה דינם כתרומה, מדרבנן. וכיון שמן התורה אין הגידולים תרומה, אסור לחוסמה.

אלא מעשר אמעשר, **קשיא**.

וכי תימא [שמא תאמר ותתרץ], **מעשר אמעשר נמי לא קשיא**.

כאן, הברייתא שהתירה לחסום, דיברה **במעשר** מן התורה, האסור לבהמה.

כאן, הברייתא שאסרה לחסום, דיברה **בגידולי מעשר**, שאין להם דין מעשר, וחולין גמורים הם.

אין זה תירוץ, כי **בשלמא גידולי תרומה**, שהם **תרומה** מדרבנן, שפיר אפשר לומר שהוצרכה הברייתא ללמדנו, כיון שמדאורייתא אינם תרומה, אסור לחסום את הבהמה הדשה בהם.

אלא גדולי מעשר, **חולין נינהו** אפילו מדרבנן, והרי הם ככל הפירות, ואין צריך להשמיענו שאסור לחסום את הבהמה הדשה בהם.

דתנן: **גידולי טבל וגידולי מעשר שני - חולין**. כיון שהגידולים גדלים רק לאחר שהזרע מרקיב בארץ ואינם חלק מהזרע אין בהם איסור. [2385]

ואם כן, עלינו לפרש את הברייתות במעשר ממש, ולא בגידולי מעשר. ולפי זה קשה הסתירה ביניהן, בשאלה האם מותר לחסום בדש מעשר או לא!

אלא, מתרצת הגמרא: **לא קשיא**.

הא, הברייתא שאסרה לחסום את הפרה הדשה במעשר, דיברה **במעשר ראשון** הניתן ללוי ואין בהם קדושה והם ככל שאר פירות.

הא, הברייתא שהתירה לחסום, דיברה **במעשר שני**, שהוא ממון גבוה ואיננו של הבעלים [אלא שהוא מצווה לאוכלו בירושלים], ולא ציותה תורה שלא לחסום, אלא רק את הבעלים, הדש בתבואה שלו, שיתן ממנה גם לבהמה, וכמו שנאמר "לא תחסום שור בדישו", בדישו שלו, ולא בדש את של אחרים. ומעשר שני הוא ממון גבוה, ואינו שלו. [2386]

שמותר להאכילה תרומה, יש בה איסור חסימה. אבל הריטב"א כתב, היות שבפרת ישראל מותר לחסום בתרומה, הוא הדין גם בפרת כהן, שלא חילקה תורה בין פרה לפרה, ובכולם מותר לחסום כשדשות בתרומה.

[2385] ואף בתרומה היה ראוי שגידוליה יהיו מותרים מחמת אותו הטעם שהגידולים גדלים לאחר שכבר כלה והרקיב הזרע. אלא שגזרו חכמים לאסור הגידולים באיסור תרומה, כדי שלא ימנע הישראל עצמו מלתת התרומה לכהן, ואף שאסור לו לאוכלה עדיין, יניחה אצלו וישתמש בה לזרייעה. וגזרו שלא תועיל לו הזרייעה, אלא גם הגידולים יהיה דינם תרומה, או משום תרומה טמאה שביד כהן שאסור לו לאוכלה, שלא ישהנה בשביל לזרעה, וישכח שהיא טמאה ויאכלנה באיסור.

[2386] ומכאן למדנו שמותר להאכיל לבהמה פירות מעשר שני כי רק לרבי מאיר הסובר שמעשר שני ממון גבוה מותר לחסום, אבל לרבי יהודה, הסובר שממון הדיוט הוא, אסור לחסום. ואם אסור להאכיל לבהמה, היה צריך להיות מותר לחסום, כמו בתרומה, שכיון שאסורה לבהמה, מותר לחוסמה. ובתוספות [יבמות עג א] הקשו, הרי

ואיבעית אימא, **הא והא**, בין הברייתא המתירה ובין האוסרת, מדברות **במעשר שני**. **ולא קשיא**.

הא, הברייתא המתירה לחסום, **רבי מאיר**,

הא, הברייתא האוסרת לחסום, **רבי יהודה**.

ומבארת הגמרא באיזה מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה הדבר תלוי:

הא רבי מאיר, **דאמר מעשר ממון גבוה הוא**, ואין איסור חסימה אמור אלא בדש פירות שלו, ולא בדש פירות של אחרים ושל ממון גבוה

הא רבי יהודה, **דאמר מעשר שני ממון הדיוט הוא**. ופרה הדשה במעשר שני, כיון שהפירות שלו, אסור לו לחסום.

ומבארת הגמרא: **היכי דמי**, שיהיה מקרה שבהמה תדוש במעשר שני, ועדיין התבואה צריכה דישה? והרי קודם דישה לא נגמרה מלאכתם של הפירות, ואין מפרישים מהם מעשר.

כגון, **שהקדימו** להפריש את המעשר שני **בשבלין** [כשהתבואה עדיין בקשיה], אף שעדיין אין התבואה חייבת אז בהפרשה.

ומקשינן: **ולרבי יהודה**, אף שסבר מעשר שני ממון הדיוט הוא, ומותר להאכילו לבהמה, עדיין תיקשי, **והא בעי** לאכול את המעשר בתוך **החומה** של ירושלים, וחוץ לחומה אסור לאכול מן המעשר שני, וצריך לחסום בהמתו כדי שלא תאכל ויעבור על איסור אכילת מעשר שני חוץ לחומה.

ומתרצינן: **כגון שדש לפנים מחומת בית פאגי**, תוך חומות ירושלים, ומותר לאכול שם מעשר שני.

איבעית אימא [אם תרצה נאמר], **לא קשיא**. וניישב הסתירה כך:

שנינו במסכת מעשר שני: מעשר שני ניתן רק לאכילה ושתיה ולא לשאר הנאות. ואכילת בהמה הרי היא בכלל שאר הנאות, שהבעלים נהנה שהיא אוכלת, ולא ניתן המעשר שני אלא לאכילה!? ותירצו, שזה דוקא לרבי מאיר, הסובר מעשר שני ממון גבוה, אבל לרבי יהודה, הסובר ממון הדיוט הוא, מותר גם שאר הנאות. והוא הדין להאכיל לבהמה. ולפי זה, מה שתלתה הגמרא אם יש איסור חסימה בבהמה הדשה במעשר שני במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, הביאור הוא, שלרבי מאיר אסור להאכיל מעשר שני לבהמה, וממילא מותר לחוסמה כמו בתרומה. ולרבי יהודה מותר להאכיל מעשר שני לבהמה, ולכן אסור לחוסמה. ומה שביארנו בפנים הוא לפי שיטת רש"י. אמנם התוספות כאן, לשיטתם בתחילת הפרק, הסוברים שהותרו איסורים לצורך אכילת פועל, והוא הדין לאכילת השור, אינם יכולים לפרש שהיכן שאסור להאכיל לשור מותר גם לחוסמו, שהרי דין אכילתו מתיר איסורים, ומה שמותר לחסום במעשר שני, יפרשו כדברי רש"י, כיון שאין המעשר שייך לבעלים הדש בהם אלא לגבוה, לא נאסר לחסום אלא לדש בבהמה בתבואה שלו ולא בשל אחרים. ובמעשר שני חוץ לחומה, שמותר לחסום לכו"ע, פירשו התוס' שאף לרבי יהודה חוץ לחומה הוא ממון גבוה. ובתרומה באמת קשה, מדוע מותר לחסום? ומה שאסור להאכיל תרומה לבהמה אין זו סיבה להתיר חסימה, אלא אדרבה, איסור תרומה יותר, לפי שיטת התוספות.

כאן, ברייתא המתירה לחסום, מדברת בדש **במעשר** שני שהופרש מטבל **ודאי**, שמעשרותיו הם מן התורה.
כאן, ברייתא שאסרה לחסום, מדברת **במעשר דמאי**, והם פירות הלקוחים מעם הארץ, שחייבו חכמים להפריש מהם מעשר שמא לא הפריש מהם עם הארץ. וכיון שמן התורה אין דין לחשוש על תבואת עם הארץ שמא לא הפריש ממנה, נמצא שהמעשר המופרש ממנו, הוא חולין מן התורה, ואסור לחסום את הבהמה הדשה בהם.
השתא [ועכשיו], **דאתית להכי** [שבאת לידי כך], וחילקת לענין איסור חסימה בין מעשר ודאי למעשר דמאי, אף הסתירה מ**תרומה אתרומה**, **נמי לא קשיא**,
כאן, הברייתא שהתירה לחסום, מדברת **בתרומת ודאי**, שאסור להאכיל לבהמה ממנה, ומותר וצריך לחוסמה.
כאן, הברייתא שאסרה לחסום, מדברת **בתרומת דמאי**, שאף על פי שמדרבנן יש בה דין תרומה, בכל זאת, כיון שמן התורה אין זו תרומה, אסור לחסום את הבהמה.
ומקשה הגמרא: **בשלמא** "**מעשר דמאי**", **איכא** [יש מעשר מפירות דמאי], ועל מעשר זה אסרנו מלחסום את הבהמה הדשה בהם.
אלא "**תרומת דמאי**", **מי איכא**!? והרי אפילו מדרבנן אין מפרישין תרומה מפירות דמאי, אלא רק מעשר!
והתניא, וכן שנינו: **אף הוא**, יוחנן כהן גדול:
א. **ביטל את הוידוי**, שלא יאמרו וידוי מעשרות בשעת ביעור מעשר, כיון שאומרים בו "ביערתי הקדש מן הבית, וגם נתתיו ללוי", וזהו דוקא בזמן שנותנים המעשר ללויים, אבל לאחר שקנס עזרא את הלויים, וגזר לתת לכהנים את המעשר ראשון הראוי ללווים, אי אפשר להתודות ולומר "וגם נתתיו ללוי".
ב. **וגזר על הדמאי**. הלוקח פירות מעם הארץ, שיהיה חייב להפריש מהם מעשרות.
לפי ששלח בכל גבול ישראל, **וראה שלא היו מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד**. אבל במעשרות היו מזלזלין ולא מפרישין.
ושמע מינה שלא חששו בפירות דמאי לגזור, אלא רק למעשרות, ולא לתרומה.
אלא, **לא קשיא**.
כאן, הברייתא המתירה לחסום בתרומה, מדברת **בתרומת מעשר ודאי** - לאחר שמפרישים מן הטבל את המעשר ראשון ונותנו ללוי, מפריש הלוי מן המעשר ראשון תרומת מעשר מן המעשר - ודינה כדין תרומה ואסורה לבהמה.
כאן, הברייתא האוסרת לחסום בתרומה, מדברת **בתרומת מעשר**, המופרשת מן מעשר ראשון של **דמאי**, ומן התורה אין בה דין תרומה, ואסור לחסום את הבהמה הדשה בה.

בעו מיניה מרב ששת: בהמה **שהיתה אוכלת, ומתרזת**. שהיה המאכל קשה למעיה, וגורם לה להתריז, **מהו** שיחסמנה מלאכול, כדי שלא יהיה לה חולי במעיה.
וצדדי הספק הם:
האם מה שאסרה תורה לחסום הוא **משום דמעלי לה**, מועיל ובריא לה האכילה בשעת הדישה, ולכן, **הא**, כשאכילתה גורמת לה להתריז, **שלא מעלי לה**, יהיה מותר למונעה מאכילה.
או דילמא, האיסור לחסום הוא משום **דחזיא ומצטערה**, שהיא רואה את התבואה שהיא דשה, ואם היא חסומה מלאכול נגרם לה צער.
והא, המתרזת, הגם שהמאכל מזיק לה, בכל זאת, **חזיא, ומצטערא**.
אמר להו רב ששת: **תניתוה**, שנינו בברייתא דבר זה, ומתוכה יש לפשוט את הספק:
רבי שמעון בן יוחי אומר: בהמה שחסמה, אין מועיל להצילו מן האיסור מה שיתלה בצוארה סל עם מין אחר ממה שהיא דשה בו שתאכל ממנו. אלא **מביא כרשינים ותולה לה**, מפני **שהכרשינים יפות לה**, מועילות וטובות לבריאותה **מן הכל**, גם יותר מהתבואה שהיא דשה בה.
שמע מינה, ממה שהתיר רבי שמעון לתלות בצוארה כרשינים, שטעם איסור חסימה הוא **משום דמעלי לה הוא**, וכשתולה לה כרשינים המועילות לה יותר, אין בזה איסור לא תחסום.
שמע מינה, נפשט הספק שמותר לחוסמה כשאין המאכל מועיל לה, אלא הוא גורם לה לחולי מעים והתרזה.

[2387]כך פירש רש"י. אבל הראשונים חלקו, ופירשו שספק הגמרא הוא באופן שהישראל ציוה לנכרי לדוש את דישתו של הישראל ולחסום את הפרה, והוא נהנה מזה שהבהמה לא אוכלת מתבואתו. וסברתם היא, שאין איסור אמירה לנכרי לומר לגוי לעשות איסור אלא אם כן הישראל נהנה ממעשה האיסור שעושה הנכרי, וכשהנכרי דש תבואה של עצמו, אין לישראל מהחסימה שום הנאה. וכשאומר לו לחסום, אין כאן אלא שאומר לגוי לעשות איסורים, ומותר לגוי לעשות איסורים, שהרי אינו מצווה בהם. אבל הגמרא מדברת במקרה והוא דש את תבואת הישראל והישראל נהנה שהוא חוסמה עבורו, ובזה דנה הגמרא אם יש איסור אמירה לנכרי, שאסור לישראל לעשות איסורים על ידי גוי, ומה שהדבר להנאתו, נחשב שהוא עושה האיסור על ידי גוי. מה שאין כן כשהגוי דש תבואה לעצמו, הרי אין לישראל בזה שום ענין, אלא רק שנאסור עליו לומר לגוי לעשות איסור, ואין בזה שום בעיה, לפי שמותר לגוי לעשות איסורים שאינו מצווה בהם, והתוספות הקשו על רש"י, הרי מותר לומר לנכרי לאכול נבילה, ולפי רש"י שגם כשאין הישראל נהנה ממעשה האיסור יש איסור אמירה לנכרי, היה צריך להיות אסור? ותירץ ר"י, שכשנכרי אוכל נבילה, אין זה איסור כלל, ומותר לישראל לעשות זאת אפילו בידים. והטעם: היות וכל איסור נבילה הוא שיהיה במעי ישראל נבילה, אבל גוי האוכל נבילה הרי הנבילה נבלעת במעי גוי, והוא דבר המותר שיכנס נבילה במעי גוי, ורק אם ישלח את הגוי להאכיל ישראל אחר, שזהו צורת איסור אכילת נבילה, שלא יכנס למעי ישראל נבילה, יהיה דין זה דומה לכאן, שאין לישראל בזה הנאה. אבל להכניס לתוך מעי הגוי, אין זה בכלל עצם צורת האיסור של אכילת נבילה, שלא נאסר אלא שלא תכנס לתוך מעי ישראל, ולכן מותר לומר לגוי לאכול בעצמו נבילה. ויש מן הראשונים שהוכיחו מסוגיא זו, שאיסור אמירה לנכרי הוא אף כשאומר הישראל

איבעיא להו: **מהו שיאמר אדם לנכרי "חסום פרתי, ודוש בה** את תבואתך"?[2387] ואיסור לא תחסום בודאי שאין בזה, וכמו ששנינו בברייתא, נכרי הדש בפרתו של ישראל אינו עובר. אבל יתכן ויהיה בזה איסור אמירה לנכרי, שאסרו חכמים לישראל במעשה האסור לו לעשותו, לומר לגוי לעשותו. וצדדי הספק הם: **מי אמרינן, כי אמרינן**, מתי אנו אומרים כי **אמירה לנכרי** לעשות מעשה איסור, הוא איסור "**שבות**", איסור מדרבנן, **הני מילי** [זהו דוקא] **לענין שבת, דאיסור** חמור הוא, והעובר עליו ענוש **סקילה. אבל חסימה, דאיסור לאו** הוא, ועונשו רק מלקות, **לא** החמירו לאסור על הישראל לומר לגוי לעשות האיסור.

או דלמא, לא שנא. ואף באיסור לאו בלבד אסרו חכמים לומר לגוי לעשות איסור.

תא שמע ממה ששנינו: **נכרי הדש בפרתו של ישראל, אינו עובר משום בל תחסום**, כיון שהחוסם הוא הגוי.

ומלשון "אינו עובר", משמע, רק **מעבר הוא דלא עבר** על הלאו של לא תחסום. **הא איסורא, איכא**. משום שצוה לגוי לעשות איסור, לחסום את הבהמה, ואסור לצוותו כך, מחמת איסור דרבנן של אמירה לנכרי.

ודוחה הגמרא: **בדין הוא דאיסורא נמי ליכא**. שאין איסור אמירה לנכרי באיסור לאו. ומה שנקטה הברייתא לשון "אינו עובר", שמשמעותו היא שאינו עובר על הלאו אבל אסור לעשות כן, הוא **איידי** [אגב] **דתנא סיפא, דישראל הדש בפרתו של נכרי**, ששכרה ממנו לדוש בה וחסמה, **עובר** על הלאו של לא תחסום, **תנא רישא** בנכרי הדש את תבואתו בפרתו של ישראל וחוסמה בציוויו של הישראל, בלשון **אינו עובר** על איסור לא תחסום, אף ששם מותר לגמרי, ולא רק שאינו עובר באיסור.

תא שמע ממה **דשלחו ליה לאבוה דשמואל**:

לנכרי בערב שבת שיעשה מלאכה עבורו בשבת, כשם שכאן אסור לומר לנכרי לחסום את הפרה, אף שעכשיו אין זה שעת האיסור שעדיין אין הנכרי דש בה, והרא"ש והר"ן דחו ראיה זו, ששונה סוגייתנו, שאף שעכשיו אם יחסום לא יהיה בזה איסור כיון שאינו דש, סוף סוף לדוש עכשיו ולחסום אסור, מה שאין כן באומר לגוי בערב שבת לעשות מלאכה בשבת, שאם יעשה הגוי את המלאכה עכשיו היא מותרת, ויתכן ובזמן שאין איסור לעשות את המלאכה אין גם איסור לומר לעשותה. ואין מכאן ראיה שבאופן אשר כרגע אותו מעשה שהוא מצוהו עליו אין בו איסור, בכל זאת יהיה אסור באיסור אמירה לנכרי. ושורש הנידון בזה באיסור אמירה לנכרי, מה גידרו, יש לדון בו בשני צדדים. א. עצם הדיבור והאמירה לומר לגוי לעשות איסור, אסורים. ב. מעשה האיסור שעושה הגוי נחשב מדרבנן כאילו עשאו הישראל, שהגוי פועל בשליחותו ונחשב הדבר שהישראל עשה מעשה איסור. ובאופן שהישראל אומר לגוי לעשות מלאכה בערב שבת, שאין זה זמן איסור מלאכה, הוא ההבדל בין הטעמים. לפי הצד הראשון שהאיסור הוא באמירה עצמה, שאסור לומר לגוי לעשות איסור, הרי כיון שאין זה זמן האיסור, כשם שמותר לישראל כרגע לעשות את המלאכה, הוא הדין שמותר לו גם לומר לגוי לעשותה. אבל לפי הצד השני שהאיסור הוא מצד שליחות, הרי בסופו של דבר יעשה הישראל מלאכה בשבת על ידי ששלח את הגוי מקודם, ונמצא שהישראל עושה מלאכה בשבת על ידי שלוחו שהוא הנכרי, ויש בזה איסור אמירה לנכרי.

דף צ:

הלין תורי (תחילת העמוד) **דגנבין ארמאי**, השוורים הללו ש"גונבים" אותם הגוים [למראית עין] ממכריהם הישראלים, **ומנגחין יתהון**, ומסרסים אותם עבור הישראל [כי לישראל אסור לסרס בהמה], ויודעים אותם הגויים שהם מכירי ישראל כי לישראל אסור לסרס, ולטובת הישראל היו עושים כן, לפי ששור המסורס יפה לחרישה, **מהו**? האם יש בדבר זה עבירה מצד הישראל משום איסור סירוס, כיון שהגוי עושה כן מפני שיודע שהישראל רוצה בזה, וה"גניבה" היא למראית עין בלבד, ויש לקנסו על כך או לא.

שלח להו: **הערמה אתעביד בהו** [נעשה בהם איסור בהערמה, שהיה הישראל עושה עצמו כאינו רואה שגונב הגוי את שורו, והיה מניח לגוי לסרסו].

ולכן, **אערימו עלייהו**, **ויזדבנון**! אף אנו נקנוס את המערים, שיצטרך למכור שורו, ולא יהנה מן העבירה,

ואם באיסור לאו אין איסור אמירה לנכרי, הרי אפילו לצוות לגוי לסרס מותר. ומה איסור עשה המערים? ובהכרח, אסור לצוות לגוי אפילו באיסור לאו. ואלו שהערימו על איסור זה, קנסום.

ודוחה הגמרא: **אמר רב פפא**: לעולם יתכן ומותר לומר לנכרי לעשות עבורו מעשה האסור באיסור לאו. **ובני מערבא**, ששלחו לאבוה דשמואל לשאול מה דין המערימים ומניחים לסרס בהמותיהם, **סברי לה כרבי חידקא**, **דאמר**: **בני נח מצווין על הסירוס**, **וקא עברי** אלו המערימים ומניחים לסרס בהמותיהם **משום** "**ולפני עור לא תתן מכשול**", ומשום איסור זה קנסום שלא יהנו מן העבירה.

ובאה הגמרא לדון מהו חומר הקנס שקנסו את המערימים לסרס בהמותיהם.

סבר רבא למימר, כיון שהסירוס נעשה כדי לעשות את השור טוב יותר לחרישה, **ימכרו לשחיטה**, שמחירו פחות מדמי שור לחרישה, ולא יהנה לקבל יותר דמים עבור השור לחרישה שהושבח מחמת איסור הסירוס.

אמר ליה אביי: **דיין שקנסת עליהם מכירה**! ובקנס זה בלבד מספיק בכדי למנוע הערמה, כי הגוי לא יטרח כל כך לסרס אם אין הבעלים יכולים להשתמש בו.

ובאה הגמרא לפרש למי צריך המערים לסרס בהמתו למכור את השור בכדי שלא יהנה ממנו.

פשיטא, **בנו גדול** - **כי אחר דמי**. ויכול המערים למכור לו את השור, ומקיים בזה את הקנס שקנסוהו.

בנו קטן - **מאי**?

רב אחי אסר, כיון שסוף סוף הוא משתמש בנכסי בנו הקטן, ונמצא שהוא נהנה מן הסירוס.

ורב אשי שרי, ונתקיים הקנס במה שמכר, אף שבסופו של דבר יהנה מן הסירוס.

מרימר ומר זוטרא, **ואמרי לה**, **הנהו תרי חסידי**, כשהיו הגוים מכיריהם מסרסים בהמותיהם, אף שעשו שלא בהערמה ולא ידעו כלל שהגוי גנב בהמותיהם לסרסם, אפילו כך מחמירים היו על עצמם, וקנסו עצמם, והיו **מחלפי אהדדי** [מחליפים שוריהם זה עם זה].

בעי רמי בר חמא: **הושיב לה קוץ בפיה**, ודש בה, **מהו**?

האם יש בזה משום איסור לא תחסום?

ומקשינן: והרי אם **הושיב לה** בעצמו קוץ, **חסימה מעלייתא** [מעולה] **היא**, ובודאי אסור! **אלא**, **ישב לה קוץ בפיה**, שמאליו נכנס לה הקוץ בפיה, **מהו**? האם אסור לדוש בה במצב זה, כיון שסוף סוף היא חסומה אז, ומצוה ליטול את הקוץ מפיה אם רוצה לדוש בה. או שמא, כיון שמניעת האכילה באה מאיליה ולא מחמתו, מותר לדוש בה, ואינו מצווה ליטול את הקוץ מפיה [2388].

[2388] והקשו התוספות, מה לי מה שהחסימה נעשתה ממילא? הרי לקמן אומרת הגמרא שבאיסור חסימה, מלבד האיסור לחסום פרה בשעת דישתה, יש גם איסור לדוש בפרה חסומה, ואף כאן, מה לי שאת החסימה לא הוא עשה, אבל עדיין את הדישה במצב זה שהיא חסומה הוא כן עושה, וגם זה אסור? ותירצו התוספות, שהספק הוא במקום שהקוץ ישב מעצמו בפיה. ובזה יש להסתפק, אולי זה כמו פרה חולה, שאינה מסוגלת לאכול, שאינה נחשבת חסומה, ומותר לדוש בה. ואף שאינה אוכלת, זהו מצב בגופה שהיא לא מעונינת לאכול, וכן גם כאן, בקוץ שישב מעצמו, הסתפקה הגמרא אולי זה כחלתה הבהמה, והיא במצב שאין היא יכולה לאכול, ולא שהיא חסומה. ולשון הרמב"ם: אחד החוסם אותה בשעת מלאכה ואחד החוסם אותה מקודם ועשה בה מלאכה והיא חסומה, לוקה. ודייק באבן האזל שהאיסור המבואר לקמן בגמרא לדוש בחסימה, לרמב"ם הוא דוקא כשהוא עצמו חסמה מראש. שאם לא כן מדוע לא חידש הרמב"ם יותר, שאף באופן שאחר חסמה והוא דש בה שהוא חייב? ואם כן לפי הרמב"ם קשה, מה הספק בישב לה קוץ, והרי שם לא עשה בה מעולם מעשה חסימה בבהמה? ומכח זה חידש, שספק הגמרא בישב לה קוץ, הוא בסברא זו עצמה, האם הדין שאסור לדוש בפרה חסומה האיסור הוא במעשה הדישה שהוא עושה עם הפרה, שדש בה במצב שהיא חסומה או שאין איסור אלא לחסום מראש לפני הדישה ואחר כך לדוש בה גם כן, והאיסור הוא לעולם החסימה. ובקוץ שהתישב מעצמו בפיה, אין בזה שום סרך איסור. אלא שהקשה על זה, שהרמב"ם מפרש את הגמרא לקמן, שפשטה שאסור לדוש בחסימה, שזה דוקא בחוסם אותה בידים מראש קודם הדישה, אבל בנחסמה מעצמה אין זה מענין הגמרא לקמן, אלא זהו ספק הגמרא בישב לה קוץ, ואם כן, מה הוכיחה הגמרא משתויי יין שהאיסור הוא אף בחוסם קודם הדישה כשם ששתויי יין אסור להם לשתות אף קודם הכניסה למקדש, והרי בשתויי יין אין כל ענין של איסור במעשה השתייה כשלעצמו, אלא רק שלא יהיה הכהן שכור בבואו למקדש, ואם כן, הוא הדין בחסימה, אין איסור בחסימה אלא בדישה בפרה חסומה, ואף אם חסמה אחר? ותירץ, שבדין שתויי יין יש שני דינים: האחד, דין שכרות, ועיקרו הוא שאסור שיהיה הכהן שכור בבואו למקדש. אבל יש דין נוסף, והוא המושג של "שתויי יין", שבהם יש עונש מיתה בידי שמים, וכן הוא מחלל עבודה. ובדין שתויי יין יש דין דוקא שישתה, אלא שאין הבדל בין אם ישתה בפנים או קודם שיכנס, בחוץ, אבל צריך מעשה שתיה, ומזה למדה הגמרא לאיסור חסימה, שאף באיסור חסימה יש איסור לעשות מעשה חסימה אף קודם שיחל לדוש, אבל במקרה והוא לא חסם כלל, ורק דש בה במצב של חסימה, בזה נסתפקה הגמרא בישב לה קוץ, אם אפשר ללמוד שיש כזה איסור בחסימ ה

ועוד הסתפק: **הרביץ לה ארי מבחוץ, מהו**? ומחמת פחד הארי היא מונעת עצמה מלאכול, האם יכול לדוש בה או לא.

ותמהה הגמרא: הרי אם **הרביץ לה** הוא בעצמו, **חסימה מעלייתא היא**, ובודאי אסור! **אלא, רבץ לה ארי** [ומאיליו בא] **מבחוץ, מהו**? האם זה נחשב חסימה האסורה, ואסור לדוש בה באותה שעה, או לא, כיון שאין זו חסימה בגופה,

ואם תמצא לומר שאף באינו חוסם בגופה, אסור לדוש בה, **העמיד בנה מבחוץ**, ומחמת געגועיה אליו היא אינה אוכלת, **מהו**? האם יש בזה איסור חסימה, או לא, כיון שאינה נחסמת כל כך מחמת זה, כי אם תרעב הרבה, היא תאכל על אף געגועיה לבנה.

היתה צמאה למים, מהו? האם יש בזה איסור חסימה, שאין הוא חוסמה כלל אלא שהיא במצב שאינה אוכלת בו.

פרס לה קטבליא, עור שלוק **על גבי דישה**, ואינה יכולה לאכול מן הדישה, **מהו**? האם עובר בזה על איסור חסימה, שהרי עתה היא אינה דורכת על התבואה ממש, ואין זה דישה שנאמר עליה לא תחסום שור בדישו, או לא?

ואומרת הגמרא: **פשוט מהא** [מכל הספיקות], **חדא**, את הספק האם מותר לפרוס עור על גבי הדישה.

דתניא: **רשאי בעל פרה**, המשכיר פרתו לדוש אצל אחרים, **להרעיב פרתו**, קודם שיתנה לשוכר, **כדי שתאכל מן הדישה הרבה**. אף על פי שמחמת הרעבון היא מרבה לאכול.

ורשאי בעל הבית להתיר פקיע, את הקשר, של **עמיר**, חבילת קשים של תבואה, **לפני הבהמה**, לפרוס את הקשים על גבי התבואה הנידושה, ותמלא הבהמה את כריסה מן הקשים, **כדי שלא תאכל מן הדישה** של התבואה **הרבה**.

ואף שאיננה יכולה לאכול מן הדישה, כיון שאין היא דשה על גבי התבואה אלא על גבי הקשים, אין איסור בדבר.

ומכאן, שמותר לפרוס עור על גבי הדישה, על אף שהבהמה מנועה מחמת זה מלאכול מן הדישה, כיון שאינה דשה על גבי התבואה,

ודוחה הגמרא: **שאני התם**, בנותן עמיר על הדישה, **דקא אכלה** קצת מן התבואה אף לאחר נתינת העמיר, ואין זה דומה לפורס עור, שמונעה לגמרי מהתבואה.

איבעית אימא, יש לדחות הראיה מכאן, כי מה ששנינו **רשאי בעל הבית להתיר פקיע עמיר לפני הבהמה**, מדובר במתיר לפניה עמיר **מעיקרא**, קודם הדישה, והיא אוכלת תחילה מן העמיר, **כדי שלא תאכל** לאחר מכן **הרבה מן הדישה**, כיון שתהא שבעה, ומרצונה אינה אוכלת.

מה שאין כן פורס עור על התבואה, אין היא יכולה לאכול מן הדישה אפילו אם תרצה.

בעא מיניה רבי יונתן מרבי סימאי: חסמה מבחוץ קודם שהכניסה לדוש, **מהו**? האם לא תחסום **שור** "**בדישו**" **אמר רחמנא**, ולעשות מעשה חסימה בשעת דישה הוא שנאסר, **והא**, שחסמה קודם שעת הדיש, **לאו** "**בדישו**" **הוא**, ומותר לחוסמה בחוץ, **או דלמא**, האיסור הוא "**לא תדוש בחסימה**" **אמר רחמנא**, ואף החוסמה מבחוץ הרי הוא דש בה במצב שאין היא יכולה לאכול.

אמר ליה: מבית אביך, מן האיסור האמור אצל אבותיך הכהנים, **אתה למד**: שנאמר בהם "**יין ושכר אל תשת, אתה ובניך אתך, בבואכם** אל אהל מועד".

וכי דוקא **בבואכם**, לאחר שנכנסו לאהל מועד, **הוא דאסור** לשתות יין?

הא מישתא, קודם שנכנסו לאהל מועד, **ומיעל** [ואחר כך להכנס] **שרי**!?

הרי "**ולהבדיל בין הקדש ובין החול**" **אמר רחמנא**. והמטרה באיסור השתיה היא כדי שהכהן יבחין בין עבודה כשרה לעבודה פסולה, וכשישתכר לא יוכל להבחין. ואם כן, גם בשתיית יין קודם כניסה, גם לא יוכל להבחין בכשרות העבודות.

אלא, בהכרח, **מה התם**, זה שנאמר "יין ושכר אל תשת בבואכם" הכונה היא ש**בשעת ביאה** למקדש **לא תהא** הביאה במצב של **שכרות**, בין שכרות מחמת שתיה לפני הכניסה ובין מחמת שתיה לאחר הכניסה.

הכא נמי, באיסור לא תחסום שור בדישו, הכונה היא ש**בשעת דישה לא תהא** הבהמה במצב של **חסימה**, בין חסימה שהיא מוקדמת לדישה, ובין חסימה לאחר שהתחילה בדישה. ואסור לחסום אף קודם שעת הדישה [2389].

תנו רבנן: החוסם את הפרה, וחבירו דש בה.

והמזווג בכלאים, קשר שור וחמור לעגלה, וחבירו הנהיגם יחד, **פטור** הראשון.

ואינו לוקה אלא דש ומנהיג בלבד, ולא הגורם לכך שהדישה וההנהגה אחר כך תהיה באיסור.

איתמר: חסמה בקול, כשהיתה שוחה לאכול, היה גוער בה, ועבר על לא תחסום.

והנהיגה בקול, שהיו שור וחמור בעול אחד, והוליכם על ידי שגער בהם, ועבר על איסור "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו".

[2389] וכתב התוספות רי"ד: שני אופנים נאסרו באיסור חסימה א' לא לחסום פרה בדישתה, ב' לא לדוש בפרה חסומה, וישראל החוסם פרה ואחר כך נתן לנכרי לדוש בה עובר על מה שחסם את הבהמה, ונכרי שחסם בהמה ואחר כך דש בה ישראל עובר הישראל על שדש בפרה חסומה, ומשום כך דייקה הגמרא לעיל איבעיא להו מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה שהנכרי הוא החוסם והוא הדש אבל אם הישראל יחסום ויצוה לנכרי לדוש יהיה אסור. והוא חידוש עצום של התורי"ד שהרי שנינו שאינו עובר אלא הדש בלבד והיינו שהציווי לא לחסום לא נצטווה בו אלא הדש וכיצד ישראל שיחסום ואחר כך ידוש בו נכרי יעבור הישראל והרי לא הוא הדש ולא הוזהר שלא לחסום אלא הדש!? (ועיין לקמן הערה 24 בשם הקובץ שיעורים שבשעת דישה אין את הכלל שרק הדש אסור לו לחסום אלא אף אחר שיחסום בשעה שהפרה דשה עובר בלא תחסום וצ"ע)

רבי יוחנן אמר, **חייב** מלקות.
ריש לקיש אמר, **פטור** ממלקות, אף שעשה איסור.
ומבארת הגמרא את טעם מחלוקתם:
רבי יוחנן אמר חייב, ואף שאין עונש מלקות אלא אם כן עשה מעשה, **עקימת פיו**, כשצעק, ומחמת זה נמנעה מלאכול או שהנהיג שור וחמור, **הויא מעשה**.[2390]
ריש לקיש אמר פטור ממלקות, כיון שלא עשה מעשה, כי **קלא**, שעיקם שפתיו וגער בבהמה, **לא הוי מעשה** לחייב עליו מלקות.[2391] **איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש**, הסובר שעיקום פיו לצורך דיבור אין זה מעשה שלוקים עליו, ממה ששנינו בתחילת מסכת תמורה [ב א]:

דף צא.

דתנן, הכל ממירין. **לא שאדם רשאי להמיר**, שהמקדיש בהמה אינו יכול להחליפה באחרת. אלא **שאם המיר**, **מומר**, והועילה החלפתו להתפיס בקדושה את האחרת, אף שמן הראשונה לא הועילה החלפתו להפקיע קדושתה.

[2390] והקשו התוספות שרבי יוחנן עצמו אומר שהנשבע לשקר אינו לוקה שזהו לאו שאין בו מעשה ולדברי רבי יוחנן כאן הרי עקימת שפתיו להשבע הוא מעשה והיה לו ללקות? ותירצו התוס' דלרבי יוחנן עקימת שפתיו הוא מעשה רק אם יש מדיבורו תוצאה של עשיה כמו כאן שמכח זה הפרה נחסמת מה שאין כן בנשבע אין מדיבורו כלום, ולכן הקשתה הגמרא (בהמשך) מהעושה תמורה שמכח דיבורו נעשה מעשה והבהמה הנוספת גם קדושה להקרבה. והגר"ח הקשה, שהאיסור לעשות תמורה מבואר בגמרא שהוא ניתק לעשה, והיינו שיש לו מצות עשה המתקנת את האיסור שנעשה בהמרה, והעשה הוא, זה שהבהמה הנוספת גם כן קדושה. ואם כן אדרבה, המעשה שנעשה מכח הדיבור של תמורה (שהוא ההקדשה של הבהמה הנוספת) הוא מתקן את האיסור, והוא לא חלק מהאיסור, ומדוע הממיר נחשב שעשה מעשה כיון שמכח דיבורו יש תוצאה של הקדשה של בהמה נוספת, הרי אדרבה, ההקדשה הנוספת איננה חלק מהאיסור, אלא תיקונו, ובאיסור לא נעשה שום מעשה, אלא רק דיבור? והמגיד משנה תירץ את קושית התוספות, שרבי יוחנן סובר שלאו שאין בו מעשה שאין לוקים עליו, הכונה היא ללאו שבעצמותו הוא קל, שאי אפשר לעבור עליו על ידי מעשה, וכגון נשבע לשקר, שלעולם צורת האיסור שלו על ידי דיבור בלבד, שאינו מעשה, ומשום כך לאו קל הוא שאין לוקים עליו. אבל לאו של חסימה, כיון שיש אפשרות לעבור עליו במעשה, כשיחסום פרתו בידים, סובר רבי יוחנן שחמור הוא לאו זה, ואף כשיחסום לא על ידי מעשה גם כן ילקה. נמצא ששתי גישות הם מדוע אין לוקים בלאו שאין בו מעשה. שיטת התוספות: העובר לא על ידי מעשה, אין מעשה עבירתו חמור כל כך בכדי לחייבו מלקות. ושיטת המגיד משנה: הלאו שאין עוברים עליו על ידי עשיה הוא איסור קל שאין עונשו חמור ללקות עליו.

[2391] והקשה הקובץ שיעורים, ממה נפשך: אם הוא עצמו דש בפרה, מה איכפת לנו איך הוא חוסם אותה הרי הוא מנהיגה בדישתה כשהיא חסומה ובאיסור לא תחסום נאסר גם לדוש במצב של חסימה והנהגת בהמה היא מעשה גמור שלוקים עליו לכל הדעות ואם מדובר שחבירו מנהיג אותו והוא רק חוסמה בצעקתו הרי אין איסור לחסום אלא על הדש בלבד וכמו ששנינו לקמן החוסם את הפרה וכו' ואינו לוקה אלא דש בלבד? ומכח קושיא זו חידש שאין איסור על החוסם אלא על הדש דוקא כשהוא חוסמה קודם הדישה אבל החוסם בשעה שהבהמה דשה אף שאין הוא דש בה אסור לחסום ומחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש כשחבירו דש ובשעת הדישה הוא מונע מהבהמה לאכול על ידי קולו ויתכן לדחות ולהעמיד את סוגייתנו באופן שגם את הנהגת הבהמה על הדישה וגם את החסימה הוא עושה על ידי קולו אבל אם חבירו ידוש והוא יחסום בקולו באמת יהיה מותר שלא נצטוה שלא לחסום אלא הדש בלבד. (ועיין לעיל שהבאנו את שיטת הרמב"ם שאין איסור לדוש בפרה חסומה אלא רק אם הוא חסמה בידים מראש יש בזה איסור ולדבריו אין מקום להקשות שאף החוסם בקול ילקה מחמת שדש בחסימה שאין איסור לדוש בחסימה אלא לחסום קודם הדישה וכאן החסימה נעשתה שלא על ידי מעשה)

וסופג את הארבעים, כי עבר על האיסור "ולא יחליפנו", ואף שכל מעשה החלפתו היה בדיבור, שאמר "זו תחת זו".

הרי למדת, שדיבור נחשב מעשה שלוקים עליו.

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: **הא מני**, המשנה שחייבה את הממיר מלקות, בשיטת מי היא אמורה?

בשיטת **רבי יהודה היא**, **דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**.

ומקשה הגמרא: **ומי מצית מוקמת לה כרבי יהודה**? כיצד תאמר שמשנה זו, רבי יהודה אמר לה?

והא קתני רישא: **הכל ממירין**, כל שהוא בעל הבהמה הקדושה לקרבן, **אחד האנשים ואחד הנשים**, ומועילה המרתם להקדיש גם את הבהמה האחרת.

והוינן בה, דנו בבית המדרש, "**הכל**", **לאתויי מאי**? מה באה מילת "הכל", שהיא רבוי, לרבות? והרי גם האנשים וגם הנשים נאמרו במשנה במפורש.

וביארו, ש"הכל" בא **לאתויי יורש** קרבן מאביו, שמכח ירושתו הוא נחשב לבעל הקרבן, והמרתו נחשבת להמרה. ואם כן, משנתנו היא **דלא כרבי יהודה**.

דאי כרבי יהודה, **האמר**: **יורש** קרבן מאביו **אינו ממיר**, אינו כבעלים היכול להמיר, ומאותו הטעם **יורש אינו סומך** על הקרבן בשעת ההקרבה. לפי שלדעת רבי יהודה, אין הירושה חלה על הקרבנות, מפני שהם של הקדש.

ומתרצת הגמרא: **האי תנא**, ששנה משנת הכל ממירין, **סבר לה כוותיה** כרבי יהודה **בחדא**, במה שחייב מלקות לממיר אף שלא עשה מעשה אלא רק דיבר, **ופליג עליה** על רבי יהודה **בחדא**, במה שהחשיב את היורש לבעל הקרבן שהמרתו מועילה.

תנו רבנן: **החוסם את הפרה**, **ודש בה**, **לוקה**. שעבר על לאו "לא תחסום שור בדישו", **ומשלם** לבעל הפרה כמה שהיתה הפרה אוכלת אילו לא מנעה. ושיעורו **ד' קבין לפרה**, **וג' קבין לחמור** [2392]. ומקשה הגמרא: **והא** כל מי שעושה מעשה אחד של איסור שיש

[2392] חוקר הקהילות יעקב: מנין לנו חיוב תשלומים בחוסם פרה בשעת דישה? והרי אין אכילת הפרה בשעת דישה זכות שזיכתה התורה את בעליה שיאכילוה בדישתה, שהרי אף כשהבעלים עצמו דש בה אסור לו לחוסמה, ועל כרחך האיסור הוא לצער ולמנוע את הבהמה מלאכול, ומנין לנו לומר, שאם הוא משכירה לאחר, יש לו גם זכות ממון שלא ימנעוה מלאכול עד כדי שאם מנעו ממנה צריך השוכר לשלם את הפסד אי אכילתה? ויש לומר בזה שני אופנים: א. כיון שאסרה התורה לחסום, ממילא המשכיר פרתו לחבירו, יודעים שניהם שיצטרך לאפשר לה לאכול, ועל דעת זה הוא משכיר לו את הפרה, שיאכילנה בשעת הדישה, ואכילתה נכנסת לכלל הסכם השכירות ביניהם, ואם מנע ממנה לאכול, הרי עליו לשלם מכח הסכם השכירות. ב. היות והתורה חייבה להניחה לאכול, ממילא כשהוא משכירה לאחר מסתבר שנתנה התורה גם לבעליה את הזכות שהשוכר חייב להאכילה, והוא תובע את כל מה שמגיע לפרתו. וכיון שאסור לחוסמה, מסתבר שהוא גם תובע וזוכה בזה. ובסוגייתנו מבואר, שאביי ורבא סברו שהמשלם על החסימה הרי הוא לוקה ומשלם על מעשה אחד ומשום כך הוצרכו ליישב את הקושיא שהרי אין אדם לוקה ומשלם. אבל רב פפא סובר שחיוב התשלומים חל בשעת השכרתה של הבהמה ואין

להענישו עליו שני עונשים, **אינו לוקה ומת, ואינו לוקה ומשלם**, לפי שאין מענישים על מעשה איסור אחד שני עונשים.

ואם כן, הלוקה על מה שחסם את הבהמה בדישתה, האיך אפשר לחייבו לשלם לבעליה את ההפסד שבחסימה!?

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי: הא מני**, הברייתא שחייבה את החוסם ללקות ולשלם, **רבי מאיר היא, דאמר: לוקה ומשלם.**

רבא אמר: אף הלוקה חייב לשלם לצאת ידי שמים, ורק על בית דין נאמר שאינם כופים שני עונשים על מעשה אחד.

וחיוב זה נלמד מדין **אתנן**, הנותן לזונה טלה בתמורה, אסורה הבהמה להקרבה, שנאמר "לא תביא אתנן זונה", ומכך שלא חילקה התורה ואסרה כל אתנן, משמע ש**אסרה תורה** אתנן, **ואפילו בא על אמו**, ונתן לה בהמה בתמורה.

ומדוע נאסרה הבהמה שנתן לה? והרי עונשו הוא מיתה, ואינו חייב לתת לה בתמורה כלום, ואף אם יתן לה, אינו אלא מתנה סתם, ולא אתנן תמורת הזנות?

ובהכרח, שבדיני שמים, אף המתחייב מיתה בידי אדם, חייב לשלם. [2393]

זה בכלל לוקה ומשלם שהמלקות הם על החסימה והתשלום הוא על שעת השכירות. ולכאורה מחלוקתם הוא בחקירה הנ"ל שלדברי אביי ורבא החסימה היא המחייבת לשלם כיון שלבעל הבהמה יש זכות שבהמתו תאכל המונע ממנה הרי הוא גוזל את הבעלים והגזילה נעשתה בשעת חסימה נמצא שלוקה ומשלם על החסימה, מה שאין כן רב פפא, הסובר שאין לבעליה זכות שתאכל מן הדישה, אלא רק מחמת שעל דעת זה הוא השכירה, וזה בכלל הסכם שכירותו נמצא שאת התשלומים איננו מתחייב על החסימה אלא מחמת התחייבותו בשעת השכירות.

[2393] וכתב רש"י, שגם אפשר לתפוס ממנו ממון לשלם את התחיבותו שהרי הוא חייב ממון אלא שאין ב"ד עונשים וכופים שני עונשים על מעשה אחד אבל אפשר לתפוס ממנו כנגד מה שהתחייב. והנה הגורם נזק פטור וחייב לצאת ידי שמים אמנם שם כתבו האחרונים שלא יועיל תפיסה ואף שחייב לשלם את הנזק שנגרם לצאת ידי שמים, והטעם, היות ששני מיני חיוב לצאת ידי שמים הם: האחד, באתנן, החוב הוא חוב ממון בדיני אדם שההתחייבות לתת תמורה לזנות ראויה לחייב בידי אדם ואף שמחמת שעונשו חמור אין מחייבים אותו לשלם זהו רק שאין ב"ד כופים על חיוב התשלומים שהוא חייב אבל בעיקרו הוא חייב חיוב גמור בדיני בית דין. השני, בגרמא בנזקין, שאיננו חייב בדיני בית דין ולא נחשב שהוא הזיק אלא כל עיקר החיוב הוא בדיני שמים והוא כחיוב מצוה על המזיק ובזה אי אפשר לתפוס שזה ענינו הפרטי של המזיק בגרמא אם ברצונו לקיים דיני שמים. ושיטת המהרש"ל שאין דינו של רש"י אלא כשלא הענישוהו בפועל בעונש החמור של מלקות או מיתה וכגון בזמן הזה שאין מענישים אבל אם נענש את העונש החמור נפטר לגמרי מהממון ואי אפשר לתפוס ממנו. והביאור בזה שכשהוא נענש הרי העונש החמור חל על שני חיוביו ועל שתיהם הוא נענש בעונש החמור וכגון לאחר שלקה על איסור החסימה כבר ריצה בעונש המלקות אף על עבירת הגזל שבמעשה והיות וכבר נענש על הגזילה אי אפשר לחייבו גם בתפיסת ממון ממנו, אבל כשאינו נענש בפועל מלקות אלא שהמעשה הוא סוג מעשה חמור שהוא מוזהר עליו בעונש מיתה או מלקות שם הדין הוא רק שהיות והמעשה הוא חמור כל כך אין דנים לו על המעשה הזה אלא את הענין החמור שבו ולא את הענינים הקלים יותר, אבל היות וראוי לחייבו גם את חיוב הממון הקל ולא נתקיים בו שום עונש על עבירת הממון שבמעשה אם יתפוס תועיל לו תפיסתו שהרי ראוי לחייבו אלא שאין בית דין דנים בזה אבל כשיתפוס מעצמו בלא שבית דין ידונו תועיל לו תפיסתו.

רב פפא אמר: אף בית דין כופין את החוסם לשלם, ואין זה נחשב להטלת שני עונשים על מעשה אחד, משום שאת התשלום, כבר **משעת משיכה**, כששכר את הבהמה מבעליה לדוש בה, **איחייב לה במזונתיה**. כי הבעלים מסרה לו על דעת שלא יחסמנה.

ואילו מילקא, לא לקי אינו מתחייב מלקות אלא **עד שעת חסימה**.

והדין שאין מטילים שני עונשים, הוא דוקא במתחייב את שני העונשים במעשה אחד, ואילו בחוסם, הרי את תשלומיו במזונותיה הוא התחייב בשעת משיכה, ומלקות התחייב בשעת חסימה.

אמר רב פפא: **הני מילי, בעו מינאי, דבי**, שאלוני מבית מדרשו של **רב פפא בר אבא, ופשטי להו לאיסורא, חדא כהלכתא**, מעיקר הדין, **וחדא דלאו כהלכתא**, אלא חומר הוא שהחמרתי עליהם.

וכך **בעו מינאי** [שאלוני]: **מהו ללוש את העיסה בחלב**, לאוכלה בפני עצמה בלא בשר? **ופשטי להו לאיסורא, כהלכתא**, שמא יבא לטעות ולאכול את הפת החלבית בבשר.

ודבר זה, הוא מעיקר הדין:

דתניא, אין לשין את העיסה בחלב. ואם לש, כל הפת כולה אסורה, ואפילו לאוכלה בפני עצמה, **מפני הרגל עבירה**, שמא ישכח, ויאכלנה עם בשר.

כיוצא בו אמרו: **אין טשין** [טחין] **את התנור באליה** [שומן זנב הכבש] מפני הפת שתאפה בו, ותהיה בשרית.

ואם טש, כל הפת כולה אסורה, ואפילו לאוכלה בפני עצמה בלא חלב, גזירה שמא ישכח ויאכלנה בחלב.

עד שיסיק את התנור, ויפליט ממנו את בליעת השומן.

ואידך, בעו מינאי [והשניה ששאלו ממני], **מהו להכניס** בהמות **מין ושאינו מינו** יחד **לדיר**?

האם נחשב כמרביעם יחד, שגורם שיבואו זה על זה, ואסור שנאמר "בהמתך לא תרביע כלאים", או אינו אסור אלא במכניס בידיו את אבר הזכר אל הנקבה.

ופשטי להו לאיסורא, כדי שלא יזלזלו באיסור הרבעת כלאים.

ודבר זה הוא **דלאו כהלכתא**, כי מעיקר הדין מותר.

דאמר שמואל:

א. **ובמנאפים**, עדים המעידים על המנאפים בבית דין לעונשם, מספיק **עד שיראו כדרך המנאפים**, השוכבים זה על זה, ואין צריך שיראו הביאה ממש.

ב. **ובכלאים**, אין איסור הרבעת שני מיני בהמה **עד שיכניס** אבר הזכר בנקבה **כמכחול בשפופרת**. אבל המכניסם יחד לדיר, וגורם להם להרבע יחד, אינו עושה איסור.

ומקשה הגמרא על דינו של שמואל, שאין איסור הרבעת כלאים אלא אם כן מכניס כמכחול בשפופרת:

מתיב רב אחדבוי בר אמי על שמואל מברייתא:

דף צא:

דתניא: **אילו נאמר "בהמתך לא תרביע"**, ולא היה מפרש הפסוק שהאיסור להרביע הוא בכלאים, **הייתי אומר: לא יאחוז אדם הבהמה בשעה שעולה עליה זכר**, שמא יבא לידי הרהור. ואפילו בהרבעת מין במינו.

תלמוד לומר "כלאים", שהאיסור הוא דוקא במרביעו עם אינו מינו.

ומוכיח רב אחדבוי בר אמי: **לאו** [האם לא נלמד], **מכלל** שהתירה הברייתא אחיזה בבהמה בשעת רביעה דוקא במינו, משמע, **דכלאים, אחיזה** בבהמה עצמה, **נמי לא**, אף שאינו מכניס את אבר הזכר ממש אל הנקבה.

ודוחה הגמרא: **מאי אחיזה - הכנסה.**

ואמאי קרי לה אחיזה? - **לישנא מעליא** [לשון נקיה].

אמר רב יהודה: מין במינו, מותר להכניס אבר הזכר בנקבה **כמכחול בשפופרת, ואפילו משום פריצותא** שמא יבא לידי הרהור **ליכא**.

ואף ששנינו, לא יסתכל אדם בחמור וחמורה בשעה שהן מזווגין זה עם זה, וכל שכן שאסור לזווגם בידים, כאן, שהבהמות שלו, הדבר שונה.

מאי טעמא? - **בעבידתיה טריד** [עסוק בעבודתו], ואינו פנוי להרהר.

מתיב רב אחדבוי בר אמי: אילו נאמר "בהמתך לא תרביע", ולא אמר הכתוב דוקא "כלאים", **הייתי אומר: לא יאחוז אדם את הבהמה כדי שיעלה עליה זכר.**

תלמוד לומר "כלאים", שרק בכלאיים אסרה זאת התורה.

ומדייקת הגמרא: **כלאים הוא דאסור. הא מין במינו, שרי**, ואין בזה משום שמא יבא לידי הרהור.

ומין במינו נמי, אחיזה, אין. דוקא אחיזה בבהמה מותרת, אבל **הכנסה** של הזכר בנקבה, **לא**. שמא יבא לידי הרהור.

וקשה לרב יהודה, האומר שבעל הבית הטרוד במלאכתו מותר לו אפילו להכניס.

ומתרצת הגמרא: **מאי "אחיזה", הכנסה**. ובזה אמרה הברייתא שבכלאים אסור, ובמין במינו מותר.

ואמאי קרי ליה "אחיזה" ולא הכנסה, כי **לישנא מעליא** נקט, לשון נקיה.

אמר רב אשי: הא מילתא, בעו מינאי דבי [שאלה זו שאלו מביתו של] **רב נחמיה:**

ריש גלותא, **מהו להכניס מין ומינו ושאינו מינו לדיר**, האם יש בזה איסור מרביע כלאים?

כיון דאיכא מיניה, **בתר מיניה גריר**, ואין צורך לחשוש כי בזה שהכניסו גם את שאינו מינו יגרמו להרביע כלאים.

או דלמא, **אפילו הכי לא**, שמא יזדווג לשאינו מינו, ונמצא שהמכניסם לדיר יחד הוא הגורם.

ופשטי להו לאיסורא, **דלא כהלכתא**, ומעיקר הדין מותר, אלא שעליהם החמרתי **משום פריצותא דעבדי**, מחשש שמא יבואו לזלזל באיסור הרבעת כלאים.

מתניתין:

היה הפועל **עושה** עבודתו **בידיו**, **אבל לא ברג ליו**.

או שהיה פועל **ברגליו**, כגון שהיה דורך ענבים בגת, **אבל לא בידיו**.

אפילו היה פועל רק בכתיפו, שהיה נושא את הפירות, **הרי זה אוכל**.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: **אין פועל אוכל עד שיעשה בידיו וברגליו**.

גמרא:

דנה הגמרא: **מנלן**, מנין למד תנא קמא, שבכל אופן שהפועל עובד הרי הוא אוכל, ואף אם אינו עובד בידיו וברגליו?

שנאמר "**כי תבא** [לכל סוג ביאה למלאכה] **בכרם רעך**, **ואכלת ענבים**", ומשמעות הכתוב היא, ש**בכל מאי דעביד** [בכל מה שיעשה], ואפילו עושה בידיו בלבד, יש לו את הזכות לאכול.

שנינו במשנה: **רבי יוסי ברבי יהודה אומר**: **עד שיעשה בידיו וברגליו**:

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה**?

משום שהוקש פועל הרשאי לאכול, **כי שור**, בדומה לשור, שאסור לחוסמו.

מה שור, לא נאמר איסור לחוסמו **עד שיעשה בידיו וברגליו**, שכן לא נאמר אלא איסור לחוסמו בדישתו, וצורת דישת השור היא בידיו וברגליו.

אף פועל, אינו אוכל **עד שיעשה בידיו וברגלי ו**. **בעי רבה בר רב הונא**: **דש באווזין ובתרנגולים**, **לרבי יוסי ברבי יהודה**, האוסר לחסום שור בדישתו רק באופן שהוא דש בידיו וברגליו יחד, **מהו** לחסום את האווזין הדשים ברגלים בלבד?

האם ידיו ורגליו האמור בשור, הכונה ש**בכל כוחו בעינן**, לאיסור חסימה, **והא איכא**. אף האווזין הדשים ברגליהם עובדים הם בכל כוחם, ואסור לחוסמם ברגליהם.

או דילמא בידיו וברגליו בעינן לאיסור חסימה, בדומה לשור ממש העובד בידיו וברגליו, **והא ליכא** באווזין ובתרנגולים, לפי שהם דשים ברגליהם בלבד, ואין איסור לחוסמם.
ומסקינן: **תיקו**.
אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: פועלים הדורכים ענבים לעשותם יין, **עד שלא הילכו שתי וערב בגת**, ועדיין לא ניכרת זיבת היין מן הענבים, הרי הם **אוכלים ענבים**.
ואין שותין יין, שעדיין אין עבודתם ביין, אלא רק בענבים המתרככים לקראת המשך הדריכה שתוציא מהם יין.
משהילכו שתי וערב בגת, וזב יין הרבה מן הענבים, כבר באו לשלב של עשיית היין.
ועושי יין, **אוכלים בין בענבים**, שסוף סוף פעולת הדריכה נעשית בענבים, אף שעיקר מלאכתם הוא היין, **ובין ביין**.

מתניתין:

היה הפועל **עושה בתאנים**, **לא יאכל בענבים**. זאת, על אף שנשכר גם ללקיטת הענבים. כי מכל מקום, כיון שכרגע הוא פועל בתאנים, אסור לו לאכול מן הענבים, כיון שעתה הענבים הם אינם ממין מלאכתו.
וכן אם היה פועל עושה **בענבים**, **לא יאכל בתאנים**, על אף שנשכר גם ללקיטת התאנים.
אבל רשאי הפועל להיות **מונע את עצמו** בינתיים, להרעיב את עצמו בתחילת מלאכתו, מלאכול בפירות, **עד שמגיע למקום היפות**, **ואוכל**. זאת אף על פי שמחמת הרעבון שהרעיב עצמו, שנמנע עד עכשיו מלאכול, הוא אוכל פירות הרבה מן היפות.
ועל פועלים **כולן**, **לא אמרו** שרשאים לאכול מהפירות של בעל הבית, **אלא בשעת מלאכתן**, ולא שיפסיקו ממלאכתם לצורך האכילה.
אבל משום השב אבידה לבעלים, כדי שלא תפריע האכילה שבשעת מלאכה לעבודת הפועלים, **אמרו** תקנו חכמים, **שפועלין אוכלים בהליכתן מאומן לאומן**, משורת אילנות אחת לשניה, אף שמדין תורה אינם אוכלים אז, וכן תקנו שיהיו פועלים אוכלים ביקב, **בחזירתם מן הגת**.
ובחמור, **כשהיא פורקת**, אסור לחוסמה מאכילת פירות המטען, מדין תורה.

גמרא:

דין משנתנו, שהעובד בתאנים אסור לו לאכול מן הענבים, נאמר בעיקר לגבי פועל אשר בסופו של דבר עתיד הוא לעבוד גם בענבים. כי אחרת, פשוט הדבר שהעובד בתאנים אינו אוכל בענבים, וכמו שלמדה הגמרא מהפסוק "ואל כליך לא תתן", בשעה שאתה

נותן לכליו של בעל הבית אתה אוכל. והוא, בשעה שאתה פועל ומלקט לו את כרמו. ואילו המלקט תאנים בלבד, מה לו ולענבים?

ובהכרח, שהמדובר במשנתנו הוא בעיקר לגבי פועל שנשכר גם ללקט את הענבים. ובאה משנתנו וחידשה, כיון שכרגע הוא פועל בתאנים, הרי כלפי הענבים הוא נחשב עדיין כאדם זר, ואין לו זכות לאכול מהם עד שיתחיל לעבוד בהם.

ואם כן, עלינו לדון בכל פועל הבא לעבוד בשדה, מהו הזמן שבו הוא נחשב לפועל בדבר הזה, אף שאיננו עובד בו כרגע בפועל ממש. ובזה באה הסוגייה להלן לדון.

איבעיא להו: פועל ה**עושה בגפן זה**, **מהו שיאכל בגפן אחר**, הנושא פירות משובחים מהגפן שעושה בה, האם מותר לו ללכת ולקצוץ ממנו אשכול ענבים יפה, ולחזור אל הגפן הזה שהוא עובד בו, ולאכול את הענבים היפים, על אף שכרגע הוא עדיין אינו בוצר את ענבי הגפן היפה?

והיינו, האם כדי לקבוע מה הוא הדבר שהוא נחשב בו לפועל, די בכך ש"**ממין שאתה נותן לכליו של בעל הבית**", **בעינן**, וסוג הפרי שהוא עובד בו כולו נחשב למין שעובד בו, ולכן, העובד באחד האילנות, נחשב כמי שעובד עתה בכולן, **והא איכא** "ממין שאתה עובד", ויכול הבוצר בגפן אחת לאכול מגפן אחרת.

או דילמא, דוקא **ממה**, מאותו אילן עצמו **שאתה נותן לכליו של בעל הבית**, **בעינן**, **והא ליכא**!

ובאה הגמרא לפשוט, שיכול הפועל לאכול מכל הגפנים, ואינו חייב להצטמצם באכילתו רק מהגפן שהוא עוסק בה עתה, כי:

ואם תימצי לומר [גירסת רש"י - ואי אמרת], פועל ה**עושה בגפן זה לא יאכל בגפן אחר**, ואפילו שהכל הוא מין אחד, תיקשי: **אם כן**, **שור במחובר**, שלמדנו לעיל מן הפסוקים שהוא אוכל, **היכי אכיל**!?

הרי עבודתו של השור אינה במחובר ממש, אלא היא בנשיאת הפירות, הנקלטים מן המחובר, ומעמיסים אותם על העגלה הרתומה [באמצעות צמד] אל השור, והעגלה נמצאת מאחרי השור.

ונמצא, שהגפן שהיא סמוכה לעגלה, אשר ממנה מטעינים את האשכולות על גבי העגלה, נמצאת היא מאחורי השור, ואילו הפירות שהשור יכול לאכול באותה שעה שמטעינים את העגלה שמאחריו, הם רק הפירות של הגפן הנמצא לפניו. נמצא, שהוא אוכל מאילן אחר [2394]!

[2394] כך פירש רש"י אבל התוספות הקשו שבהמה הנושאת פירות אין עבודתה במחובר אלא בגפן התלושה לשאתה לגת ואין זה "שור במחובר"? והם פירשו "שור במחובר", שור הדש בתבואה המחוברת עדיין לקרקע,

ודוחה הגמרא את הראיה:

אמר רב שישא בריה דרב אידי: בשירכא, מדובר פה באופן שיש זמורה ארוכה, הנמשכת מן הגפן, שממנה מטעינים עליו, עד לפיו של השור, ומאותה זמורה בלבד אסור לחוסמו.

ומוכיחה הגמרא לפשוט הספק:

תא שמע ממה ששנינו: **היה עושה בתאנים, לא יאכל בענבים**, מפני שעיסוקו הוא בתאנים, שהם מין אחר.

ומשמע, **הא תאנים ותאנים**, שהם מאותו המין, **דומיא דתאנים וענבים**, דהיינו תאנים מאילנות שונים, **אוכל**.

ואי אמרת עושה בגפן זה אינו אוכל בגפן אחר, היכי משכחת לה פועל האוכל מאילנות שונים?

והרי אינו אוכל אלא אם עובד באותו אילן, ואיך נמצא פועל העובד בשני אילנות יחד!?

ודוחה הגמרא: **אמר רב שישא בריה דרב אידי: במודלית**. משנתנו מדברת בגפן המודלית על גבי התאנה, ולצורך לקיטת התאנים הוא צריך להגביה ולהפריד את ענפי הגפן שלא יפריעוהו. ולולי שהגפן היא מין אחר, היה נחשב כמי שעובד אף בה, והיה רשאי לאכול ממנה. ובדומה לזה בתאנים ותאנים המודלים זה על זה, הוא אוכל משני האילנות.

תא שמע ראיה ממה ששנינו: **אבל** רשאי הוא להיות **מונע את עצמו** מאכילה, **עד שמגיע למקום היפות, ואוכל**.

ואי אמרת עושה בגפן זה אוכל בגפן אחר, מדוע לו למנוע את עצמו בינתיים עד שיגיע למקום היפות? **ניזיל** מיד בתחילת עבודתו לפירות היפות, **וניתי**, ויביא לעצמו פירות יפים, **וניכול!**

אלא, ראיה מכאן, שהעושה בגפן זה אינו אוכל בגפן אחרת. ולכן, כיון שאינו עובד עדיין באילנות היפות, אף שהם מאותו המין, אינו אוכל מהם.

ודוחה הגמרא: **התם, משום ביטול מלאכה, לא קא מיבעיא לן** שאסור לו להתבטל ממלאכתו כדי ללכת ולהביא לעצמו פירות מן האילנות המרוחקים.

וקושית הגמרא שאיך יאכל השור ממה שתחת רגליו ולעולם הוא אוכל ממה שלפניו ובמה שלפניו עדיין אינו דש, ובשלמא כשהשור דש בערימת תבואה תלושה כל הערימה כחטיבה אחת ויכול לאכול מהיכן שירצה אבל כשהוא עובד במחובר כל חיטה וחיטה עומדת בפני עצמה ואם אתה אומר שעוסק בגפן זה אינו אוכל בגפן אחר מדוע צריך להניח את השור לאכול מחיטים שאין הוא דש בהם כרגע

כי קא מבעיא לן, היכא דאיכא אשתו ובניו מביאים עבורו, ואיננו מתבטל ממלאכתו, **מאי**?

האם יש לו זכות לאכול מאילן שאיננו פועל בו כרגע, או לא.

תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: **וכולם, לא אמרו אלא בשעת מלאכה**. אסור להפסיק מן המלאכה בשביל לאכול מן הפירות. **אבל מפני השב אבידה לבעלים**, שיעבדו פועליו ללא הפרעת אכילה באמצע, **אמרו** [תיקנו חכמים] שיהיו **פועלים אוכלים בהליכתן מאומן לאומן, ובחזירתן מן הגת**. אף שמן התורה אין להם זכות לאכול אז.

סברוה, סברו אנשי בית המדרש, שה**מהלך** בשדה, בהליכתו לאילן שבו הוא צריך לעבוד, **כעושה מעשה דמי**, שגם ההליכה היא מכלל העבודה, ודינו בה כפועל שכבר עובד, ויש לו זכות לאכול.

ובכל זאת, רק **משום השב אבידה לבעלים, הוא דאכיל** פועל ההולך משורת אילנות לחברתה ללקט, והוא מתקנת חכמים, אבל **מדאורייתא, לא אכיל!**

אלמא, בהכרח, שמכאן ראיה, כי ה**עושה בגפן זה**, [הגפן שאיליה הוא הולך לבוצרה] **אינו אוכל בגפן אחר** אלא רק משום תקנת חכמים.

ודוחה הגמרא: **לא, לעולם אימא לך עושה בגפן זה אוכל בגפן אחר**.

ומהלך, שהוצרכו חכמים לתקן שיאכל, זה מפני שהוא **לאו כעושה מעשה דמי**, ובלא תקנת חכמים אינו אוכל אלא בשעת מלאכה בלבד.

איכא דאמרי, כך יש לשנות:

סברוה בבית המדרש, ש**מהלך, לאו כעושה מעשה דמי. והיינו טעמא דמדאורייתא לא אכיל** המהלך מאומן לאומן, **משום דלאו כעושה מעשה דמי**.

ומשמע, **הא עושה מעשה, אכיל מדאורייתא**, אף שמלאכתו היא בגפן שהוא הולך לבוצרה, ואילו הפירות שבידו, שהוא אוכל מהם, הם מגפן אחרת.

אלמא, מוכח, ש**העושה בגפן זה, אוכל בגפן אחר**.

ודוחה הגמרא: **לא. לעולם אימא לך עושה בגפן זה אינו אוכל בגפן אחר**, ומשום כך המהלך לגפן אחרת לולי תקנת חכמים לא היה אוכל. (תחילת העמוד) **ומהלך, כעושה מעשה דמי**.

דף צב.

שנינו במשנה: **ובחמור**, אסור לחוסמה **כשהיא פורקת**:

ודנה הגמרא: **כשהיא פורקת - מהיכן אכלה!**?

הלא בשעת הפריקה מורידים ממנה המשאוי בבת אחת, ומהיכן תאכל?[2395] ומבארת: **אימא, עד שתהא פורקת** היא אוכלת ממשא שעל גבה, ואף שאיננה רואה את המאכל, ואם יחסמנה לא תצטער.

תנינא להא, שנינו לדין זה של משנתנו גם בברייתא.

דתנו רבנן: חמור וגמל, שכר בעל הבית חמר עם חמורו או מנהיג גמל עם גמלו, כדי שישאו לו משאו, **אוכלים** החמור והגמל **ממשאוי שעל גביהן**, ואסור למונעם מכך, **ובלבד שלא יטול** בעל החמור או בעל הגמל מהמשא **בידו, ויאכילם**. שאין לו זכות להאכיל את בהמתו, אלא רק מה שהשור אוכל מאליו.

מתניתין:

אוכל פועל, העובד בשדה בעל הבית, זכאי הוא לאכול גם כמות גדולה של **קישות, אפילו בשווי של דינר**. וכן זכאי הוא לאכול **כותבת** של תמרים, **ואפילו בשווי של דינר**. **רבי אלעזר חסמא אומר: לא יאכל פועל יתר על שכרו, וחכמים מתירין. אבל**, גם לחכמים, **מלמדין** בית דין **את האדם שלא יהא רעבתן**, ובכך יהא **סותם את הפתח בפניו**, שימנעו מלשוכרו.

גמרא:

ודנה הגמרא: **חכמים, היינו תנא קמא!** ומדוע שנה התנא גם את דברי חכמים?

[2395] כך פירש רש"י. אבל הראשונים פירשו שלאחר שפרקו ממנה את משאה לגת הרי כבר גמרה לעבוד ומדוע שיניחנה לאכול, והקשה הראב"ד, מדוע שיהיה לה אסור לאכול מן הפירות שפרק ממנה לגת והלא עדין היא הולכת ונושאת עוד ענבים מהכרם לגת ובשעת חזרה מן הגת גם יש לה לאכול כמו פועל ששנינו שהוא אוכל בשעת חזרה מן הגת? והריטב"א תירץ שדווקא פועל אוכל בחזירתו מן הגת והוא מתקנת חכמים שנוח לבעלים שיאכל בשעת החזרה מהגת וישבע ולא יאכל בשעת המלאכה ויגרם מהאכילה ביטול מלאכה אבל בפרה לא תקנו חכמים. והראב"ד תירץ שאף פועלים האוכלים בשעת חזירתם זהו דוקא מן הגפנים שעדיין לא בצרום והם פוגעים בהם בדרך חזרתם אבל מן הענבים שנשפכו לגת כבר גמרו הפועלים את המלאכה בהם ואינם אוכלים משם וזהו שהקשתה הגמרא שאף הבהמה אין לה לאכול מן הגת. ותירצה הגמרא שכונת המשנה עד שתהא פורקת אוכלת ממשא שעל גבה ולא בשעת הפריקה, והרשב"א דייק שאכילת הבהמה עד שתהא פורקת היות והיא נשנתה יחד עם הלכות תקנות חכמים אכילת פועל בשעת חזירתו שגם בהמה האוכלת ממשאה אינה אוכלת אלא מתקנת חכמים [ואין כן דעת התוס' אלא שאכילתה מעיקר הדין]. והקשה היות ואנו אומרים שאכילתה רק עד שעת הפריקה הרי עליה לאכול מדין תורה ומדוע הוצרכנו לתקנה? ולמד מזה הרשב"א, שאף בפועלים הבוצרים בכרם ונושאים את הענבים לגת, אינם אוכלים מהמשא שעל גביהם, ואפילו מתקנת חכמים. והטעם, היות ואת הפירות האלו הם כבר ייחדו לגת לצורך בעל הבית, נתייחדו הפירות האלו לחלקו של בעל הבית, ואין הפועל אוכל מהם. ורק מהפירות שבשעת הבצירה והטעינה יכול הפועל לטול לצורך עצמו, כיון שלא ייחדם עבור בעל הבית. ומשום כך, מעיקר הדין אין לבהמה לאכול ממשאוי שעל גבה, כיון שזהו חלק המיוחד עבור בעל הבית, ורק במה שתאכל בשעת הטעינה אסור לחוסמה. אבל היות והבהמה אינה יכולה לאכול בכרם כשמטעינים עליה, כי הגפנים מחוברים, ומלאכתה היא בגפנים התלושים, להטעינם על גבה ולשאתם, והעושה בתלוש אין לו לאכול מהמחובר, נמצא שלא תוכל לאכול מהמחובר, שהרי מלאכתה בתלוש, ומהמשא שעל גבה לא תאכל היות והוא נתייחד עבור בעל הבית, ואין לה לאכול ממנו כמו פועל, לאחר שיחד פירות עבור בעל הבית, שאינו אוכל מהם, לכן תיקנו חכמים שתוכל לאכול ממשאוי שעל גבה. ושלא כדברי הראב"ד, שרק מן הגת, שכבר גמרה את מלאכתה, אין לה לאכול מעיקר הדין, אלא אף ממשאוי שעל גבה אין לה לאכול מן הדין ללא תקנה מיוחדת.

ומתרצת הגמרא: **איכא בינייהו** חלוקים הם ביניהם, במה שנאמר "**אבל מלמדין** את האדם שלא יהא רעבתן וימנעו מלשוכרו".

לתנא קמא, לית ליה מלמדין, לרבנן, אית להו מלמדין,

איבעית אימא, איכא בינייהו דרב אסי.

דאמר רב אסי, אפילו לא שכרו אלא לבצור אשכול אחד, אוכלו, ואף על פי שלא ישאר כלום לבצור ולתת לכליו של בעל הבית.

תנא קמא סבר כרב אסי, ופירוש דבריו: אוכל פועל קישות אפילו כשנשכר לה לבדה. וחכמים אומרים, אמנם מותר לפועל לאכול אף יותר משכרו, אבל לא לאכול את הכל.

ואמר רב אסי: אפילו לא בצר אלא אשכול אחד, אוכלו. ואף שעדיין לא בצר לבעל הבית.

וצריכא, יש צורך בשתי מימרותיו של רב אסי, כי בכל אחת מהן יש חידוש.

דאי אשמעינן הך קמייתא, כששכרו לבצור רק אשכול אחד, **משום דלא איכא למיתב לכליו של בעל הבית**, אין לו מה לקצור לבעל הבית, לכן מותר לו לאכול.

אבל היכא דאיכא למיתב לכליו של בעל הבית, כששכרו לבצור הרבה אשכולות, **אימא ליתב ברישא** [קודם יקצור עבור בעל הבית], **והדר ליכול**. משום כך הוסיף רב אסי במימרתו השניה, לומר, שאף בזה מותר לו להקדים אכילתו לבציר עבור בעל הבית.

ואי אשמעינן בהא, בשכרו ללקט אשכולות הרבה, שמותר לו לאכול את האשכול הראשון שהוא בוצר ורק אחר כך לתת בכליו של בעל הבית, הייתי אומר דוקא אז, בגלל **דאפשר לקיומי לבסוף**, לבצור האחרות ולתת בכלי בעל הבית. **אבל היכא דלא אפשר לקיומי לבסוף**, כגון ששכרו לבצור רק אשכול אחד, ואם יאכלנו לא יבצור עבור בעל הבית כלום, **אימא לא**.

לכן **צריכא** מימרתו הראשונה של רב אסי, לומר שאף אז מותר לו לאכול.

איבעית אימא, איכא בינייהו בין תנא קמא לחכמים, מה **דאמר רב**.

דאמר רב: מצאתי מגילת סתרים בי רבי חייא, וכתוב בה, איסי בן יהודה אומר: "כי תבא בכרם רעך" - בביאת כל אדם הכתוב מדבר! אף אדם שאיננו פועל, רשאי הוא לאכול.

תנא קמא האומר אוכל פועל אפילו בדינר, סבר דוקא פועל אוכל, ולא כדברי איסי בן יהודה המתיר לכל אדם לאכול.

וחכמים מתירים לפועל לאכול יותר על שכרו, כי אף אם איננו פועל, מותר לו לאכול, כאיסי בן יהודה, המתיר לכל אדם.

ואמר רב: לא שבק איסי חיי לכל בריה! שכל אדם יכנס לכרם חברו ויאכל פירותיו.

אמר רב אשי: אמריתה לשמעתא, את דברי איסי המתיר לכל אדם, ואת קושית רב על דבריו, **קמיה דרב כהנא**.

אמר לי: דלמא מה שהתיר איסי לכל אדם לאכול הוא רק **בעושין בסעודתם**, כשעובדים מדעת עצמם לבעל הבית בשביל לאכול מן הפירות, אף שלא שכרם, **דעבדו ואכלו, ורב**, שהקשה על איסי שלא שבק חיי לכל בריה, סבר, **אפילו הכי**, שעובדים עבור הבעלים בשביל סעודתם, בכל זאת **ניחא ליה לאיניש לאוגר אגורי וניקטפיה לפרדיסיה, ולא ניתו כולי עלמא ואכלו ליה.**

איבעיא להו: פועל האוכל פירות, האם **משלו הוא אוכל**, שזכות האכילה היא תוספת שכר עבור עבודתו, ואף שלא התנה על כך, דין התורה שהוא כאילו התנה.

או משל שמים הוא אוכל. שאין זכות האכילה נחשבת כתוספת שכר עבור עבודתו, אלא היא צדקה המוטלת על בעל הבית. [2396]

למאי נפקא מינה? דאמר הפועל: במקום שאלקוט לעצמי, ואוכל, **תנו** את הפירות שזכותי לאכול, **לאשתי ובני!**

אי אמרת משלו הוא אוכל, יהבינן להו. שאת זכותו שיש לו לאכול הוא יכול לתת לכל מי שירצה.

אלא, אי אמרת משל שמים הוא אוכל, וצדקה היא, ואין לו זכות בפירות לאכול בשכרו, הרי רק **לדידיה זכי ליה רחמנא**, את מה שאוכל ומכניס לפיו זה שלו, [2397] אבל **לאשתו ובניו, לא זכי להו רחמנא**, ואין לו זכות ליטול מן הפירות בכדי לחלק למי שירצה.

מאי?

ומביאה הגמרא ראיה: **תא שמע, אוכל פועל קישות, ואפילו בדינר. כותבת, ואפילו בדינר**, אפילו שהוא אוכל יותר מכדי שכרו.

[2396] ויש להסתפק, האם לצד זה, אכילתו של הפועל היא אכילה משל בעל הבית, והיינו שאין לפועל שום זכות ממון בפירות והם של בעל הבית, אלא שבעל הבית מחוייב להרשות לו לאכול מפירותיו. או שגם לצד זה היא אכילה בזכות ממון שזכה בפירות לאוכלם, אלא והיות וזכות ממון זה הוא מחמת מצוה המוטלת על בעל הבית, אינו יכול להעביר את זכותו לאחרים שעל זה לא נצטוה בעל הבית, ורק אם אכילתו זיכתה לו תורה עבור מלאכתו, יכול להעביר זכות זו לאחרים, כשם שאת עיקר שכרו יכול לתת למי שירצה. והגר"ח סובר, שגם אם משל שמים הוא אוכל, עצם האכילה היא זכות ממון. ודייק זאת מדברי הגמרא "למאי נפקא מינה, דאמר תנו לאשתי ובני". משמע שבעיקר הענין שני הצדדים שוים שזכות ממון היא זו, ורק אם אפשר להעבירה לאחרים תלוי בזה. וראיה לזה מדברי הברייתא לעיל, שרצינו לחייב את הפועל לעשר כיון שהוא כלוקח, ומקח קובע למעשר. ואם לפי הצד שמשל שמים הוא אוכל אכילתו היא אכילה מפירות בעל הבית אלא שחייב להרשותו, הרי אין כאן שום מקח ונמצא צד זה נסתר מהברייתא, והיה על הגמרא להוכיח משם. ובהכרח, שגם לצד הזה הוא מקח, שאכילתו בעצמו היא זכות ממון.

[2397] בנקודה זו נחלקו רש"י ותוספות. רש"י סובר שכל ספק הגמרא אם קודם לקיטתו יכול הוא לתת לאשתו ובניו, שלמאן דאמר משל שמים הוא אוכל קודם לקיטתו עדיין אין לו זכות בכלום, אבל אחר שילקוט לצורך עצמו כבר זכה בפירות בלקיטה ויכול לתת למי שירצה. ושיטת התוספות, שלמאן דאמר משל שמים אף לאחר הלקיטה עדיין לא זכה הפועל בפירות עד שיתן ויכניס לפיו. וספק הגמרא הוא גם לאחר הלקיטה, האם יכול לתת לאשתו ובניו. שרק למאן דאמר משלו הוא אוכל יש לו זכות בפירות קודם לאכילה.

אי אמרת משלו הוא אוכל, ואכילתו היא תוספת שכר על עבודתו, יש לתמוה: וכי פועל, שהוא **אוגיר בדנקא**, ששכרו אותו בשישית המעה, שהוא סכום מועט, **אכיל בזוזא**!? וכי תוספת השכר יכולה להיות מרובה על השכר עצמו!?

ואלא מאי, תוכיח מזה **משל שמים הוא אוכל**, ומשום כך יכול הוא לאכול אף יותר מכדי שכרו. גם זה קשה:

סוף סוף, **אוגיר בדנקא אכיל בזוזא**!?

הרי גם מתנת הצדקה, שמחוייב בעל הבית לתת לפועל, הוא מחמת שהוא פועל אצלו, ואיך תהיה חובתו לתת צדקה יותר מן שכר הפעולה עצמו!?

אלא, **מאי אית לך למימר** [על כרחך לומר], **רחמנא זכי ליה**, ולא הגבילה התורה את זכותו.

הכא נמי, אף אם נאמר שהאכילה היא תוספת שכר, **רחמנא זכי ליה** לאכול ככל שיחפוץ, בלא קשר לגובה שכרו.

תא שמע, **רבי אלעזר חסמא אומר**: **לא יאכל פועל יותר על שכרו וחכמים מתירין**.

מאי לאו, **בהא קמיפלגי**:

דמר סבר, רבי אלעזר חסמא האוסר על הפועל לאכול יותר מכדי שכרו, סובר **משלו הוא אוכל**, ולא יתכן שתוספת השכר תהיה מרובה על העיקר.

ומר סבר, חכמים, המתירים לפועל לאכול אפילו יותר מכדי שכרו, סוברים **משל שמים הוא אוכל**, והאכילה היא בתור מתנת צדקה, ואין לזה שייכות לגובה השכר, ומותר לו לאכול אפילו יותר משכרו,

ודוחה הגמרא: **לא**, **דכולי עלמא משלו הוא אוכל**. ואף על פי כן סוברים חכמים שהאכילה, שהיא תוספת שכר, יכולה להיות מרובה מעיקר השכר.

והכא, **ב"כנפשך" קמיפלגי**. בפירוש הפסוק "כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך".

מר, רבי אלעזר חסמא, המתיר לאכול רק עד כדי שיעור השכר, **סבר**, "**כנפשך**" פירושו שפועל אוכל עד שיעור "כנפשך".

ומה הוא "כנפשך"? **בדבר שמוסר נפשו עליו**.

ולכן, אכילת הפירות היא שכרו, שבעבורו הוא עובד אף במקומות מסוכנים,

ומר, חכמים המתירים לפועל לאכול אפילו יותר משכרו, **סבר** "**כנפשך**" האמור בפסוק, פירושו: **מה נפשך**, כמו בעל הבית עצמו, **אם חסמת**, אם הוא מונע עצמו מלאכול במלאכתו, **פטור**, ואין בזה איסור לאו של "לא תחסום", **אף פועל**, **אם חסמת פטור** מן הלאו לא תחסום.

תא שמע, **נזיר שאמר**: **תנו** מהענבים **לאשתי ובני**, **אין שומעין לו**.

ואי אמרת משלו הוא אוכל, וזכות יש לו בפירות לקחת לאכול, **אמאי אין שומעין לו**? והרי זכותו היא להעביר את אכילתו למי שירצה.

ודוחה הגמרא: **התם**, **משום** "**לך לך** מן הגפן" **אמרין**, כך אומרים ל**נזירא**: **לך סחור סחור**, סביב לכרם, **לכרמא לא תקרב**!

ולכן קנסוהו חכמים שלא יתנו לאשתו ובניו, כדי שימנע מלהשכיר עצמו לעבודה בגפן.

תא שמע, **פועל שאמר** "**תנו לאשתי ובני**", **אין שומעין לו**.

ואי אמרת משלו הוא אוכל, **אמאי אין שומעין לו**!?

ודוחה הגמרא: **מאי פועל** האמור כאן? **נזיר**! וקנסוהו שלא יתנו לאשתו ובניו, כדי שלא ישכיר עצמו לגפנים, וכלעיל.

אך מקשה הגמרא: **והתניא** "**נזיר**", **והתניא** "**פועל**", ומדוע הוצרכו שניהם? על כרחך שפועל האמור כאן אינו נזיר.

ודוחה הגמרא: **מידי גבי הדדי תניין**!? האם במקום אחד שנינו לנזיר ולפועל יחד? הרי בשני מקומות הם נישנו, בשתי ברייתות, ואף פועל הכונה לנזיר.

תא שמע, **מנין לפועל שאמר תנו לאשתי ובני**, **שאין שומעין לו**?

שנאמר בפועל האוכל "**ואל כליך**, לקחת לאכול אחר מלאכתך, **לא תתן**". ואף הנותן לאשתו ובניו שאינם זכאים לאכול, הוא כלוקח לביתו.

וקשה, אם משלו הוא אוכל, מדוע לא יתן לכל מי שירצה,

וכי תימא, **הכי נמי נזיר**, וקנס הוא שקנסוהו שלא יעבוד בגפנים,

אי הכי, שהברייתא מדברת בנזיר, תיקשי, וכי מנוע הוא מלתת לאשתו ובניו **משום** "**אל כליך לא תתן**"!? והלא בנזיר, מה שאינו נותן לאשתו ובניו, הוא קנס, **משום** "**לך לך אמרין נזירא**" **הוא**!

ומתרצת הגמרא: **אין הכי נמי**, עיקר הטעם שאינו מאכיל הוא מצד קנס.

ואיידי, ואגב **דקתני לה** שנזיר אינו מאכיל לאשתו ובניו **בלשון** "**פועל** אינו מאכיל", **קא נסיב לה** [נקטה הברייתא] **קרא דפועל**. אך אין זה אלא אסמכתא על הפסוק. ועיקר הטעם הוא קנס של הנזיר.

דף צב:

תא שמע: **השוכר את הפועל לקצות בתאנים**, לייבשם בשדה, ולעשותם תאנים מיובשות, (תחילת העמוד) **הרי זה אוכל**, **ופטור מן המעשר**. שעדיין לא נגמרה מלאכתם שצריכים הם עדיין להתייבש.

ואם התנה הפועל עם בעל הבית: הריני פועל **על מנת שאוכל אני ובני**, **או שיאכל בני בשכרי**, וינוכה מחשבון שכר מלאכתי עבור זה, הרי **הוא**, הפועל עצמו, שאוכל מדין

תורה, **אוכל**, **ופטור** מלעשר. **ובנו**, האוכל מחמת התנאי שהתנה עם בעל הבית, **אוכל**, **וחייב** לעשר.

כי מי שאוכל מחמת תנאי, דינו כקונה את הפירות. והקונה פירות חייב לעשרם.

ואי אמרת "משלו הוא אוכל", ואכילתו של כל פועל הוא שכר על מלאכתו, ובכל זאת פטרתו תורה מלעשר, אם כן, **בנו אמאי חייב** לעשר? והרי גם אכילתו היא בשכר מלאכתו של אביו. וכשם שהפועל עצמו, אף שאכילתו היא שכר עבור מלאכתו, אינו חשוב לוקח, ופטור מלעשר. הוא הדין בנו, האוכל בשכר מלאכתו, צריך להיות פטור מן המעשר! [2398]

ומתרצת הגמרא: **אמר רבינא**, אכן, מעיקר הדין, היה על בנו האוכל מחמת שכר מלאכה להיות פטור מהמעשר. אלא, החמירו בו חכמים שיעשר, **משום דמיחזי** [שנראה] אכילתו **כמקח**, שהוא קונה בתנאי שהתנה, ואינו דומה לאביו, האוכל בלי תנאי כלל.

תא שמע: **השוכר את הפועל**, והודיעו שהוא נשכר **לעשות בנטע רבעי שלו**, **הרי אלו לא יאכלו** מהפירות, לפי שאסור לאכול נטע רבעי חוץ לירושלים.

ואם לא הודיעם, וסברו כשנשכרו שיש להם גם זכות אכילה, **פודה** את הנטע רבעי על מעות, **ומאכילן**. שהרי נתחייב להם מלבד שכר מלאכה גם אכילה מן הפירות ומקח טעות הוא.

ואי אמרת משל שמים הוא אוכל, **אמאי פודה ומאכילן**!? הרי האכילה היא צדקה שזיכתה להם תורה ליטול מן הפירות, **ואיסורא**, כשהפירות הם נטע רבעי שאסור להם לאוכלם חוץ לירושלים, **לא זכי להו רחמנא**, ואין זכות אכילתם חובה על בעל הבית, ואינו צריך לפדות כדי שיהיה להם ממה לאכול.

ועל כרחך, פועל משלו הוא אוכל בשכר מלאכתו, והוא חובה על הבעלים כמו השכר. ולכן, כשהטעה אותם, וחשבו שיש להם אכילה, עליו לדאוג לזה, ויפדה ויאכלם. [2399]

[2398] כך פירש רש"י, שקושית הגמרא היא על בנו האוכל מחמת הקציצה עבור שכר מלאכתו, אבל כל הראשונים חולקים, וסוברים שכל האוכל בקציצה, אף שהיא תמורת המלאכה, הרי הוא לוקח, וחייב לעשר. וכל פטורו של הפועל עצמו, אף שאכילתו היא בעבור מלאכתו (למאן דאמר משלו הוא אוכל), הוא רק מחמת שאינו נצרך להתנאה מפורשת, והוא אוכל מדין תורה, אבל בנו, שאוכל עבור קציצה, חייב. והראשונים פירשו "על מנת שיאכל בני בשכרי", היינו: במקום אכילתי בעצמי, יאכל הוא. ונמצא שאת אכילתו הוא מעביר לבנו. ואם משלו הוא אוכל, ויכול הוא להעביר אכילתו לבנו, היה על הבן להיות פטור, לפי שאין הוא אוכל מחמת קציצה עם הבעל הבית אלא מכח אכילת האב הפועל, שאוכל מדין תורה. אבל אם משל שמים הוא אוכל, הרי צריך התנאה מיוחדת בשביל שהבן יאכל, ורק מכח ההתנאה יש לו לאכול, וחייב לעשר כלוקח. והברייתא שאמרה בנו אוכל וחייב לעשר, יש ממנה ראיה שסברה משל שמים הוא אוכל.

[2399] המהרש"ל פירש, שאף למאן דאמר משלו הוא אוכל, כיון שסוף סוף אין זה מכח התנאה בין הבעל הבית לפועל שיהיה לפועל זכות לאכול, אלא שהתורה חייבה את הבעל הבית לתת לפועל גם לאכול עבור מלאכתו, ובדבר איסור הרי לא חייבה התורה את בעל הבית לתת לפועל לאכול, וכמו שלא היתה כאן התחייבות לתת אכילה כלל, ונמצא שלא חל חיוב על בעל הבית להאכיל את פועליו מן הפירות. ומה שחייב הבעלים לדאוג לחלל

ודוחה הגמרא: **התם**, מה שחייבוהו לפדות ולהאכילם, אינו מחמת זכות האכילה של הפועלים. אלא **משום דמיחזי כמקח טעות**. כי אילו הודיעם שהם נשכרים לנטע רבעי, שאינם יכולים לאכול, לא היו נשכרים.[2400]

אך עדיין, **אימא סיפא**: **נתפרסו עגוליו**, לאחר שיבשו התאנים נתפרדו, ושכרו לחברם שוב, או אם **נתפתחו חביותיו** לאחר שהכניס בהם יין, ושכרו לשוב לסוגרם, **הרי אלו לא יאכלו**. שאין זכות לפועל לאכול לאחר גמר מלאכה, והיין והתאנים כבר נשלמה תיקונם. **ואם לא הודיען** שמלאכתם בפירות שאין בהם זכות אכילה לפועל, **מעשר**, **ומאכיל**ן, **ואי אמרת משל שמים הוא אוכל**, **אמאי מעשר ומאכיל**ן!? והרי אין זו מחובת הבעלים להאכילם אלא זכות צדקה יש להם, **ואיסורא לא זכי להו רחמנא**.

וכי תימא, **הכא נמי** אין חובתו לעשר מפני החיוב להאכילם, אלא **משום דמיחזי כמקח טעות**, כי אילו היה מודיעם לא היו נשכרים לו.

אי אפשר לתרץ כך.

כי **בשלמא נתפרסו עגוליו**, נתפרדו עיגוליו לאחר שנתייבשו ורוצה לחזור ולדורסם ביחד, **מיחזי כמקח טעות**, היות וכשאומר להם בואו לדרוס לי תאנים, סבורים הם שעדיין לא נתייבשו, וזו היא דריכתם הראשונה קודם גמר מלאכה, ויהיה להם זכות אכילה.

את הנטע רבעי, אין זה בגלל חוב אכילת הפועל שמוטל עליו, שבדבר איסור לא הטילה עליו התורה חוב זה, אלא הוא רק מחמת שאם לא יפדה, יטען הפועל שנשכר בטעות, היות וחשב שיש לו לאכול. ואף שגם למאן דאמר משל שמים הוא אוכל מבואר בגמרא שיש לפועל טענת מקח טעות, ומדוע יותר מובן הדבר למאן דאמר משלו הוא אוכל, והרי בקושיא הבינה הגמרא טענת מקח טעות רק למאן דאמר משלו הוא אוכל? ביאר המהרש"ל, שיש הבדל. שלמאן דאמר משלו הוא אוכל היות ואכילת הפועל הוא חוב שכר מלאכה המוטל על בעל הבית, נמצא שהפועל שחשב שיש לו לאכול חשב ששכרו מרובה [היינו שכר מלאכתו ועוד תוספת אכילה], ונמצא ששכרו מועט [ללא תוספת האכילה], והרי זה מקח טעות ממש, אבל למאן דאמר משל שמים הוא אוכל, היות ואין האכילה מכלל זכות שכירותו, אלא מתנה שנתנה לו תורה, אין לו טענת מקח טעות היות והשכירות ביניהם נשארה כשם שחשב מלכתחילה שישולם לו, והאכילה שהפסיד אין זה הפסד בגוף השכר ולא טעה בשכרו אלא בדבר אחר, ומה שחשב שמלבד שכרו יהיו לו גם מתנות נוספות וטעה בזה, אין בזה טענת מקח טעות, היות שבעצם שכירותו הכל נתקיים כפי מה שהסכימו המעביד והעובד. ולכן תירצה הגמרא, שלמאן דאמר משל שמים זה רק "מיחזי" כמקח טעות. אבל המהרש"א פירש, שלמאן דאמר משלו הוא אוכל, היות והתורה חייבה את בעל הבית בשכר הפועל לתת לו גם לאכול, שלא צריך להתנות על זה מפורש, כל סתם הרי הוא כאילו התנה. והיות ולא פירש שהפירות הם נטע רבעי, הרי זה כאילו התחייב לפדותם ולאפשר לו לאכול אותם, ואין צורך לטענת מקח טעות, אלא שהבעל הבית התחייב לו אכילה ועליו לקיים את התחיבותו.

[2400] כלומר, והם יכולים לומר: לא נעבוד עבורך רק אם תפדה את הפירות ונוכל לאכול מהם. והקשה הגהות אשר"י, אם כן, מדוע חייב הבעלים לפדות עבורם? יאמר להם: או תעבדו כך בלא אכילה, או שאם רצונכם תטענו טעות היה מה שנשכרנו, ואנו חוזרים בנו! ואל תעבדו, אבל לחייבו לפדות, מנין? ותירץ, שאם יחזרו בהם, עליו יהיה לשלם להם שכר בלא שיעבדו, כיון שעכשיו כבר אינם מוצאים להשתכר, והדבר הוא באשמתו, שגרם להם לחשוב שיש להם עבודה כדאית אצלו, ולמעשה אין להם. ולו היו יודעים, היו משתכרים במקום אחר, ועכשיו הפסיד להם אפשרות זו, ולכן עליו לשלם להם. לכן עדיף לו שיפדה ויאכילם.

אלא, **נתפתחו חביותיו**, ושכרם לסגור חביותיו, **מאי מקח טעות איכא**? הרי **מידע ידעי** [והרי הם יודעים] **דאיטביל להו למעשר**, שכבר נגמרה מלאכתו של היין משעה שנתאסף בחביות.

אמר רב ששת: כאן מדובר בכגון **שנתפתחו חביותיו**, ונשפך היין חזרה **לבור**. וכששכרם סבורים היו שזו העלאה ראשונה מן הבור, ולא נגמרה מלאכתו למעשר, ויש להם זכות לאכול.

ומקשה הגמרא: אפילו לפי מחשבתם, שמעולם לא העלו את היין מן הבור:

והתניא, **יין משירד לבור**, אף קודם העלאה, חייב במעשר.

וכששכרם להעלות היין מן הבור, ידעו שאין להם זכות לשתות ממנו, שכבר נגמרה מלאכתו למעשר.

ומתרצת הגמרא: משנה זו סברה **כרבי עקיבא**, **דאמר** גמר מלאכת היין למעשר היא רק **משיקפה**, משיצופו הגרעינים והפסולת על היין בבור ויסירו אותם.

דאמרו ליה פועלים לבעל הבית: כששכרתנו, **לא הוה ידעינן** שכבר הסירו מעליו את הגרעינים והפסולת, והטעיתנו לחשוב שיש לנו אפשרות אכילה.

ומקשה הגמרא: **ונימא להו** בעל הבית לפועלים: **איבעי לכו** [היה עליכם] **אסוקי אדעתייכו** [להעלות בדעתכם] **דלמא מקפה** [אולי הסירו כבר את הפסולת מעל גבי היין], ומדוע חשבתם שעדיין לא הסירו את הפסולת מעליו, ואתם הטעיתם עצמכם.

ומתרצת הגמרא: **באתרא** [במקום שהמנהג] **דההוא גברא דנגיד** המעלה את היין מן הבור **איהו מקפה**, מסיר את הפסולת, והם שנשכרו להעלות היין, בטוחים היו שעדיין צריכים להסיר מעליו הפסולת.

והשתא, לאחר **דתני רב זביד ברבי רבי הושעיא**: **יין** גמר מלאכתו למעשר לתנא קמא הוא **משירד לבור ויקפה** ויסיר מעליו הגרעינים הצפים.

ורבי עקיבא אומר: **משישלה בחביות** משיסירו את השמרים הצפים עליו לאחר שהכניסוהו לחביות,

אפילו תימא שלא נתפתחו חביותיו ונשפכו **לבור**, אלא שכרם לסגור חביות המלאות יין, עדיין יתכן שסבורים היו שיש להם לאכול, **דאמרו ליה** פועלים לבעל הבית: **לא הוה ידעינן דמשלי**, שהסירו כבר השמרים ונפתחו פעם נוספת.

ונימא להו בעל הבית לפועלים: אף שחשבתם שזו סגירה ראשונה של החביות, **איבעי לכו אסוקי אדעתייכו** [היה לכם להעלות בדעתכם] **דלמא משלי** מן השמרים ואתם הטעתם עצמכם.

באתרא דההוא דשריק, אותו אדם הסותם את פתחי החביות בטיט, **ההוא משלי**, הוא גם מסיר השמרים, וסברו שעליהם מוטל להסיר השמרים ועדיין לא נגמרה מלאכת היין, והיה עליו להודיעם שנפתחו לו חביותיו לאחר סגירה, שכבר הוסר מהם השמרים.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו לקמן במשנה [צג א]: **קוצץ** [מתנה] **אדם** [פועל] להמנע מלאכול, אפילו שהוא זכאי לזה מן התורה, תמורת דמים שנותן לו בעל הבית, [2401] בין **על ידי עצמו**, כשהוא הפועל, ובין **על ידי בנו ובתו הגדולים**, כשהם פועלים, ובין **על ידי עבדו ושפחתו הגדולים ועל ידי אשתו** כשהם פועלים, **מפני שיש בהן דעת** למחול על אכילתם.

אבל אינו קוצץ [מתנה] דמים תמורה האכילה, **לא על ידי בנו ובתו הקטנים**, **ולא על ידי עבדו ושפחתו הקטנים**, כשהם פועלים, **ולא על ידי בהמתו** שמשכירה לאחרים לדוש בה, שאינו יכול למחול על זכות אכילתה תמורת דמים, שאף בלא זכות אכילה אסור לחוסמה. ובקטנים אין מועילה התנאתו לשלם תמורת שימנעו מלאכול, **מפני שאין בהן דעת** למחול על אכילתם.

והתנאי שהאב מתנה עבורם, לא מונע מהם מלאכול, כיון שהם צריכים למחול, ואין בהם דעת למחול.

ומוכיחה הגמרא: **קא סלקא דעתך**, שמשנתנו האומרת מתנה אדם על אכילת בניו ובנותיו ועבדיו, מדובר בה **במעלה להן מזונות**, והוא מפרנסם.

[2401] מסוגיא זו למדנו, שיכול פועל למחול על זכות אכילתו, ואפילו למאן דאמר משל שמים הוא אוכל. שאין זו זכות ממון כלל (ומטעם זה אין האדון מוחל זכות אכילת עבדו הקטן, שאין האכילה זכות ממון שיזכה בה האדון וימחול עליה). ולכאורה קשה מאד איך אפשר למחול והרי אין זה שכר עבודתו שתאמר שהוא מוחל מראש על השכר הזה אלא זהו דין תורה להניח לפועל לאכול ועל מה ימחול? ואם תאמר, שהוא מתנה על עצם דין התורה, והיינו, שהתורה אמרה שפועל זכאי לאכול, והוא מתנה לעשות עצמו לסוג פועל אחר שאינו זכאי לאכול, ואף שזה נגד דין תורה, הרי קיימא לן שבדבר שבממון אפשר להתנות לשנות דין תורה, לא יתכן בענינו לפרש כך, שהרי כל הדין שאדם מתנה על דין תורה בדבר שבממון, מבואר בגמרא בכמה מקומות שהוא רק מפני שממון ניתן למחילה. אבל כאן עדיין לא זכה הפועל בכלום, כמו שאנו רואים שאין לו לתת לאשתו ובניו כיון שעדיין לא זכה בכלום, ועל מה ימחול? והגר"ח ביאר, היות ודיני פועל הם בעצמם דיני ממונות, יכול אדם להחליט איזה סוג פועל הוא רוצה לעשות עצמו, והתורה אמרה שסתם פועל זכות יש לו לאכול, אבל יכול הוא לעשות עצמו לסוג פועל אחר, שלא יהיה לו זכות לא כול. ודימה לזה את מה שמבואר בסוף הפרק, שאף לרבי מאיר, שאין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה אפילו בדיני ממון, בכל זאת יכול שומר להתנות שיהיה פטור מדיני השומרים האמורים בתורה. וביארה הגמרא, משום שמלכתחילה בשעה שנתחייב לשמור, לא השתעבד לחיובים האמורים בתורה. וביאר הגר"ח, כיון שעצם חיוביו של שומר הוא דין ממון מסוים, יכול אדם ליצור לעצמו סוג שומר חדש, שלא מבואר בתורה, ואין מקום לחייבו ממה שנאמר בתורה, לפי שהוא עשה לעצמו דין חדש, ובדיני ממונות יכול אדם לעשות כן. ורק בקידושין הדין הוא שהמקדש את האשה על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה אין תנאו חל, כיון שאין אדם יכול לעשות קידושין כרצונו, והתורה קבעה מהם צורת הקידושין. ולכן, המקדש ומתנה כן, אינו קובע לעצמו סוג קידושין אחרים, שאינם מחייבים בשאר וכסות, שהרי אין ביכולתו לקבוע סוג קידושין אחר. אלא, ששם אמרה הגמרא, שהתנאי מועיל לו רק מטעם מחילה, שיכולה האשה למחול על זכותה, אבל פועל, דיני זכויותיו הם דיני ממון, ויכול הוא לקבוע איזה סוג פועל הוא יהיה.

אי אמרת בשלמא, משל שמים הוא אוכל, ואין לפועל זכות וקנין בפירות לאוכלם, **משום הכי אינו קוצץ**, בקטנים, שאין כאן זכות שיוכל האב למחול עליה.
אלא **אי אמרת משלו הוא אוכל**, הפועל אוכל מכח זכות שיש לו בפירות לאוכלם, **קטנים נמי, נקוץ להו**, ימחול אביהם לבעל הבית על זכות אכילתם עבור דמים שנותן לו, כי היות שהוא מפרנסם, הרי כל זכויות האכילה שלהם שייכים לו, והוא יכול למחול עליה.
ודוחה הגמרא: **הכא במאי עסקינן, בשאין מעלה להן מזונות**, ואין זכויותיהם שלו, וגם זכות האכילה שיש להם בפירות אינו שלו, ואינו יכול למחול.
ומקשה הגמרא: **אי הכי**, שהעמדנו משנתנו כשאין מפרנסם, **גדולים נמי**, איך אביהם קוצץ דמים עם בעל הבית תמורת אי אכילתם? ומה להם ולתנאו, והרי הם אינם סמוכים על שולחנו, ומדוע שיסכימו לדבריו.
ומתרצת הגמרא: **גדולים, ידעי**, שומעים הם שאביהם התנה, **וקא מחלי**. כי משעה ששתקו ולא מיחו, הסכימו בכך עם דבריו, ומחלו על אכילתם.
ומקשה הגמרא: **והא תנא רבי הושעיא**: **קוצץ אדם** להמנע מלאכול תמורת דמים **על ידי עצמו ועל ידי אשתו. אבל לא על ידי בהמתו**, כשמשכירה לאחרים אינו יכול למחול על הזכות שיש לו שיאכילוה, כיון שאסור לחוסמה אף כשאין לו זכות להאכילה.
וכן קוצץ אדם **על ידי בנו ובתו הגדולים**, מתנה שימנע בעל הבית מהם מלאכול, תמורת דמים.
אבל לא על ידי בנו ובתו הקטנים, שאין בהם דעת למחול על זכות אכילתם, והם אוכלים אף כשמתנה.
וקוצץ על ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין גדולים ובין קטנים.
ובמשנה לעיל שנינו, דוקא על ידי עבדים גדולים היכולים למחול אפשר לו להתנות, ולא בקטנים,
מאי לאו, לכאורה, על כרחך יש לפרש, כי **אידי ואידי**, בין המשנה ובין הברייתא, מדברות **במעלה להן מזונות**, וזכויות העבדים שייכות לאדוניהם, **ובהא קא מיפלגי**:
דמר, התנא של הברייתא שאמרה אף על זכות אכילה של עבד קטן יכול הבעלים להתנות, **סבר משלו הוא אוכל**, וכיון שהאכילה היא זכות של הפועל, יכול בעליו להתנות ולמחול על זכות זו, כיון שזכויות עבדו הקטן שייכים לו.
ומר, התנא במשנה, שאמרה אין הבעלים יכול להתנות על זכות אכילת עבד קטן, **סבר משל שמים הוא אוכל**, ואין אכילת הפועל זכות וקנין בפירות שיהיה לאדון על מה למחול ולהתנות.

ודוחה הגמרא: **לא**, **דכולי עלמא משלו הוא אוכל**, וכיון שאכילת הפועל היא זכותו, הרי בעל העבד יכול למחול ולהתנות על זכות זו.

ולא קשיא, **כאן**, המשנה שאמרה אי אפשר להתנות על אכילת עבד קטן, מדברת **בשאין מעלה להן מזונות**, ואין הזכויות של העבד שייכות לאדונו כשאינו מפרנסו, ואין הוא יכול למחול עליהם.

ובריייתא, המאפשרת לבעל העבד הקטן להתנות על זכות אכילתו של העבד, **במעלה להן מזונות**, וזכויותיו הן של אדונו. והרי הוא מתנה עליהם.

ומקשה הגמרא: **במאי אוקימתא** [במה העמדת] את הברייתא, **במעלה להן מזונות**.

אי הכי, בבנו ובתו **קטנים נמי**, **נקוץ להו**! כיון שזכויותיהם כשהוא מפרנסם הן שלו, יכול הוא למחול על זכות אכילתם. ומדוע אמרה הברייתא שאיננו קוצץ עבור בנו ובתו הקטנים.

ומתרצת הגמרא: זכות שהיא **צעריייהו דבנו ובתו הקטנים**, **לא זכי ליה רחמנא**. ולכן לא זיכו לאב למחול על זכות אכילתם, כיון שצער הוא להם.

ומקשה הגמרא: **במאי אוקימתא למתניתין** [במה העמדת את המשנה] שאין אדם קוצץ עבור עבדו קטן, **בשאין מעלה להן מזונות**, שאז אין האדון זוכה בזכות האכילה של עבדו למחול על זה

דף צג.

הניחא למאן דאמר, **אין הרב יכול לומר לעבד "עשה עמי**, **ואיני זנך"**, **שפיר**. כיון שאין מעלה לעבדו מזונות, אינו חייב לעבוד עבורו, ואף זכויותיו אינן שלו.

אלא **למאן דאמר**, **יכול הרב לומר לעבד "עשה עמי ואיני זנך" מאי איכא למימר**, הרי גם אם אין מעלה לו מזונות, האדון משתעבד בו, וזכויות העבד שלו הן, ויכול הוא למחול על זכות אכילתו.

אלא, **אידי ואידי**, בין הברייתא ובין המשנה, מדברות **בשאין מעלה להן מזונות**.

ובהא פליגי:

דמר, הברייתא המאפשרת לאדון להתנות על זכות אכילה של עבדו הקטן **סבר**, **יכול** הרב להשתעבד בעבדו אף כשאינו מפרנסו, וזכות האכילה היא של אדונו, ויכול להתנות עליו.

ומר, המשנה שלא איפשרה לאדון למחול על זכות אכילת עבדו הקטן כשאיננו מפרנסו **סבר**, **אין יכול** הרב להשתעבד בעבדו כשאינו מפרנסו. ואף זכות אכילתו אינה שלו, להתנות עליו.

ומקשה הגמרא: האיך נעמיד שהמשנה סוברת אין הרב יכול לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך.

וכי **רבי יוחנן**, **דאמר**, **יכול הרב** להשתעבד בעבדו אף כשאינו מפרנסו, **שביק מתניתין ועביד כברייתא**!? והרי במקום שהמשנה והברייתא חולקים, צריך הוא לפסוק כמתניתין!

אלא, **דכולי עלמא**, בין המשנה ובין הברייתא, סוברות **משל שמים הוא אוכל**, **ולא מצי קציץ** האדון על זכותו של הפועל לאכול, **לפי** שאין זו זכות ממונית הנקנית לפועל בכדי שיזכה בה האדון וימחול עליה.

ומאי "**קוצץ**" **דאמר רבי הושעיא** שיכול לקצוץ על זכות אכילת עבדו הקטן?

אין הפירוש שהוא מוחל על זכות עבדו לאכול, אלא הוא קוצץ דמים עבור **מזונות**, שהוא יאכיל את עבדו קודם המלאכה, כדי שלא יאכל מן הפירות הרבה.

ומקשה הגמרא: **דכוותיה**, באותו אופן **גבי בהמתו**, מדוע אמרה הברייתא שאי אפשר לקצוץ.

והרי **תבן נקוץ לה**! יקצוץ בעד התבן שיאכילה קודם הדישה, וזה ודאי שמותר להאכילה קודם הדישה כדי שתהיה שבעה בשעת הדישה ולא תאכל בשעת דישה,

אלא, **בהא קמיפלגי**:

דמר, התנא בברייתא, המאפשר לאדון לקצוץ עבור אכילת עבדו קטן, **סבר**, **משלו הוא אוכל**, והאדון זוכה בזכות האכילה ויכול למחול ולהתנות עליה.

ומר, התנא במשנה, הסובר שאין האדון יכול להתנות על זכות אכילת עבדו הקטן, **סבר**, **משל שמים הוא אוכל**, ואין זה זכות שהאדון יזכה בה וימחול עליה [2402].

[2402] לסיכום: יכול פועל לקצוץ שבמקום הזכות שלו לאכול מן הפירות במלאכתו, הוא ימנע את עצמו מלאכול, ויקבל דמים בתמורה. אב קוצץ דמים עבור זכות אכילת בניו הגדולים במלאכתם, כשמפרנסם: בגלל שזכות אכילתם שלו, ויכול למחול עליה תמורת כסף, וכשאינו מפרנסם, שאין זכות אכילתם שלו, כיון ששמעו שהתנה עבורם ושתקו, מחלו הם על זכות האכילה תמורת הדמים. ולמאן דאמר משל שמים הוא אוכל, ואין האכילה זכות ממון, הרי בין כשמפרנסם ובין כשאין מפרנסם, יכולת האב למחול היא רק מחמת שהם שמעו, ומחלו. וכן אדון קוצץ עבור אכילת עבדיו הגדולים מהטעמים הללו. אלא שבאופן שאינו מפרנסם נחלקו, האם זכות האכילה שלו והוא מוחל בעצמו על אכילתם. או שאין הזכות שלו, כי היות שאינו מפרנסם, אינו זוכה בזכויותיהם. ורק מחמת ששמעו ומחלו מועילה התנאתו. אב אינו קוצץ עבור בנו ובתו הקטנים, בין כשאינו מפרנסם ובין כשמפרנסם, שאין להם דעת למחול על זכות האכילה. ואף למאן דאמר משלו הוא אוכל, והאכילה, שהיא זכות, כשהוא מפרנסם הרי הוא זוכה בה, והיה לאב בעצמו למחול כיון שהוא זוכה בזכויות אכילתם, אף על פי כן אין לו זכות למחול, היות וזה צער עבורם שיצטרכו להמנע מלאכול, ואין לאב זכות בממונות בניו הקטנים במקום שהדבר מצערם. אדון עבור עבדיו הקטנים: למאן דאמר משלו הוא אוכל והאכילה היא זכות ממון, זכה האדון בזכות זו ויכול בעצמו למחול עליה תמורת דמים. וכשאינו מפרנסם: הדבר שנוי במחלוקת, האם עבד שאדונו אינו מפרנסו זכויותיו של אדונו. למאן דאמר שהם זכויותיו של האדון, יכול האדון למחול גם על זכות האכילה שלו. ולמאן דאמר שאין זכויותיו של אדונו, גם זכות האכילה אינו שלו, ולא יכול האדון למחול עליה. ולמאן דאמר משל שמים

מתניתין:

קוצץ אדם, **פועל**, שלא לאכול מן הפירות תמורת דמים, **על ידי עצמו**, כשהוא עצמו הפועל, **על ידי בנו ובתו הגדולים**, כשהם הפועלים, **על ידי עבדו ושפחתו הגדולים**, **על ידי אשתו**, **מפני שיש בהן דעת** ויכולים למחול שלא לאכול.

אבל אינו קוצץ על ידי בנו ובתו הקטנים, **ולא על ידי עבדו ושפחתו הקטנים ולא על ידי בהמתו**, **מפני שאין בהן דעת**, ואין מועילה מחילתם שלא לאכול.

השוכר את הפועלים לעשות בנטע רבעי שלו, **הרי אלו לא יאכלו**, כי אסור לאכול נטע רבעי חוץ לירושלים.

ואם לא הודיען שהם נטע רבעי, אלא כששכרם למלאכה הם סברו שיש להם זכות לאכול בפירות, **פודה ומאכיל**ן, לפי שנתחייב להם להאכילם.

נתפרסו נתפרדו **עגוליו** של התאנים המיובשות כבר, ושכר פועלים לחזור ולדורסם יחד, או **נתפתחו חביותיו** של יין לאחר שכבר סתמם,

הרי אלו לא יאכלו, לפי שכבר נגמרה מלאכתם של הפירות, ואין פועל אוכל אלא בפירות שלא נגמרה מלאכתם.

ואם לא הודיען, וכשנשכרו סבורים היו שעדיין לא נגמרה מלאכת הפירות, ויש להם זכות לאכול, הרי הוא **מעשר**, **ומאכיל**ן. חייב הוא לדאוג להאכילן, מפני שנשכרו לו על דעת זה.

שומרי פירות אוכלין רק **מהלכות מדינה**. שכן המנהג, והשומר נשכר למלאכת השמירה על דעת שיזכה בכל מה שנהגו לתת לפועל. **אבל לא מן התורה**. ובגמרא מפרש מדוע.

גמרא:

שנינו במשנה: **שומרי פירות** אינם אוכלים מן התורה אלא ממנהג.

אמר רב: **לא שנו אלא שומרי גנות ופרדסין**, שהפירות מחוברים עדיין, ולא הגיעה שעתן לגמור מלאכתן, ופועל אינו אוכל אלא בשעת גמר מלאכה.

אבל שומרי גיתות וערימות, שהפירות תלושים, ועתה היא השעה שגומרין את מלאכתן, **אוכלין מן התורה**.

ומבארת הגמרא את דברי רב:

קסבר רב, **משמר - כעושה מעשה** בפירות **דמי**. ולכן הוא אוכל מדין תורה, ואילו משנתנו האומרת ששומר אינו אוכל מן התורה, על כרחך שהיא מדברת בשומר פירות

הוא אוכל: היות והאכילה איננה זכות ממון, לא זכה בה האדון, ואינו יכול למחול. והם עצמם קטנים הם. ואף ששמעו שהתנה, ושתקו, אין מחילתם מועילה, שאין בהם דעת למחול.

במחובר, שלא הגיעו לגמר מלאכתן. וזהו הטעם שאינו אוכל מן התורה, וחידשה המשנה שאוכל מן המנהג.

ושמואל אמר: **לא שנו** במשנתנו ששומרי פירות אוכלין מחמת המנהג, **אלא שומרי גיתות וערימות**, שהפירות הם בשלב של גמר מלאכה.

אבל שומרי גנות ופרדסים, שהפירות עדיין לא בשלב שגומרין את מלאכתן, **אינן אוכלים לא מן התורה ולא מהלכות מדינה!**

ומבארת הגמרא את דברי שמואל:

קא סבר שמואל, **משמר - לאו כעושה מעשה** בפירות **דמי**. ואין לו זכות לאכול כפועל. ועל המשמר ואינו עושה מעשה חידשה המשנה שיש מנהג להרשותו לאכול. אבל פועל בפירות שלא הגיעו לשעת גמר מלאכה, שאין בהם זכות אכילה, אף אם יעבוד בהם ממש לא נתחדש מנהג להרשותו לאכול.

מתיב רב אחא בר רב הונא: **המשמר את הפרה** אדומה שלא תיטמא, נטמא גופו **ומטמא בגדים** שעליו, כדין כל העוסקים בשריפת הפרה

ואי אמרת, משמר לאו כעושה מעשה דמי בדבר שהוא משמרו, **אמאי מטמא בגדים**? הרי אינו עוסק בפרה!?

אלא, שמע מינה, שמשמר נחשב עוסק בדבר שהוא משמרו. וקשה לשמואל, הסובר שמשמר אינו אוכל מן התורה אפילו בתלוש, דלאו כעושה מעשה הוא.

אמר רבה בר עולא: באמת מעיקר הדין אין המשמר נחשב לעוסק בשריפת הפרה, והיה לו להיות טהור, אלא, **גזירה** היא שיטמא, **שמא יזיז בה אבר**, ולא יבחין, ויהיה טמא מחמת מגע בפרה, ולכן גזרו לטמאות כל שומר פרה אדומה.

מתיב רב כהנא: **המשמר ארבע וחמש מקשאות** [ערוגות זרועות קישואים] של חמשה בני אדם, **הרי זה לא ימלא כריסו מאחד מהן, אלא מכל אחד ואחד אוכל לפי חשבון**.

ואי אמרת, משמר לאו כעושה מעשה דמי, ועליו נתחדש במשנה לדונו כעושה מעשה ולהרשותו לאכול מצד המנהג, **אמאי אוכל** השומר במקשאות? והרי אף אם תדונו כעושה מעשה, הפירות עדיין לא הגיעו לשלב שגומרין מלאכתן, ואין פועל אוכל בהן אפילו ממנהג, וקשה לשמואל!

אמר רב שימי בר אשי: **בעקורין שנו**, וכבר הגיעו לשלב שגומרין מלאכתן. וכיון שמשמר אינו עושה מעשה, לא היה לו לאכול. אך מכל מקום, מחמת המנהג, הוא אוכל.

ומקשה הגמרא: וכי ניתן להעמיד את המשנה **בעקורין**!? **והלא נגמרה מלאכתן למעשר**! ואחר גמר מלאכה אין פועל אוכל.

ומתרצת הגמרא: מדובר **שלא ניטל פיקס**, פרח שבראש **שלהם**. וכל עוד לא ניטל הפרח, לא נגמרה מלאכתן.

אמר רב אשי: כוותיה דשמואל, הסובר שהמשמר במחובר אינו אוכל אפילו מן המנהג, **מסתברא**, היות שכך היא משמעות המשנה: **דתנן, ואלו** פועלים **אוכלין מן התורה: העושה במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה, ובתלוש כו'**

מכלל זה שהוצרכה המשנה להדגיש "אוכלין מן התורה", אתה למד, **דאיכא דלא קא אכיל מן התורה אלא מהלכות מדינה** [מחמת המנהג].

אימא סיפא: ואלו שאינן אוכלין.

מאי אינן אוכלין? מה חידוש נתחדש בזה? הרי פשיטא הוא שכל מי שאינו בכלל האוכלין האמור ברישא, אינו אוכל!

אילימא, אם תרצה לתרץ ולומר, שיש כאלו **שאין אוכלין מן התורה אלא מהלכות מדינה**, והשמיענו שיש אוכלין מן המנהג, הרי **היינו רישא**, כי מהדגשת המשנה "אוכלין מן התורה", למדנו כבר שיש אוכלין מן המנהג.

אלא לאו, כונת המשנה היא לחדש ולומר, שיש פועלים **שאין אוכלין לא מן התורה ולא מהלכות מדינה. ומאי ניהו**, ואלו הם: **עושה במחובר לקרקע**, כגון המנכש בשדה **בשעה שאין גמר מלאכה**, אפילו שהם עושים מעשה. **וכל שכן שומרי גנות ופרדסות**, שאינם עושים מעשה, שאינם אוכלים.

וזה כשמואל, הסובר שבמחובר אין זכות אכילה לפועל, אפילו לא מן המנהג.

מתניתין:

ארבעה שומרים הם: שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר.

שומר חנם נשבע על הכל שלא פשע, ופטור מלשלם.

והשואל משלם את הכל, אף את האונסים.

ונושא שכר והשוכר, נשבעים על השבורה ועל השבויה ועל המתה, שכל אלו אונסים הם, ופטורים מאונסים. **ומשלמין את האבידה ואת הגניבה.**

גמרא:

מאן תנא ששנה את משנת **ארבעה שומרים**?

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: רבי מאיר היא.

אמר ליה רבא לרב נחמן: מי איכא תנא **דלית ליה ארבעה שומרין**, עד שאתה מעמיד את משנתנו כרבי מאיר דוקא!?

אמר ליה: הכי קאמינא לך: מאן תנא, מיהו התנא ששנה את משנתנו, הסובר **שוכר כנושא שכר**, וחייב אף בגניבה ואבידה, **רבי מאיר היא**.
ומקשה הגמרא: **והא רבי מאיר, איפכא שמעינן ליה**?
דתניא, שוכר כיצד משלם? **רבי מאיר אומר: כשומר חנם** ואינו חייב אלא אם פשע בשמירה. **רבי יהודה אומר: כשומר שכר** וחייב אף בגניבה ואבידה.
ומתרצת הגמרא: **רבה בר אבוה איפכא קתני**, גירסתו בברייתא היתה הפוכה: רבי מאיר סובר שוכר כשומר שכר וחייב אף בגניבה ואבידה. ורבי יהודה סובר כשומר חינם, וחייב רק אם פשע. וכן גרס רב נחמן.
אך מקשה הגמרא: **אי הכי**, שהשוכר דינו או כשומר חינם או כשומר שכר, תיקשי, וכי **ארבעה** שומרים הם?
והלא **שלשה נינהו**! שהשוכר אינו שומר נוסף אלא הוא כשומר חינם או כשומר שכר!
אמר רב נחמן בר יצחק: ד' שומרין החייבים לשמור הם, **ודיניהם**, כשלא שמרו, ומתה הבהמה או שנגנבה, הם **שלשה**.
ההוא רעיא, מעשה ברועה, שהי שומר בהמות של אחרים בשכר, **דהוה קא רעי חיותא אגודא** [על שפתו] **דנהר פפא** [שם נהר].
שריג, הוחלקה **חדא מינייהו, ונפלת למיא**, ומתה.
אתא לקמיה דרבה, ופטריה כדין אונס.
אמר רבה: הנימוק שלי לפוטרו, כי **מאי הוי לי למעבד**!? מה הוא היה יכול לעשות כדי למנוע את ההחלקה הזאת, ולכן אנוס הוא,

דף צג:
כי **הא נטר כדנטרי אינשי**! הרי הוא שמר כדרך השומרים, ולא היה לו להעלות על דעתו שמא תחליק, כיון שכך היא רגילות האנשים, שלא לחשוש לזה!
אמר ליה אביי לרבה: **אלא מעתה**, אם שומר שמר כדרך שבעלי הבהמות רגילים לשמור, והוזקה הבהמה, שלדבריך הוא פטור, מה יהיה הדין, אם **על למתא בעידנא דעיילי אינשי** [נכנס השומר לעיר בשעה שדרך בני אדם להניח את הבהמות לבד בשדה, ולהכנס לעיר], ואינם חוששים שמא יקרה דבר בשעה שהם נכנסים, האם תאמר **הכי נמי דפטור**, משום ששמר כדרך שרגילים לשמור?
אמר ליה: אין. אכן כך הוא הדין.

והוסיף ושאל אביי את רבה: אילו **גנא פורתא**, ישן השומר קצת, ולא שמר, והיה זה **בעידנא** [בזמן] **דגנו אינשי**, שרגילים הם לישון ואינם חוששים שיקרה דבר, האם **הכי נמי דפטור**, היות ששמר כדרך שרגילים לשמור, ואנוס הוא.

אמר ליה: אין.[2403]

איתיביה אביי לרבה, מברייתא, ששנינו בה: **אלו הם האונסין ששומר שכר פטור עליהן**: **כגון** במקרה של תקיפת שודדים, המתואר בספר איוב [פרק א], "**ותפל שבא ותקחם, ואת הנערים הכו לפי חרב**", שאין באפשרות השומר להתקומם נגדם.

ומשמע משם, שאם היה באפשרותו לשמור אלא שלא חשש לשמור, אין זה פטור אונס.

אמר ליה: התם, מה שהצריכה הברייתא דוקא אונס שאפילו אם ינסה לשמור מזה הוא לא יצליח, מדובר **בחזני מתא**, בשומרי העיר בלילות, שעליהם סומכים כל אנשי העיר בלילה, וצריכים לשמור יותר ולחשוש לכל דבר, ואין להם טענת פטור ששמרו כדרך השומרים.

[2403] במחלוקת רבה ואביי בשומר שכר ששמר כדרך השומרים אם הוא פטור. רבה פטר ואביי חייב, ביאר רש"י, שסברת רבה היא, כיון שחשש לשמור כדרך השומרים, פטור הוא מחמת פטור אונס, שלא עלה על דעתו לשמור יותר מהרגילות. ואביי סובר, ששומר שכר חייב בשמירה יתירה כיון שהוא מקבל שכר. ואביי שחייב, סובר שהשומר כדרך השומרים אינו אנוס אלא הוא בגדר גניבה ואבידה. ושומר שכר שחייב בגניבה ואבידה, חייב גם אם לא חשש לשמור יותר מדרך השומרים. והרשב"א סובר, מה שחלק אביי על הפטור הזה, הוא בגלל שסבר שאין שומר שכר נפטר אלא אם הגיע האונס לגוף החפץ, כגון שמתה הבהמה או נאבדה, אבל אם האונס הוא בשומר, כגון שנאנס ונרדם, או שתקפו חולי גדול, ולא היה יכול לשמור, חייב. אבל בעצם הסברא, שמי ששמר כדרך השומרים זה אונס, הוא מודה לרבה. אלא שאף אונס זה, היות והוא לא אונס בגוף החפץ אלא בשומר עצמו, אין זה אונס הפוטר. ובתוספות לעיל דף מ"ב דנו, מה דין שומר שכר שנאנס ונחלה, ולא יכל לשמור על הפקדון, ונגנב. האם הוא חייב, או פטור, שהרי הוא אנוס. והוכיחו התוספות, שאם תאמר שהוא אנוס ופטור, מדוע מבואר בגמרא בכמה מקומות ששומר שכר הטוען טענת גנב ונמצא שקרן, שהוא עצמו אכל את הפקדון, ששומר חינם מתחייב לשלם כפל. אבל שומר שכר, כיון שאף כשאומר שנגנב הרי הוא משלם קרן, אם נמצא שקרן אחר כך אינו משלם כפל. וזו חומרא בשומר חינם על שומר שכר. והרי יש אפשרות ששומר שכר יטען טענת גניבה ויהיה פטור, אם יטען שנאנס ונחלה ונגנב, שזו גניבת אונס שהוא פטור עליה, ואם ימצא שקרן, שהוא עצמו אכלו, שישלם כפל. ועל כרחך, ששומר שכר חייב כשנאנס ולא שומר עד שיגיע אונס לגוף החפץ ששמר בכל כוחו וגבר עליו גנב מזוין והוציא מידו. ולפ"ז הקשה הרשב"א, שלרבה שבשמר כדרך השומרים פטור הוא מדין אונס, ואם כן לפי רבה יש לנו גניבה באונס שיפטר עליה שומר שכר כשיטען ששמר כדרך השומרים ונכנס לעיר בשעה שרגילים השומרים להכנס ונגנבה הבהמה ואם ימצא שקרן והוא עצמו אכלו יתחייב כפל? ולכן סובר הרשב"א, שסברת רבה ששמר כדרך השומרים הוא פטור, שבזמן ההוא אין לו דין שומר, וכאילו לא קיבל לשמור בזמנים אלו. ואם יטען שבאותה שעה נגנבה הבהמה, אין זו פטור גניבת אונס, אלא פטור שהבהמה נגנבה כשלא היה שומר, ואין חיוב כפל כשימצא שקרן אלא כשפטר עצמו בגניבה, ולא בטענה שלא היה שומר באותה שעה. נמצא, שלפי רש"י: סברת רבה הוא מחמת פטור אונס, וסברת אביי שאין זה אונס. ולפי הרשב"א: סברת רבה שבשעה שאין רגילות לשמור לא התחייב מלכתחילה לשמור בזמנים אלו, ואיננו שומר כלל. וסברת אביי היא, שהרי הוא שומר, ומה שאין זה אונס הוא מחמת שלא הגיע האונס במקרה הנזק [שהרי קרה מעשה גניבה וכדומה שהיה אפשר להציל מזה] אלא הוא אונס בשומר [שלא חשב לשמור בשעה זו, שהדרך להניח את הבהמות ללא שמירה].

איתיביה אביי לרבה, מברייתא ששנינו בה: **עד מתי שומר שכר חייב לשמור**? כלומר, כמה הוא חייב לשמור, ורק כשישמור כך, ובכל זאת יוזק הפקדון, רק אז הוא יהיה פטור מחמת אונס?

עד כדי האמור ביעקב אבינו, בשומרו את צאן לבן: [בראשית לא] "**הייתי ביום אכלני חורב, וקרח בלילה**". והוא שיעור כל מה שביכולתו לעשות. ומשמע שאם היה ביכולתו לשמור ולמנוע את הנזק, אלא שלא חשש לזה, הוא חייב, ואינו פטור מחמת ששמר כדרך השומרים

אמר ליה: **התם נמי, בחזני מתא**. שומרי העיר בלילה, החייבים לשמור יותר מדרך השומרים, ועליהם לחשוש לכל דבר.

אמר ליה: **אטו** וכי **יעקב אבינו**, שאמר ללבן "הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה", **חזן מתא הוה**!? הרי שומר לבן לחוד היה, ואינו חייב לשמור יותר מכדרך השומרים.

ומתרצת הגמרא: **דאמר ליה** יעקב **ללבן**: **נטרי לך**, שמרתי עבורך **נטירותא יתירתא**, שמירה יתירה, יותר מהחיוב המוטל על שומר שכר, אלא הוספתי בשמירה לשמור **כחזני מתא**, החייבים לשמור בכל כוחם, ולא להסתפק בכדרך השומרים.

איתיביה אביי לרבה מברייתא, ששנינו בה: **רועה שהיה רועה** בהמות של אנשי העיר בשכר, **והניח עדרו, ובא לעיר. בא זאב וטרף, ובא ארי ודרס** בשעה שהיה בתוך העיר, **אין אומרים**, כיון שפושע הוא בהליכתו אולי **אילו היה שם היה מציל**. אין אנו תולים כל נזק בפשיעתו, בטענה שיתכן ואילו לא היה הולך לא היה קורה הנזק.

אלא, אומדין משערים **אותו**: **אם** היה **יכול להציל** באם לא היה הולך לעיר אלא היה נשאר לשמור, שאז היה יכול להספיק להעבירם למקום אחר, הרי הוא **חייב. ואם לאו, פטור**.

ומדייק אביי: **מאי לאו, דעל בעידנא דעיילי אינשי**, כדרך שרגילים השומרים להכנס, ואף על פי כן, אילו היו אומדים אותו שהיה יכול להציל, הוא היה חייב, על אף ששמר כדרך השומרים.

וקשה לרבה, הפוטר כששמר כדרך השומרים.

אמר ליה רבה: **לא** באופן הזה מדברת הברייתא. אלא באופן **דעל בעידנא דלא עיילי אינשי**, שלא שמר כדרך השומרים. ותמהה הגמרא: **אי הכי**, פושע הוא! שהרי הוא הניח את הבהמות באופן שאין דרך להניחם, ונכנס לעיר, **ואמאי פטור** אילו משערים שלא היה יכול להציל? והרי הדין הוא שאם היה **תחילתו בפשיעה**, כגון כאן, שהניח הבהמות ובא לעיר בשעה שאין דרך בני אדם להניחם ללא שמירה, והניחם חשופים

לכל מיני נזק, **וסופו באונס**, שבא זאב וארי, שאינו יכול להציל מהם, **חייב!** [2404] ומתרצת הגמרא: כאן מדובר בכגון **דשמע קל** קולו של **אריה**, **ועל**. ולכן אף כניסתו לעיר היא באונס, משום שפחד מן הארי.

אך שואלת הגמרא: **אי הכי**, שנכנס מפחד הארי, כיצד אומרת הברייתא **שאומדין אותו** אילו היה יכול להציל אם לא היה נכנס לעיר? והרי **מאי הוה ליה למעבד!**? הרי הוא המתין עד הרגע האחרון, ולא הצליח לעשות כלום, וברח.

ומתרצת הגמרא: משערים אותו האם **היה לו** אפשרות וזמן **לקדם** את הארי **ברועים ובמקלות** להבריחו.

אך מקשה הגמרא: **אי הכי**, שמשערים אולי היה יכול להבריח את הארי, **מאי איריא**, מדוע דוקא **שומר שכר** משערים אותו אם היה יכול להבריחו ברועים ובמקלות?

והרי **אפילו שומר חנם**, **נמי** מוטל עליו לנסות להבריח את הארי על ידי רועים ומקלות! **דהא מר**, רבה, **הוא דאמר**: **שומר חנם שהיה לו לקדם ברועים ובמקלות**, **ולא קידם**, **חייב**!?

ומתרצת הגמרא: **שומר חנם**, צריך לנסות להבריח הארי אם יש לו רועים ומקלות הבאים לעזרתו **בחנם**. ואילו **שומר שכר**, צריך לטרוח לגייס רועים לעזרתו אפילו **בשכר**. והברייתא, שדיברה דוקא בשומר שכר, זה בידוע שלא היתה לו אפשרות להביא עזרה בחינם. וכיון שהוא שומר שכר, משערים גם אם היה לו אפשרות וזמן לשכור אנשים, **ועד כמה** ממון צריך שומר שכר לשלם לעזרה? **עד כדי** שווי **דמיהן** של בהמות העדר.

[2404] והקשו הראשונים, והרי אם אנו משערים אותו שאף אם היה שם לא היה יכול להציל, מדוע יתחייב מצד תחילתו בפשיעה וסופו באונס? והרי אין דין תחילתו בפשיעה מחייב באונסים אלא באונס כזה שאילו לא היה פושע בתחילה, לא היה קורה האונס בסוף. ואילו כאן, הרי אף אם היה נשאר שם ולא היה נכנס, לא היה יכול להציל? ותירץ הרי"ף, שאביי ורבה סוברים, שתחילתו בפשיעה מחייב גם באונס שלאחריו, אפילו באונס שלא מחמת הפשיעה. ואין הלכה כן. והראב"ד תירץ, שכאן האונס הוא כן מחמת הפשיעה, שהיה עליו להכניס את העדר איתו ולא היה הארי פוגשם בחוץ. והיינו שנחלקו הרי"ף והראב"ד מהי פשיעתו: הרי"ף סובר, שהפשיעה היא במה שנכנס, והיה עליו להשאר. והראב"ד סובר, שמחיובי שמירתו היה עליו להכניס את העדר איתו, ולכן, אונס הארי בא מחמת הפשיעה. הקשו הראשונים, אף לפי אביי, המחייב שומר שעל בעידנא דעיילי אינשי, מדוע אם כן אם על בעידנא דעיילי אינשי אומדים אותו אם יכל להציל מהנזק ואם לאו פטור, והרי אסור לו להכנס, ושיתחייב מדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס? ותירצו, שלפי אביי, הנכנס בשעת הרגילות להכנס אינו פושע, אלא זהו כעין גניבה ואבידה, ששומר שכר חייב בהם, לפי שעליו לשמור שמירה יתירה על הרגילות. ותחילתו בגניבה ואבידה וסופו באונס פטור, ורק תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. והטעם ביארו האחרונים: שבפשיעה השומר מתחייב על עצם הפשיעה (אם הוא ניזוק בסופו של דבר) כיון שהפשיעה היא תחילתו של נזק שהבהמה חשופה לנזקים. וממילא אף אם יקרה אונס גם זה נכנס בכלל הנזק של הפשיעה, שכל זה קרה בהקרת הבהמה לנזקים. ואף שמנזק מסוים זה לא היה לו לחשוש, אבל כיון שעצם הפשיעה היתה אסורה הרי הפשיעה עצמה היא הנזק. מה שאין כן שומר שכר שאינו שומר מגניבה ואבידה, אין זה תחילה של נזק, כיון שהנזק אינו ודאי. אלא, שאם יגנב החפץ, הרי יש עליו טענה שהיה צריך למנוע את הגניבה. וכשלא מנע הוא משלם. אבל אי אפשר לכלול באי שמירתו מהגניבה את שאר מיני האונסים, שאין מצב אי השמירה מגניבה מצב של נזק שאפשר לחייב עליו בעצמו, שאינו מצב שחשוף לנזקים.

ומקשה הגמרא: **והיכן מצינו בשומר שכר שחייב באונסין**? והרי אנוס הוא מהארי, ומדוע עליו להוציא הוצאות לשכור אנשים להבריח את האונס.

עונה הגמרא: חייב הוא להוציא, משום **דהדר שקיל דמיהן**, שהוא חוזר ונוטל את שכר המסייעים להברחת הארי **מבעל הבית**. ונמצא שאינו מוציא מכיסו. אלא, שמחובת שמירתו היא, להוציא בינתיים מכיסו לצורך השמירה.

אמר ליה רב פפא לאביי: **אי הכי**, שאת דמי המסייעים בהברחת הארי משלמים הבעלים, **מאי אהני ליה מינה**, מה מרוויח הבעלים מהצלת בהמותיו כשהשומר שוכר מסייעים להצלה עד כדי דמי בהמותיו!? והרי לא הרויח כלום מההצלה, כי באותו הממון, היה קונה שוב בהמות.

ומתרץ אביי: **נפקא מינה**, הועילה לו ההצלה **לכושרא דחיותא** [כושר הבהמות], שרגילות הן לצרכיו.

אי נמי, **לטרחא יתירתא**, שלא יצטרך לטרוח לקנות בהמות אחרות במקומן.

רב חסדא ורבה בר רב הונא, **לא סבירא להו הא דרבה**, הפוטר שומר שכר כששמר כדרך השומרים. משום **דאמרי**: **להכי יהבי לך אגרא**, שכר על השמירה, **לנטורי לי נטירותא יתירתא**, כדי שתשמור יותר מדרך השומרים, ואין זה אונס, אלא בגדר עבירה.

בר אדא סבולאה, היה שומר בהמות בשכר, **הוי קא מעבר חיותא**, העביר את הבהמות **אגמלא**, על הגשר שעל גבי נהר ד"**נרש**". **דחפה חדא לחברתה**, **ושדיתה** [וזרקתה] **במיא**. **אתא לקמיה דרב פפא**, **חייביה** לשלם.

אמר **ליה** בר אדא, השומר, לרב פפא: **מאי הוה לי למעבד**.

אמר ליה: **אבעי לך** לחשוש יותר, **לעבורי חדא חדא**, להעבירן כל אחת לבדה, כדי שלא תוכל האחת לדחוף את חברתה.

אמר ליה: האם **ידעת ביה בבר אחתיך**, וכי מכיר אתה שומר שהוא בן אומתך, **דמצי למעבר חדא חדא**. המסוגל להעביר עדר של בהמות, אחת אחת, על כזה גשר!? הלא שמרתי כדך השומרים, ואין מי שחושש להעביר בהמות על גבי הנהר אחת אחת שמא תדחוף האחת את חברתה.

אמר ליה: **כבר צווחו קמאי דקמך** לפוטרם באופן כזה משום ששמרו כדרך השומרים, **ולא איכא דאשגח בהו**.

אדם הנקרא בשם "**איבו**", **אפקיד כיתנא**, **בי** בביתו של **רוניא**.

אזל "**שבו**", גזלן מזוין היה, **שמטיה מיניה**, חטף מרוניא את הפקדון שהופקד אצלו.

לסוף הוכר הגנב, ותפסוהו.

אתא לקמיה דרב נחמן, **חייביה** רב נחמן את רוניא הנפקד לשלם, ואף שהיה אנוס, כיון שהוכר הגנב ואין לו הפסד אם ישלם, שהרי יוציא ממונו מהגזלן, ולכן, עליו לשלם, והוא יטרח להוציא את הממון מן הגנב.

לימא פליגא רב נחמן, שחייבו לשלם, על **דרב הונא בר אבין**:

דשלח רב הונא בר אבין: **נגנבה באונס ואחר כך הוכר הגנב**, **אם שומר חנם הוא**, יש בידו את הברירה: **רצה** השומר, הרי הוא **נשבע** שלא פשע ונגנבה באונס, ופטור. ואם **רצה** השומר לשלם, משלם לבעלים, והשומר **עושה עמו דין**, ומוציא הממון מיד הגנב. אבל, **אם שומר שכר הוא**, משלם לבעלים. והשומר **עושה עמו דין**, **ואינו נשבע** לפטור עצמו שהיה באונס, כיון שאין כאן הפסד ממון, לפי שיכול להוציא הגניבה מן הגנב, ולכן הוא משלם לבעלים ועליו לטרוח להוציא מהגנב.

והרי רוניא היה שומר חינם, ובכל זאת חייבו רב נחמן לשלם על הגניבה, ולא כרב הונא, שאמר שומר חנם, אם רוצה, הרי הוא נשבע, ופטור.[2405] **אמר רבא**: **התם**, פשע רוניא, כי **גברי דפרמוסקא**, אנשי השלטון, **הוו קיימי** שם בשעת הגניבה. **דאי רמא קלא**, אם היה מרים קולו בצעקה, **הוו אתו ומצלין ליה**. וכיון שפשע בכך שלא צעק, חייב הוא לשלם.

מתניתין:

משנה זו באה להגדיר מה הוא מצב של אונס לגבי חיוב שומרים:

זאב אחד שתקף את הצאן, **אינו אונס**, היות שיכול השומר לגרשו.

שני זאבים, הרי זה **אונס**.

[2405] בסוגיא בבא קמא נחלקו אביי ורבא בדין זה. אביי סובר: ששומר חינם, אם הוא רוצה, נשבע שנגנב מידו באונס. ואם הוא רוצה, עושה דין עם הגנב. ושומר שכר, עושה דין עם הגנב ואינו נשבע. ורבא סובר: בין שומר שכר ובין שומר חינם, צריכים לעשות דין עם הגנב, ולא מועילה להם שבועה שהגניבה קרתה באונס בשביל להיפטר. אבל אם כבר נשבעו, בזה הם חלוקים, ששומר חינם אינו טורח עם הגנב. אבל שומר שכר צריך לטרוח ולהוציא מן הגנב. והקשו הראשונים, אם כן מה הקשתה הגמרא שרוניא שהיה שומר חינם אינו צריך לעשות דין עם הגנב? הרי לרבא אף שומר חינם צריך לעשות דין, ורק אם נשבע הוא פטור, ולגבי רוניא, לא נאמר בו שנשבע כבר, ולכן חייבו רב נחמן כדעתו של רבא? ותירצו שידעה הגמרא שרוניא כבר נשבע, ורק אחר כך נמצא הגנב. ובפירוש "עושה עמו דין" פירשנו כשיטת רש"י, שדינו של השומר לעשות דין עם הגנב מחייב אותו לשלם לבעלים, על אף שהגניבה נעשתה באונס ובאונס הרי הוא פטור מלשלם, כיון וכהיום אין זה שאלה של הפסד ממון אלא השאלה מי יטרח להוציא מן הגנב והשומר חייב בטירחה זו אף הוא חייב קודם לשלם ואחר כך יטרח לצורך עצמו להוציא את הממון מהגנב. אבל שיטת הרשב"א ועוד ראשונים, שאין השומר מתחייב בתשלומים, היות והגניבה נעשתה באונס. אלא על השומר מוטלת רק הטירחה ללכת לבית דין להוציא מן הגנב את החפץ. אבל אין השומר משלם לבעלים כלום. והוכיח כן הרשב"א ממה שמבואר בגמרא לפי רבא, שעל שומר חינם, על אף שהוא פטור בגניבה, יש לו לטרוח ולהתדיין עם הגנב. והקשה, שלפי רש"י שעל השומר קודם לשלם, איך יתכן לחייב שומר חינם בדבר שהוא פטור ממנו? ובשלמא אם כל החיוב הוא רק לטרוח, אנו אומרים כשם שאם היה בא הגנב והיה רואהו השומר חינם, היה עליו לטרוח ולמנוע ממנו לגנוב, כן הוא הדין גם לאחר הגניבה, אם יש לו אפשרות לטרוח ולהוציא מן הגנב, עליו לטרוח בזה. אבל לחייבו לשלם על הגניבה שקרתה, הרי הוא פטור מזה בכלל.

רבי יהודה אומר: בשעת משלחת זאבים מכת זאבים שניכר שזו מכה משולח מן השמים, **אף זאב אחד אונס**. שבשעת מכה אף זאב אחד תוקף ואי אפשר לעמוד נגדו.
שני כלבים אינו אונס, שיכול לגרשם.
ידוע הבבלי אומר משום רבי מאיר: באו הזאבים **מרוח אחת אינו אונס, משתי רוחות אונס**.
הלסטים הרי זה אונס. ומפרש בגמרא איזה לסטים
הארי הדוב והנמר והברדלס והנחש, הרי אלו אונס.
אימתי כל האופנים שלמדנו הם אונס? **בזמן שבאו מאיליהן. אבל** אם **הוליכן** הרועה **למקום גדודי חיה ולסטים, אינו אונס**.
מתה כדרכה הרי זה אונס.
סגפה עינה ברעב או שהעמידה בקיץ בשמש או בחורף בקור **ומתה, אינו אונס**. ואף אם לא ברור אם מתה מחמת מה שסיגפה חייב, שתולים אנו מיתתה במה שסיגפה.
עלתה לראשי צוקין, בעל כורחו, שלא הצליח למונעה מלעלות, **ונפלה** בעל כורחו, **הרי זה אונס**.
העלה לראשי צוקין ונפלה, אפילו בעל כורחו, **ומתה, אינו אונס**, שלא היה לו להעלותה לצוק.

גמרא:

שנינו במשנתנו: זאב אחד אינו אונס.
ומקשה הגמרא: **והתניא** בברייתא להיפך: **זאב אחד אונס!**
אמר רב נחמן בר יצחק: **ההיא**, הברייתא המחשיבה זאב אחד לאונס, **בשעת משלחת זאבים** [מכת זאבים], **ורבי יהודה היא**, האומר במשנתנו, בשעת משלחת זאבים אפילו זאב אחד אונס.
שנינו במשנה: **הלסטים, הרי זה אונס**.
ומקשה הגמרא: **אמאי**? **לוקי** [העמד] **גברא להדי** [מול] **גברא**, והיה על הרועה להתקוטט עמו ולא להניחו לגנוב.
אמר רב: בלסטים מזוין.
איבעיא להו: לסטים מזויין ורועה מזויין, מהו? האם צריך הרועה לריב עמו?
מי אמרינן, אוקי גברא להדי גברא, והיות וגם הרועה מזוין, היה לו לריב עמו.
או דלמא, האי [הלסטים] **מסר נפשיה** להסתכן ולגנוב, שעל מנת כן הוא בא. **והאי** [הרועה] **לא מסר נפשיה**, ואינו חייב להסתכן בשביל הבהמות.

ופושטת הגמרא את הספק: **מסתברא, דהאי מסר נפשיה, והאי לא מסר נפשיה**. ופטור מלשלם אם הניחו לגנוב, שאינו חייב להסתכן לריב עמו.

אמר שאל **ליה אביי לרבה**: אם אירע מעשה, שבו **אשכחיה** [מצאו] **רועה** לגנב, **ואמר ליה** הרועה לגנב: **גנבא סריא** [גנב סרוח], **בדוכתא פלניא יתבינן**, במקום פלוני אנו רועים בהמותינו,

דף צד.

כך וכך גברי איכא בהדן, יש איתנו כך וכך בני אדם, ואם תבא לגזול, תמות. **כך וכך כלבי איכא בהדן, כך וכך זוקתא**, מקלעים של אבן **פסיקא לן**, קבועות לנו שם.

ואזל הגנב לשם, **ושקל מיניה** [וגנב ממנו], **מאי**? האם חייב הרועה לשלם או לא? שהרי היה לו לרועה שמירה מן הגנב, ואף על פי כן הצליח לגנוב ומה יעשה.

אמר ליה: חייב הרועה לשלם, **שהרי** נחשב הדבר כאילו **הוליכן למקום גדודי חיה ולסטים**. כי לא היה לו לספר לגנב כל זה, ומחמת שסיפר לו, הוא בא לשם.

מתניתין:

א. **מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה**, ואם יקרה נזק לפקדון, יהיה נאמן לומר שלא פשע בשמירה ולא יצטרך להשבע.

והשואל, החייב באונסים, יכול להתנות **להיות פטור מלשלם** את האונסים

נושא שכר והשוכר יכולים להתנות **להיות פטורין משבועה**. ואם יקרה נזק יהיו נאמנים לומר שהוא מחמת אונס בלא להשבע, **ומלשלם**, להיות פטורים מלשלם על גניבה ואבידה, [2406]

ב. **כל המתנה על מה שכתוב בתורה**, לעקור דין תורה, **תנאו בטל**. ובגמרא מפרש באיזה אופן מדובר.

ג. **וכל תנאי שיש מעשה בתחילתו**, שהקדים לאמירת התנאי את אמירת העשיה, וכגון שאמר חפץ זה קנוי לך [שזהו המעשה שהוא נותן לו החפץ], ואחר כך התנה "אם תעשה לי כך וכך", **תנאו בטל**. וגם אם לא נתקיים התנאי, המעשה חל.

ד. **וכל** תנאי **שאפשר לו לקיימו בסופו, והתנה עמו מתחילתו, תנאו קיים**.

אבל המתנה על מנת שתעלה לרקיע, שלא יתכן לקיים תנאי כזה, הרי הוא מפליג בדברים, ולכן המעשה חל אף על פי שאי אפשר לקיים את התנאי.

[2406] ושומר חינם המתנה שאף אם יפשע יהיה פטור. דעת מהר"ם שמועילה התנאתו והוא פטור. ודעת הגהות אשר"י שאין מועלת התנאה על פשיעה, והטעם לפי דברי הרמב"ם שפשיעה חיובה מפני שהרי הוא כמזיק, מפני שהפקרת החפץ באופן פושע, כיון שהבעלים סומך על שמירתו, הרי זה עצמו נזק, ואין ההתנאה מועלת אלא לפוטרו מחיובי שומרים, אבל בחיוב נזק הוא נשאר חייב, כיון שהבעלים סומך על שמירתו. וכשהוא מפקיר את החפץ בכך שאינו שומר עליו, נחשב השומר שהזיקו בידים וחייב לשלם.

גמרא:

דנה הגמרא: **אמאי** יכולים השומרים להתנות להיות פטורים מן השבועה ומהתשלומים? והרי זה **מתנה על מה שכתוב בתורה**, כי מפורש בתורה חיוב כל שומר, מי בשבועה ומי בתשלומים, ובהתנאה שלא יתחייבו בהם, הרי הם עוקרים דין תורה, **וכל המתנה על מה שכתוב בתורה** לעוקרו, ולהיות פטור ממנו, **תנאו בטל**. ואף השומרים שהתנו כך, לא היתה התנאתם צריכה להועיל!?

ומתרצת הגמרא: **הא מני**, משנתנו, הסוברת שמועילה התנאת השומרים להפטר מדין תורה, בשיטת מי היא אמורה? - בשיטת **רבי יהודה היא**, **דאמר**, **בדבר שבממון** [בדיני ממון] האמורים בתורה, **תנאו קיים**, מועילה ההתנאה לעקור את הדין מן התורה, לפי שכל דיני הממון מסורים הם לבני אדם להתחייב בהם כרצונם, וחיובי התורה נאמרו רק במקום שלא פירשו האנשים במפורש את ה התחייבות.

דתניא, שכך שנינו בברייתא, שלרבי יהודה מועילה התנאה בחיובי ממון:

האומר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי חיוב של **שאר**, מזונות, **כסות ועונה**", שאלו הם הדברים שחייבה התורה את הבעל לתת לאשתו, **הרי זו מקודשת, ותנאו בטל**, וחייב הוא לה שאר וכסות ועונה, כיון שתנאו בא לעקור דין תורה, **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: שאר וכסות הם חיובי ממון, ולכן, **בדבר שבממון**, **תנאו קיים**. והיא מקודשת, וההתנאה מועילה לפוטרו מחיובי שאר וכסות.

אך תמהה הגמרא: **ומי מצית מוקמת לה** [כיצד אתה יכול להעמיד] למשנתנו **כרבי יהודה**?

והרי **אימא סיפא**: **כל המתנה על מה שכתוב בתורה** לעקור דין תורה, **תנאו בטל**.

ובהכרח, **אתאן**, דין זה הולך לדברי **רבי מאיר**, הסובר שאי אפשר לעקור דין תורה בתנאי, ומשנתנו בשיטת רבי מאיר היא אמורה, ולא בשיטת רבי יהודה!

ודוחה הגמרא: **הא**, **לא קשיא**.

לעולם משנתנו **רבי יהודה היא**, הסובר שמועיל תנאי לעקור דין מהתורה.

וסיפא, ששנינו בה שאי אפשר לעקור דין תורה בתנאי, מדברת **בדבר שאינו של ממון**, ואילו דינו של רבי יהודה נאמר רק בתנאי של חיוב ממון, שאפשר לעוקרו אפילו נגד דין תורה.

אך עדיין ממשיכה הגמרא להקשות מהמשך המשנה:

אימא סיפא: **כל תנאי שיש בו מעשה בתחילתו**, שהקדים את אמירת העשיה, כגון שאמר "הריני מקנה לך חפץ זה" ורק אחר כך המשיך והתנה את הנתינה בתנאי, **תנאו בטל**, ואף בלי קיום התנאי המעשה חל.

מאן שמעת ליה דאית ליה הא סברא? **רבי מאיר**.

דתניא, **אבא חלפתא איש כפר חנניא אמר משום רבי מאיר**: **תנאי קודם למעשה**, **הרי זה תנאי**, ואין המעשה חל אלא אם יתקיים התנאי.

מעשה קודם לתנאי, **אינו תנאי**, והמעשה חל אף אם לא יתקיים התנאי.

ושמע מינה, משנתנו בשיטת רבי מאיר היא.

אלא, **כולה** משנתנו, בשיטת **רבי מאיר היא**.

ושאני הכא, מה שמועיל תנאי לשומר לפטור עצמו מחיובים המוטלים עליו בתורה, הוא משום **דמעיקרא**, מלכתחילה, קודם שנטל את הפקדון והתחייב בשמירתו, **לא שיעבד נפשיה**. וכל חיובי השומרים הוא רק מחמת שעל דעת החיובים האמורים בתורה לקחו את הפקדון. וזה, שהתנה מראש, הרי לא קיבל על עצמו את ההתחייבות לשמור באופן כזה, ואין זה עוקר דבר מן התורה [2407] **תנא**: **ומתנה שומר שכר**, שכל חיובו מדין תורה הוא רק בגניבה ואבידה, **להיות כשואל**, להתחייב לשלם אף אם יקרה אונס לפקדון. [2408] ומקשה הגמרא: **במאי** הוא מתחייב, וכי ניתן להתחייב **ב"דברים"**? והרי צריך לעשות

[2407] כך פירשו התוספות (כתובות נ"ו) אבל רש"י בסוגייתינו פירש, שהמקדש על תנאי שאין לך עלי שאר כסות ועונה, קודם קידש ורק אחר כך התנה, ואז סובר רבי מאיר שאי אפשר להתנות נגד דין תורה. אבל שומר שקודם התנה ורק אחר כך משך את הבהמה לשמור, הרי מלכתחילה לא חלה עליו התחייבות אלא כפי התנאתו, ואין בזה חסרון במה שהתנה נגד ההתחייבויות המפורשות בתורה, כיון שלא היו לחיובי התורה מלכתחילה סיבה לחול, היות שקודם המשיכה [שהיא המחילה עליו את החיובים] כבר התנה שאינו מתחייב. אבל התוס' שם הקשו עליו, שכל תנאי לרבי מאיר, חייב להיות קודם העשיה, וכמו שמבואר בסוגייתנו שצריכים תנאי קודם למעשה. וגם המקדש על מנת שלא יתחייב בשאר וכסות, התנה קודם שקידש, ולא היה לקידושין מלכתחילה אפשרות לחייב יותר, ומה ההבדל בין שומר למקדש. והראשונים פירשו, ששומר, בשביל להתחייב, צריך הוא למשוך את החפץ אליו ולהכניסו לרשותו, ובזה שהחפץ ברשותו ותחת ידו, בכך הוא מתחייב על שמירת נזקיו. אבל כשהתנה מראש, הרי הוא מתנה שאיננו לוקח את החפץ לביתו, והרי הוא כאילו איננו נמצא אצלו. ולכן, נמצא, שהוא איננו שומר המתנה להפטר מחיובים, אלא איננו שומר כלל, היות וחסר כאן את המשיכה המחייבת של השומר, כי כאן הרי לא משך את החפץ על מנת להכניסו לרשותו ולהתחייב עליו, ואין עליו חיובים בכלל, ומהני התנאתו גם לרבי מאיר.

[2408] יש להסתפק: האם כשהוא מתחייב יותר מדינו כשיאנס החפץ והוא צריך לשלם, האם התשלום הוא מדיני אחריות השומרים, ויכול אדם לעשות עצמו לשומר החייב על שמירתו יותר מדיני התורה. או שמא נאמר, יותר ממה שחייבה התורה, וכגון שומר שכר באונסים, אין אדם יכול לקבל על עצמו. ואם יקרה אונס, אין הדבר באחריותו כשומר, אלא שהתחייבותו מועילה כהתחייבות צדדית, שהתחייב לבעלים, שאם יאנס החפץ, הוא ישלם. ונפקא מינה בשומר חינם שהתנה להתחייב בגניבה ואבידה, והוא טוען שקרה אונס, האם אפשר לחייב אותו להשבע שקרה אונס. כי אם חיובי הגניבה ואבידה שהתחייב הם מצד חיוב אחריות של שומר, הרי הוא צריך להשבע על זה, ככל שומר. אבל אם התחייבותו היא רק התחייבות צדדית, שלא שייכת לדיני שומרים, אין עליה דין שבועה של שומר.

קנין כדי להתחייב! [2409]

אמר שמואל: בשקנו מידו בקנין סודר על ההתחייבות הזו.

ורבי יוחנן אמר: אפילו תימא בשלא קנו מידו, בכל זאת מועילה התחייבותו, **כי בההיא הנאה** שבעל הפקדון מהנה אותו, **דקא נפיק ליה קלא דאיניש מהימנא הוא**, בזה שהוא מפקיד אצלו וסומך עליו יוצא עליו שם טוב שהוא אדם נאמן, תמורת הנאה זו, **גמיר** גומר השומר בדעתו, **ומשעבד נפשיה** להתחייב אף באונסים.

שנינו במשנתנו: **וכל שאפשר לו לקיימו בסופו, והתנה עליו מתחילתו, הרי זה תנאי.**

אמר רב טבלא אמר רב: זו דברי רבי יהודה בן תימא, הסובר שרק תנאי שיש אפשרות לקיימו הוא תנאי. **אבל חכמים אומרים: אף על פי שאי אפשר לו לקיימו בסופו, והתנה עליו מתחילתו, תנאו קיים**, והמעשה לא חל, כיון שהוא מותנה בתנאי, ואי אפשר לקיימו.

דתניא, האומר לאשה "**הרי זה גיטך על מנת שתעלי לרקיע**", או "**על מנת שתרדי לתהום**", או "**על מנת שתבלעי קנה של מאה אמה**", או "**על מנת שתעברי את הים הגדול ברגליך**", שכל אלו תנאים שאי אפשר לקיימם, אם **נתקיים התנאי, הרי זה גט. לא נתקיים התנאי, אינו גט.**

והיינו, כיון שאי אפשר לקיים את התנאי, הגט בטל.

רבי יהודה בן תימא אומר: גט **כזה** הרי הוא **גט**, אף על גב שאי אפשר לקיים את התנאי. **כלל אמר רבי יהודה בן תימא: כל** תנאי **שאי אפשר לו לקיימו בסופו**, לאחר ההתנאה, **והתנה עליו מתחלתו**, בשעת מעשה, **אינו אלא כמפליגה** ומקניטה, שתהא סבורה שלא יועיל גט זה לגרשה. [2410] **וכשר** הגט, ומתגרשת בו.

אמר רב נחמן אמר רב: הלכה כרבי יהודה בן תימא, שתנאי שאי אפשר לקיימו, אינו תנאי.

[2409] והקשה הראב"ד, כשם שכל שומר מתחייב בשעת משיכת החפץ לביתו, ושמע מינה שהמשיכה מחייבת את חיובי אחריות השומרים, כמו כן גם המתחייב יותר על חיוביו שבתורה, כיון שהוא מתנה להתחייב קודם משיכת החפץ, הרי כשימשוך, תהוה המשיכה קנין להתחייב ככל מה שקיבל על עצמו? ותירץ הראב"ד, שהמשיכה בכוחה לחייב רק כפי מה שחייבתו תורה, ולכן מי שמתנה על כך שיתחייב יותר, הרי התנה שאם לא יועיל החיוב, לא ישמור כלל. ואדרבה, היות והמשיכה בכוחה לחייב רק כפי מה שנאמר בתורה, ולא נתקיימה התנאתו, הרי הוא צריך להפטר לגמרי מלשמור. והרשב"א תירץ, שבאמת אין בכח המשיכה לחייב, ורק בשומר שכר חייב, לפי שהחפץ אצלו להנאתו לשמור תמורת שכר. ובשואל, בגלל שכל הנאה שלו הוא חייב. ושומר חינם שחייבתו תורה הוא דוקא בפשיעה שהיא קרובה לנזק, בהפקרתו את הבהמה ללא שמירה, אבל בחיובים יתירים אי אפשר להתחייב.

[2410] והיינו, ברור הדבר שאין כונתו להתנות תנאי בגירושין, אלא לגרשה ללא תנאי. שהרי יודע הוא שלא תוכל לקיימו, ואם כן, מדוע הוא נותן לה את הגט ומתנה תנאי שבודאי יבטלנו, והרי עדיף שלא יתן לה כלל.

אמר רב נחמן בר יצחק: **מתניתין נמי דיקא** שהלכה כרבי יהודה בן תימא, ממה שסתמה לנו כדעתו. דקתני: **כל שאפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחילתו, תנאו קיים. הא אי אפשר לו לקיימו, תנאו בטל**.
ומסקינן: אכן **שמע מינה**.

הדרן עלך פרק השוכר את הפועלים

פרק שמיני - השואל את הפרה

פרק זה מבאר את דיני אדם השואל חפץ מחבירו, והוא אחד מ"ארבעת השומרים" האמורים בתורה.
חידשה התורה פטור מיוחד של השומרים, כאשר השמירה נעשית באופן של "שמירה בבעלים". והיינו, שאם בעלי החפץ, נשכרו או נשאלו יחד עמו, פטור השומר מלשלם את הנזקים שאירעו לחפץ, כיון שגם הבעלים היו יחד עמו אצלו.
פטור זה נאמר במפורש בפרשת שואל [שמות כב יג - יד], ומשם הוא נלמד לשומר שכר ולשוכר:
"וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת, [אם] בעליו אין עמו, שלם ישלם.
[אך] **אם בעליו עמו, לא ישלם**".
הפטור של "בעליו עמו" נוהג אף באופן שהמשאיל אינו עוסק באותה מלאכה שבהמתו המושאלת עוסקת בה, ואף אם אינו יכול לשמור עליה בשעת עבודתו. [2411]

מתניתין:

השואל את הפרה, ובאותו זמן **שאל בעליה עמה**, שבקש השואל מהמשאיל שיעסוק עמו במלאכתו בחינם.
או שבאותו זמן **שכר בעליה עמה**, שלקח אותו שיעבוד אצלו עבור שכר.
וכן אם הקדים השואל, ותחילה **שאל** את **הבעלים** של הפרה, **או שכרן, ואחר כך שאל את הפרה** מהבעלים, **ומתה** הפרה -

[2411] כתב החינוך: "ועל ענין שאלה בבעלים שפטור, נוכל לומר לפי הפשט, שהתורה לא חייבה השואל, אחר שבעל הכלי או הבהמה עמו, דמכיון שהוא לשם, ישמור הוא על שלו". (חינוך מצוה ס') כעין זה כתב גם האבן עזרא בפירוש התורה. (שמות כ"ב י"ג) לדעת רב המנונא, אין השואל פטור, רק באופן שהמשאיל היה עובד עם בהמתו המושאלת בשעת האונס. (ב"מ צה ע"ב) טעמו של החינוך עולה יפה עם דעת רב המנונא. אך דעת רב המנונא נדחתה, וההלכה היא שגם אם המשאיל עושה מלאכה אחרת, וגם אם היה עמו במלאכתו רק בזמן השאלה, פטור השואל. וכתב החינוך, שמכל מקום אפשר להסביר את דין שאלה בבעלים, משום הטעם הנ"ל, אלא שהתורה לא רצתה לתת דבריה לשיעורים, ולחלק בין מקרה למקרה, ופטרה בכל אופן שהשאלה היתה בבעלים.

פטור השואל מלשלם למשאיל את דמי הפרה, בכל האופנים הללו. משום **שנאמר "אם בעליו עמו, לא ישלם"**.

וכן הדין בשוכר פרה, [2412] ושאל בעליה עמה או שכרם, ונגנבה הפרה, שפטור השוכר מלשלם. אלא שהמשנה דברה בשואל, מפני שהתורה כתבה את הדין הזה בשואל.

דף צד:

אבל, אם **שאל את הפרה, ואחר כך שאל את הבעלים או שכרן**, ואחר כך **מתה** הפרה - חייב השואל לשלם, כי בשעת שאלת הפרה לא היה המשאיל שכור או שאול לשואל, **שנאמר "בעליו אין עמו שלם ישלם"**. [2413]

גמרא:

שנינו במשנה את הפטור של "בעליו עמו" בשני אופנים, האחד, השואל את הפרה, ושאל בעליה עמה [רישא], והשני, שאל את הבעלים, ואחר כך שאל את הפרה [סיפא].

ודנה הגמרא: **מדקתני סיפא "ואחר כך שאל את הפרה", מכלל** זה אתה למד, **דרישא, דקתני** בה "השואל את הפרה, ושאל בעליה **עמה**", מדובר בה בכגון ששאל אותה ואת בעליה **עמה ממש**, באותו הזמן.

ואם כן, קשה: "**עמה**", שהוא באותו זמן **ממש**, **מי משכחת לה**?! איך תיתכן אפשרות שכזאת? והרי **הפרה** נעשית שאולה לשואל רק **במשיכה** אליו, ולפני שמשך אותה ועשה בה מעשה קנין, אין לו בה זכות של שאילה. [2414] **ואילו ה**בעלים של הפרה נעשים

[2412] בברייתא כתוב, שגם שוכר פרה, ושאל או שכר בעליה עמה, פטור. (צה ע"ב) היו גירסאות במשנה, שלפיהן אף המשנה דברה בשכירות פרה. (עיין משנה שברי"ף) רש"י דחה גירסא זו, וכתב שבמשנה כתוב רק שאין הבדל בין אם היו הבעלים שאולים או שכורים למלאכת השואל. אבל לא אמרה המשנה, שאם הפרה שכורה בבעלים, נפטר השוכר.

[2413] ישנם שני פסוקים בתורה: א. "בעליו אין עמו שלם ישלם" ב. "אם בעליו עמו לא ישלם" אחד מהפסוקים הללו מיותר, כי אם כתוב שחייב לשלם כשאין בעליו עמו, משמע שאם היה עמו הוא פטור. וכן אם כתוב שהוא פטור כשבעליו עמו, משמע שאם אין בעליו עמו הוא חייב. מכפילות זו, לומדים את דין המשנה. בגמרא מתבאר באריכות, איך לומדים מהפסוקים את דיני המשנה. (צה ע"ב)

[2414] הגמרא להלן מביאה ברייתא שאומרת, שמועילה המשיכה בשומרים כמו בלקוחות. (ב"מ צ"ט ע"א) תוספות אומרים, שהמשיכה מועילה רק לשוכר ושואל, לענין זה שהמשאיל או המשכיר לא יוכל לחזור בו, ולקחת בחזרה את הבהמה. אבל שומר חנם או שומר שכר שקבלו שמירה, מתחייבים בפשיעה או בגניבה ואבידה משעה שאמרו הנח לפני. (שם ד"ה כך תקנו) הרא"ש הוסיף, שאף השואל חייב באונסין ללא משיכה. (פרק השואל סימן ט"ו) אבל הרמב"ם מפרש, שאף לענין חיוב אחריות, צריכים כל ארבעת השומרים למשיכה. (פ"ב מהלכות שכירות ה"ח) שתי הדעות הובאו בשלחן ערוך. (חו"מ סימן רצ"א ס' ה', וסימן ש"מ ס' ד') יש אחרונים שסוברים, שלדעת התוספות והרא"ש, אף לענין שאלה בבעלים, שעת קבלת האחריות היא שעת השאלה, ואם היה המשאיל במלאכת השואל בשעה זו, נפטר השואל (ב"ח חו"מ ס' שמו ס' ג') בסוגיא זו כתוב, ששעת המשיכה היא הקובעת לדין שאילה בבעלים, ועיין בספר גידולי שמואל שתירץ את הסוגיא לפי שיטה זו. (דף צ"ד ע"ב ד"ה אמנם)

[2415] עיין הערה 7.

שאולים או שכורים לו, רק **באמירה**, [2415] שאמרו והסכימו להיות שאולים או שכורים, שהרי אין מקום למעשה קנין בבני חורין! [2416]

ומתרצינן: **איבעית אימא**, אם תרצה, אמור, יש אפשרות שהבעלים יעשו שאולים או שכורים על ידי אמירה, וגם הפרה תעשה שאולה בזמן האמירה, **כגון דקיימא פרה**, [שהפרה נמצאת] **בחצירו דשואל**, לפני ששאל אותה, **דלא מחסרא משיכה**, שאז אין צורך במשיכה, אלא היא נקנית ב"קנין חצר" להיות שאולה לו, בשעה שהמשאיל הסכים להשאיל אותה ולהשאל לו. ונמצא ששאלת הבעלים ושאלת הפרה היו באותו זמן ממש, שבאותו דיבור אמר "אני ופרתי מושאלים לך". [2417]

איבעית אימא, יש אפשרות ששאל את הפרה על ידי קנין משיכה, וגם הבעלים נעשו שאולים באותה שעה, וכגון **דאמר ליה** שואל למשאיל: **את גופך**, אתה בעצמך **לא תשאל** לי, **עד שעת משיכת פרתך** על ידי. ונמצא ששאלת הפרה ושאלת הבעלים היו באותו זמן ממש. [2418]

ומביאה עתה הגמרא משנה מהפרק הקודם, העוסקת בחילוקי דינים של השומרים, כי משנתנו, שהיא המשך המשנה ההיא, מביאה מקור מפסוקי התורה לדין האמור בה. ועתה הגמרא באה להשלים ולדרוש מפרשיות השומרים שבתורה, את הדינים שנאמרו במשנה בפרק השוכר את הפועלים. [2419]

[2416] אין הפירוש, שבאמירה נעשה הבעלים משועבד לעבוד, ואין יכול לחזור בו, כמו שהפרה נעשית משועבדת לשואל על ידי משיכה. שלעולם הבעלים יכולים לחזור ולא לעבוד, ואף אם התחילו במלאכה. ומכיון שאין לגבי הבעלים דבר המחייב, כמו לגבי הפרה. לכן אנו מוכרחים להגיד שהם נשאלים באמירה. (נמוקי יוסף, נ"ד ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ואמרינן) ועיין הערה 7.

[2417] ואף על פי, שאמר פרתי ואני נשאלים לך, הרי זה כאילו אמר אני ופרתי נשאלים לך. (נמוקי יוסף על המשנה)

[2418] מצאנו בראשונים כמה דרכים בהבנת דברי הגמרא "בעלים באמירה" וגם דברי הגמרא "לא תשאל עד שעת משיכת פרתך" יתפרשו באופן שונה לפי השיטות הללו. שיטה א': לא האמירה עצמה היא הקובעת, אלא התחלת המלאכה היא הקובעת, אבל אין צריך שיתחיל במלאכה עצמה, ואף לא צריך שילך לעשות המלאכה, אלא מה שמכין עצמו לעשות המלאכה, חשוב כתחילת המלאכה. והכוונה "בעלים באמירה" היא, שאומר ומתכונן למלאכה, אף שעדיין לא יצא מביתו. (שיטה מקובצת בשם הראב"ד בפירושו הראשון דף צ"ד ע"ב ד"ה עמה) לפי שיטה זו, דברי הגמרא מובנים בפשיטות, שאם אמר שיהיה שאול לאחר זמן, אינו מכין עצמו לעבודה בזמן האמירה. שיטה ב': האמירה עצמה היא הקובעת את היות המשאיל במלאכת השואל, שמשעה שאמר נחשב כשאול לו למלאכתו, ואף שאין יכול לתובעו בדין מחמת שאמר, מכל מקום יש לו עליו תרעומת שלא עמד בדיבורו, כמו שכתוב במשנה בפרק האומנים (דף עה ע"ב) ומחמת זה נחשב שאול לו למלאכתו (שיטה מקובצת שם בשם הראב"ד בפירושו השני) לפי שיטה זו, שאמירה לבד קובעת, צריך לפרש, שכל שנאמר במפורש שלא יתחיל במלאכתו עד זמן מסוים, אין נעשה במלאכתו אלא מאותו זמן. שיטה ג': דעת הגר"א בדעת הרמב"ם, שנקרא בעליו עמו רק אם התחיל במלאכה. (חו"מ ס' שמו ס"ק ג') והערוך השלחן מפרש לפי זה את לשון הגמרא "בעלים באמירה" שבעוד שהפרה צריכה משיכה, אין הבעלים צריכים לקנין, אבל לא די באמירה, וצריך להתחיל בעבודה. (שמ"ו ס"ק ה') ולפי זה מתפרשת הגמרא כאן, שאמר לו את לא תשאל עד שעת משיכה, ועשה כך והתחיל לעשות מלאכה בזמן ההוא. ועיין אבן האזל פרק ב מהלכות שאלה ופקדון ה"א שתמה על הגר"א. ועיין הערה 91.

[2419] תוספות ד"ה תנן התם.

תנן התם [לעיל צג א]: **ארבעה שומרים הם**: [א] **שומר חנם** [ב] **והשואל** [ג] **נושא שכר** [שומר שכר] [ד] והשוכר.

ושלשה דינים חלוקים נאמרו בהם: [2420]

א. **שומר חנם**, אם אינו מחזיר את הפקדון, **נשבע** [2422] **על הכל** [2421], בין שטוען שנגנב, או נאבד, או נאנס הפקדון - חייב להשבע על כך, ואז נפטר מלשלם את דמי הפקדון.

ב. **והשואל**, **משלם את הכל** [2423], אף אם נאנס החפץ.

ג. **נושא שכר והשוכר**, דין אחד להם, **נשבעים על השבורה ועל השבויה ועל המתה**, אם טוענים שנשברה הבהמה, או נשבתה, או מתה, שהיא טענת אונס, נשבעים על כך, ונפטרים.

ומשלמים את האבידה ואת הגניבה.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מנין לנו מן התורה דינים אלו?

דתנו רבנן: שלש פרשיות סמוכות נאמרו בתורה לגבי דיני השומרים בפרשת משפטים. [שמות כב פסוקים ו - יד]:

פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם, וכתוב בה, שאם נגנב הפקדון - נשבע השומר ונפטר מלשלם [2424].

פרשה **שניה** נאמרה **בשומר שכר**, וכתוב בה, שאם מת השור המופקד, או נשבר או נשבה - חייב השומר להשבע. ואם נגנב השור - חייב לשלם.

פרשה **שלישית** נאמרה **בשואל**, וכתוב בה, שאם נשבר או מת השור המושאל, חייב השואל לשלם, ואם שאל גם את הבעלים פטור מלשלם.

ומעתה יש לדון בדברי הברייתא: **בשלמא**, ברור הדבר שפרשה **שלישית** מדברת **בשואל**, שהרי נאמר בה **במפורש** "**וכי ישאל איש מעם רעהו, ונשבר או מת, בעליו אין עמו שלם ישלם**".

אלא מה שאמרה הברייתא, שפרשה **ראשונה בשומר חנם**, ופרשה **שניה בשומר שכר**, מנין לה זאת, **איפוך אנא**! אולי זה הפוך?!

[2420] על פי הגמרא בפרק הפועלים. (צ"ג ע"א)

[2421] פירוש - על כל המאורעות הכתובות בשאר שומרים לחיוב, הוא נשבע שכך עלתה לו ופטור. אבל בפשיעה הוא חייב. (רש"י במשנה דף צג ע"א, וכעין זה כתבו תוספות בד"ה שומר חנם)

[2422] אמר רב ששת: שלש שבועות משביעים אותו, שבועה שלא פשעתי בה, שבועה שלא שלחתי בה יד, שבועה שאינה ברשותי. (ב"מ ו' ע"א)

[2423] פירוש - בכל מה שמוזכר בתורה בפרשת שומרים, השואל חייב, אבל הוא פטור במתה מחמת מלאכה, ודבר זה נלמד מסברא להלן. (צ"ו ע"ב) ועל כן לא דברה בזה המשנה.

[2424] וכן יש ללמוד מהפרשה, ששומר חנם חייב בפשיעה. שכן כתוב בה שהשומר נשבע "על כל דבר פשע", ומזה שהוא נשבע שלא פשע, משמע שאם פשע חייב לשלם. (רש"י דף צ"ה ע"א ד"ה אשח)

ומתרצינן: **מסתברא** שפרשה **שניה** עוסקת **בשומר שכר**, שכן כתוב בה שהשומר **חייב בגניבה ואבידה** בתשלומים, ובפרשה הראשונה כתוב שהשומר פטור בשבועה כשטוען שנגנבה. ומסתבר שהפרשה המחמירה יותר עוסקת בשומר שכר, שבו ראוי להחמיר יותר.

אך יש להקשות: **אדרבה**, יש לומר שפרשה **ראשונה** אמורה **בשומר שכר**, **שכן** יש בה גם חומרא, שאמנם פטור השומר מלשלם אם נגנב, אך מאידך, נאמר בה חומרא חדשה, שאם נשבע השומר לשקר, ובאו עדים שהוא עצמו גנבה, **משלם** השומר **תשלומי כפל ב"טוען טענת גנב"**, [2425] ואילו בפרשה השניה כתוב שמשלם קרן, והוא לא בא לידי תשלומי כפל!

ומתרצינן: **אפילו הכי**, חמור הנאמר בפרשה שניה יותר מהנאמר בפרשה ראשונה, שכן **קרנא בלא שבועה, עדיפא מכפילא בשבועה!**

הקרן שחייב לשלם השומר, ואינו יכול לפטור עצמו על ידי שבועה, חמור הוא לשומר יותר מתשלומי כפל, שהם רק תוצאה מהשבועה שנשבע לשקר. לכן יש להעמיד את הפרשה השניה בשומר שכר.

וראיה לדבר: **תדע**, שתשלום קרן בלא אפשרות שבועה, חמור הוא מתשלומי כפל כשנשבע לשקר, **דהא, שואל כל הנאה שלו**, שהרי בחינם הוא עושה את מלאכתו בחפץ, ולמשאיל אין כל הנאה מכך, ולפיכך ראוי להחמיר בדינו יותר משומר שכר, **ואף על פי כן**, לעולם **אינו משלם אלא קרן**, והוא לא בא לידי כפל, ולא פטרה אותו התורה משלשם כשטוען טענת גניבה, עד שישלם כפל אם ישבע לשקר.

ומקשינן: **וכי השואל, כל הנאה שלו**, ולכן ראוי להחמיר בו יותר משומר שכר, **והא בעיא מזוני**, הרי הבהמה זקוקה למזונות, והשואל חייב במזונותיה, ונמצא שיש הנאה גם למשאיל שנפטר ממזונות!

ומתרצינן: יש אופן שכל ההנאה שלו, כגון **דקיימא**, [שנמצאת] הבהמה **באגם** ונזונת שם, ולא צריך לתת לה מזונות. ודין השואל נאמר אף באופן זה.

אך עדיין יש להקשות: **והא בעיא נטירא**, הרי הבהמה זקוקה לשמירה, והשואל שומר עליה, ונמצא שגם המשאיל נהנה מהשאלה!

[2425] דין התורה, ששומר שטוען טענת גנב, ונשבע על כך ובאו עדים שהוא גנבה - חייב כפל, הוא דוקא בטוען טענת גנב. אבל הטוען טענה אחרת ונפטר על ידה, ונמצא שהוא גנב - אין חייב כפל. לקמן בגמרא יבואר יותר דין זה.

ומתרצינן: יש אופן שאין השואל צריך לשמור את הבהמה, כגון **במקום שיש נטר מתא** [שומר העיר] ששומר את כל הבהמות. וכיון שיש שואל שכל ההנאה שלו, ואין שואל שמשלם תשלומי כפל, יש לנו ללמוד שתשלומי כפל לא נחשבים לחומרא.

ואיבעית אימא, יש לנו להוכיח אף משואל בהמה, וזן אותה ושומר עליה, **ולא תימא** [אינך צריך לומר] **כל הנאה שלו** כדי להגיד שראוי להחמיר בו יותר משומר שכר, **אלא אימא רוב הנאה שלו** [2426], שאינו נותן שכר כפי הרגילות, ודי בזה כדי לומר שראוי להחמיר בו יותר משומר שכר, שאין רוב ההנאה של השומר, אלא הנאת השומר שוה להנאת המפקיד.

ואיבעית אימא, אפשר לומר, שכל ההנאה של השואל ולא רק רוב ההנאה, ואין צריך להעמיד את זה בשואל בהמה באגם וכשיש שומר עיר, אלא **בשאילת כלים** שאין צריך להאכילם ונשמרים בביתו חינם.

שנינו במשנה בפרק הפועלים: **נושא שכר והשוכר נשבעים על השבורה ועל השבויה ועל המתה, ומשלמים את האבידה ואת הגניבה.**

ודנה הגמרא: **בשלמא** מה ששומר שכר חייב לשלם על גניבה, מפורש הדבר בתורה, **דכתיב** בפרשה השניה שהיא פרשת שומר שכר "**אם גנוב יגנב מעמו ישלם לבעליו**". **אלא** מה שחייב לשלם על **אבידה, מנא לן**? [מנין לנו]?

ומביאה הגמרא ברייתא **דתניא**: נאמר בתורה בפרשת שומר שכר "**אם גנוב יגנב** מעמו ישלם לבעליו". **אין לי אלא גניבה** שחייב לשלם עליה, על **אבידה מנין** שחייב? **תלמוד לומר** "**אם גנוב יגנב** מעמו ישלם לבעליו". משמע מכפילות הלשון "יגנב", **מכל מקום**, לרבות את האבידה.

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר**, אפשר לומר כך לפי התנא שסובר, **לא אמרינן דברה**

[2426] כתב הר"ן: השואל ספר מחבירו, אין השואל חייב באונסין. מפני שהמשאיל עושה מצוה בהשאלת ספרים, ועל ידי זה שמשאיל - נפטר מלתת פרוטה לעני, ונהנה מההשאלה, ואין כל ההנאה של השואל. (תשובות הר"ן סימן י"ט, הובאו דבריו בסמ"ע סימן ע"ב ס"ק כ"א, והש"ך שם כתב שיש פוסקים כרבה שפרוטה דרב יוסף לא שיח) והמחנה אפרים הקשה על הר"ן: מה בכך שיש למשאיל הנאה, הרי מבואר בגמרא, שאף שרוב ההנאה של השואל, והמשאיל נהנה גם כן מהמזונות, השואל חייב באונסין. (הלכות שאלה סימן ג') והאור שמח תירץ, שבאמת יסוד דין שואל הוא שכל ההנאה שלו, אף על פי שנותן מזונות. שהרי בזמן השאילה נוהג השואל בבהמה כאילו היא שלו, ולבהמתו הוא צריך לתת מזונות. והמשאיל לא מקבל את המזונות, שכן בזמן השאילה יש להתייחס לבהמה כאילו אינה שלו מבחינת ההנאה שיש לו בה. אבל ההנאה שנהנה שנפטר מפרוטה, אין זה כתוצאה מכך שהשואל מתנהג בבהמה כבעלים, ונחשב כמו שקבל שכר כל שהוא על הבהמה. (חידושי רבינו מאיר שמחה על השס דף צ"ו ע"ב) בספר פנים יפות על התורה (פרשת משפטים על הפסוק "אם כסף תלוה") הוכיח מדברי הר"ן שבכל השאלת חפץ אין משום מצוה, ורק בהלואה יש מצוה. ועיין בהערה 48.

תורה כלשון בני אדם, ובכל מקום שיש כפילות לשון כגון "הענק תעניק" [2427] או "העבט תעביטנו" [2428] אנו דורשים זאת ללמוד הלכה, אף כאן יש לנו לדרוש "גנוב יגנב" לרבות חיוב באבידה,

אלא למאן דאמר, **אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם**, ולא כתבה התורה לשון כפול בשביל דרשה, [2429] **מאי איכא** למימר? [מה יש לומר?] מנין ששומר שכר חייב באבידה לדעה זו?

ומתרצינן: דעה זו לומדת חיוב אבידה בשומר שכר מסברא, כד**אמרי במערבא** שיש ללמוד **קל וחומר**: **ומה גניבה שקרובה לאונס**, שהרי נעשית על ידי אחרים [2430], בכל זאת שומר שכר **משלם**. **אבידה שקרובה לפשיעה**, שהרי נעשית ממילא, **לא כל שכן**?

ומקשינן: **ואידך**! אותו תנא שדרש מהפסוק ששומר שכר חייב באבידה, מה הוא צריך לזה, הרי באמת אפשר ללמוד מקל וחומר!

ומתרצינן: כלל יש בידנו, **מילתא דאתיא בקל וחומר**, **טרח וכתב לה קרא**, דבר שאפשר ללמדו מקל וחומר, לפעמים הוא נכתב בתורה.

שנינו במשנה בפרק הפועלים: **והשואל משלם את הכל**.

ודנה הגמרא: **בשלמא** זה שהשואל חייב על **שבורה ומתה**, מפורש הדבר בתורה, **דכתיב** "**וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת**, בעליו אין עמו שלם ישלם". **אלא** מה שחייב לשלם על **שבויה בשואל**, **מנלן**?

[2427] הגמרא בפרק אלו מציאות (לא ע"ב) אומרת, שלומדים מכפילות הלשון "הענק תעניק", שיש להעניק מתנות לכל עבד עברי, ולא רק לעבד שנתברך הבית הגללו. הגמרא שם אומרת, שלדעת רבי אלעזר בן עזריה החולק על זה, וסובר שאם לא נתברך הבית בגללו אין מעניקים לו, אין דורשים את הכפילות כי דברה תורה כלשון בני אדם.

[2428] הגמרא בפרק אלו מציאות (ל"א ע"ב) דורשת מהכפילות "העבט תעביטנו", שמצוה להלוות אף לאדם שיש לו ממון, ואינו רוצה להתפרנס ממנו אלא מממון אחרים. רבי שמעון חולק על זה, ולא דורש את הכפילות, ואומר דברה תורה כלשון בני אדם.

[2429] נחלקו הראשונים בדעת התנאים הסוברים "דברה תורה כלשון בני אדם" דעת התוספות, שגם תנאים אלו מודים שניתן לדרוש את הכפילות. לכן מצינו הרבה הלכות שלומדים אותם מכפילות הלשון, ולא מצינו חולק עליהם. אמנם, אין לדרוש מ"הענק תעניק", שיש להעניק לעבד שלא נתברך הבית בגללו, מפני שמהפסוק "אשר ברכך" שכתוב בפרשת הענקה, משמע שהתורה מדברת בעבד שנתברך הבית בגללו, ואין לנו לדרוש מהכפילות להוציא ממשמעות הפסוק, ואומרים "דברה תורה כלשון בני אדם". וכן אין לדרוש מ"העבט תעביטנו" שיש להלוות לאדם שיש לו ממון, כי מלשון הפסוק שכתוב "די מחסורו" משמע שמדובר באדם שחסר לו. (תוספות ב"מ ל"א ע"ב ד"ה דברה) הרמב"ן חולק על התוספות, והוכיח מגמרא זו, שהסובר "דברה תורה" לא דורש את הכפילות אפילו במקום שאין משמעות בפסוק נגד הדרשה. שהרי אין משמעות בפסוק ששומר שכר פטור באבידה, ובכל זאת הגמרא אומרת שאין לדרוש מ"גנב יגנב" ששומר שכר חייב באבידה, להסובר "דברה תורה כלשון בני אדם" (רמב"ן שם ד"ה ולרבי שמעון) התוספות בסוגיתנו תרצו קושיא זו וכתבו, שלסובר "דברה תורה" אין לרבות מהכפילות אלא דבר שמשמע מהפסוק, ומ"גנב יגנב" אין לרבות אלא בענין גניבה, ולא אבידה. (תוספות ד"ה אלא) ועיין ריטב"א כאן.

[2430] ריטב"א. ובשיטה מקובצת הביא פירוש אחר בשם ר"ח.

וכי תימא, **נילף**, נלמד זאת, **משבורה ומתה** שהשואל חייב באונסין אלו, וכמו כן יש לחייבו באונס השבויה.

הרי יש לדחות: **מה לשבורה ומתה** שהשואל חייב עליהם, **שכן אונסא דסליק אדעתא הוא**, אונס שעולה על הדעת הוא, ועל מנת להתחייב באונס זה שאל את הפרה,[2431] שאם לא כן, היה צריך להתנות שלא יתחייב על שבורה ומתה. **תאמר** כך **בשבויה - שכן אונסא דלא סליק אדעתא הוא**! ניתן לומר, שלא התנה על השבויה, מפני שלא העלה אפשרות זו על דעתו, כי אינה מצויה.

אלא ילפינן הכי: **נאמרה שבורה ומתה בשואל**, שנאמר "וכי ישאל ... ונשבר או מת ... שלם ישלם". **ונאמרה שבורה ומתה בשומר שכר**, שנאמר "כי יתן איש אל רעהו חמור" וכתוב שם "ומת או נשבר או נשבה ... ולא ישלם". **מה להלן**, בשומר שכר - שבויה כתובה יחד **עמו**, עם שבורה ומתה, ודין אחד להם, **אף כאן** בשואל - **שבויה עמו**, עם שבורה ומתה, ודין אחד להם.

ודחינן: **איכא למיפרך**, **מה לשומר שכר** שלא חילקה בו התורה בין מתה לשבויה, **שכן** דינו **לפטור**, ובכל אונס פטרה אותו התורה.[2432] **תאמר בשואל**, שבאים להשוות בו דין שבויה לדין מתה, **שכן** דנים אותו **לחיוב**! ניתן לומר, שהתורה חייבה בשואל רק באונס מיתה שעולה על דעתו, ולא באונס שבויה שלא עולה על דעתו.

אלא ילפינן **כרבי נתן**. **דתניא**: **רבי נתן אומר**: כתוב בשואל "ונשבר או מת", במקום "ונשבר ומת".

"**או**" בא **לרבות שבויה**, שחייב עליה.

ותמהינן: **האי "או" מיבעיא ליה לחלק**, הרי "או" זה, צריך אותו כדי להפריד בין נשבר למת ! **דסלקא דעתך אמינא עד דמיתברא ומתה לא מיחייב**, ואם הבהמה נשברה אינו חייב לשלם, אלא אם כן היא תמות, **קא משמע לן** תיבת "או", שעל שבורה בלבד - חייב.

[2431] המחנה אפרים חוקר: האם חיוב השואל באונסין הוא משום שמן הסתם דעת השואל להתחייב באונסין, או שהתורה חייבה את השואל באונסין מפני שכל ההנאה שלו, ואף אם ידוע לנו שלא היה בדעתו להתחייב, התורה מחייבת אותו באונסין. מגמרא זו - שאומרת שיש לחלק בין שבורה ומתה לשבויה, מפני שלא חשב להתחייב על השבויה - יש ראיה שהחיוב תלוי בדעת השואל. המחנה אפרים דוחה את הראיה ואומר, שבאמת היה מקום לומר שהתורה מחייבת באונסין מפני שכך דעת השואל, ועל שבויה לא היתה דעתו להתחייב. אבל לאחר שהתורה חידשה שהשואל חייב באונס של שבויה, ניתן לומר, שטעם הדבר הוא משום שאין חיוב האונס תלוי בדעתו (מחנה אפרים הלכות שאלה ופקדון, סימן א) ועיין הערה 72.

[2432] הקשה התורת חיים, מפני מה כתבה תורה שבויה בשומר שכר, אם על שבורה ומתה - פטור, כל שכן שפטור בשבויה! ותירץ, שאף על פי שהגמרא אומרת סברא לפטור בשבויה יותר מבשבורה, יש גם סברא לחייב בשבויה יותר משבורה, לכן הוצרכה התורה לפטור שומר שכר משבויה. לא באר התורת חיים, מהי הסברא שיש להחמיר בשבויה יותר משבורה.

הניחא [אין קושיא] **לרבי יונתן**, הסובר בכל מקום שאין צורך בתיבת "או" כדי לחלק, ואף אם כתוב ונשבר ומת, המשמעות היא: או נשבר או מת. לפי דעתו אפשר לדרוש מ"או" לרבות שבויה.

אלא לרבי יאשיה, החולק עליו, **מאי איכא למימר!**

ומביאה הגמרא פלוגתייהו דרבי יאשיה ורבי יונתן:

דתניא: כתוב בתורה [ויקרא כ ח] "**איש אשר יקלל את אביו ואת אמו** מות יומת". **אין לי** חיוב מיתה **אלא** במקלל **אביו ואמו** בבת אחת [2433], אם קלל **אביו בלא אמו**, או **אמו בלא אביו**, **מנין** שחייב מיתה? **תלמוד לומר**, לכן נאמר בהמשך הפסוק "**אביו ואמו קלל**". נסמכה קללה לאביו בתחילת הפסוק, ונסמכה קללה לאמו בסוף הפסוק, וכאילו הכתוב אומר "**אביו קלל**" בנפרד, "**אמו קלל**" בנפרד, **דברי רבי יאשיה**.

רבי יונתן אומר: כל מקום שהזכירה התורה שני דברים, ויש ביניהם אות וי"ו החיבור, כגון אביו ואמו [2434], **משמע שניהם כאחד**,

דף צה.

ומשמע גם כל **אחד בפני עצמו**, [2435] (תחילת העמוד) **עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו**, כמו שכתוב בכלאיים, "לא תחרוש בשור ובחמור יחדו" [דברים כב י] שאילו היה כתוב "לא תחרוש בשור ובחמור", היה משמע שאסור לחרוש בשור או בחמור, כתבה תורה "יחדו"

[2433] לשון "בבת אחת" נמצאת בספרא, דהיינו שלולא הדרשה, היה חייב רק המקלל אהביו ואמו בבת אחת, ואם קללם בזה אחר זה פטור.

[2434] לדעת רבי יונתן, מהפסוק "איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת" משמע שאם קלל אחד מהם - חייב מיתה. לדעתו, סוף הפסוק "אביו ואמו קלל" מיותר. רש"י מביא גמרא בסנהדרין האומרת, שלפי רבי יונתן לומדים מכאן, שהמקלל אביו ואמו לאחר מיתתם - חייב מיתה.

[2435] כתב המלבי"ם: מצאנו בתורה מקומות שכתוב האות וי"ו, והיא מתפרשת כחיבור ולא כחילוק אף לרבי יונתן. למשל: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל" אין לפרש שיקח אתרוג ולולב או הדס או ערבה. וכן כתוב לגבי קרבן פסח "על מצות ומרורים יאכלוהו", אין הפירוש שיאכל עם הפסח מצות או מרורים. מכאן מוכיח המלבי"ם, שכאשר התורה כתבה לשון צווי על שני דברים, וכתבה ביניהם האות וי"ו, כוונת התורה שיש לעשות את המצוה בשניהם. (מלבי"ם בפירוש הספרא פרשתל קדושים אות ק"א) והריטב"א בסוגיא כתב בשם הר"ר פנחס הלוי, שהאומר לתת לפלוני דבר זה ודבר זה, לא נפטר אם יתן לו אחד מהם, אף לרבי יונתן. והביאו המלבי"ם כסיוע לכך שבלשון צווי מודה רבי יונתן (ועיין קצות החושן ס' רצ ס"ק א והמעיין במלבי"ם יראה שקושיתו על הריטב"א נופלת) עוד כתב המלבי"ם להסביר את לשונו של רבי יונתן "משמע שניהם כאחד ומשמע אחד בפני עצמו", שבמקום שכתוב האות וי"ו משמע שאין הבדל בין אם יהיו שני הדברים ביחד או אחד מהם, כמו במקלל, שהמקלל אביו ואמו או אחד מהם נענש באותו עונש. אבל במקום שהדין האמור נאמר דוקא על אחד הדברים ולא על שניהם, אז צריך להיות כתוב בתורה "או" ואין לדרוש אותה. למשל: "אם עבד יגח השור או אמה כסף שלושים שקלים ישלם" אילו היה כתוב אם עבד ואמה יגח היה משמע שגם אם יגח את שניהם ישלם שלושים שקלים ולא ששים. כתבה התורה "או" ללמד שדין שלושים שקלים נאמר רק באחד מהם.

להשמיענו שלא נאסר אלא כלאיים [2436].

נמצא, שלדעת רבי יונתן, המילה "או" מיותרת לדרשה בכל מקום. ולגבי שואל שכתוב בו "ונשבר או מת" אפשר לדרוש מ"או" לרבות שבויה, כמו שדרש רבי נתן. אבל לדעת רבי יאשיה לא ניתן לדרוש את המילה "או" שכן צריך אותה כדי לחלק. ועדיין נשאלת השאלה, מנין ששואל חייב על השבויה?

עונה הגמרא: **אפילו תימא רבי יאשיה**, גם לפי רבי יאשיה אפשר לדרוש מ"או" לרבות שבויה. שהרי **לחלק הכא לא צריך**, במקום זה לא צריך "או" כדי לחלק ולומר שחייב על שבורה לבד.

ומסבירין לה: **מאי טעמא? סברא הוא, מה לי קטלה כולה, מה לי קטלה פלגא!** [מה ההבדל בין מתה כולה למתה במקצת] שנשברו לה אברים, אם חייב כשמתה, יש לחייבו גם כשנשברה! [2437] וכיון שהסברא נותנת שיש לחייבו או על השבורה או על המתה, יש לנו לפרש כך בתורה, אף אילו היה כתוב ונשבר ומת, והמילה "או" מיותרת היא אף לרבי יאשיה [2438].

ועתה, הגמרא חוזרת למשנה בפרק הפועלים, ששנינו שם: השואל חייב על הכל. ונכלל בזה גניבה ואבידה. והגמרא דנה מהו המקור לכך:

[2436] דעת רש"י היא, שמקור שיטתו של רבי יונתן בכל התורה הוא מהפסוק "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו". שאילו היה כתוב "לא תחרוש בשור ובחמור" היה רבי יונתן מפרש שלא לחרוש בשניהם כרבי יאשיה. ומאחר שהתורה אמרה "יחדיו", יש לנו ללמוד מכאן לכל מקום שלא כתוב "יחדיו" שהדין אמור אף באחד מהדברים. (רש"י ד"ה עד שיפרוט) דעת התוספות, שרבי יונתן הבין כדעתו בפסוקים מסברא, ולא הוכיח את דעתו מהפסוק "לא תחרוש". שכן המילה "יחדיו" לא מיותרת גם אם נסבור כרבי יאשיה, כי צריכים ל"יחדיו" ללמוד שלא נאסר אלא כשהשור והחמור קשורים ביחד, ולא כשחורש בהם באותו זמן ללא קשירה. (תוספות דף צ"ד ע"ב ד"ה אלא, ותוספות סנהדרין ס"ו ע"א ד"ה עד שהביאו את רש"י וחלקו עליו, ועיין מהרש"א בחולין ע"ח ע"ב ד"ה שיפרוט)

[2437] רש"י מפרש, שאף לפני הסברא דמה לי קטלה כולה, מה לי קטלה פלגא, היה ברור, שהשואל חייב אם מתה הפרה אף שלא נשברה קודם. אלא, שאם היה כתוב ונשבר ומת, המשמעות היתה - לולא הסברא ד"מה לי קטלה" - שאם נשברה לבד אינו חייב עד שתמות. והסברא ד"מה לי קטלה" אומרת, שכשם שאם מתה הוא חייב, כך הוא חייב כשנשברה. המהרש"א כתב לפרש, שלולא הסברא ד"מה לי קטלה", במשמעות היתה שהשואל חייב רק כאשר הפרה נשברה ואחר כך מתה. והסברא ד"מה לי קטלה" אומרת, שאין הבדל בין מקרה שנשברה הפרה ואחר כך מתה למקרה שמתה בבת אחת. ומכיון, שכאשר מתה הפרה חייב אף שלא נשברה לפני כן, מדוע כתבה התורה נשבר כלל? הלוא השבירה לא גורמת כלל לחיובו! צריך לומר שהתורה מחייבת על השבירה לבד. (ועיין מה שהקשה המהרש"א על רש"י ותירץ)

[2438] כתב המלבי"ם "ודע כי בכל מקום שנדע מן הענין שהאות וי"ו הוא וי"ו החילוק גם רבי יאשיה מודה שאין צריך מילת "או" ובא לדרשה" (פרשת קדושים ק"א בסוף) המלבי"ם מביא את הגמרא שלנו כדוגמא לכך. ועל פי זה פירשנו. הריטב"א כתב לפרש כן בפשטות, ודחה פירוש זה וכתב דכיון שמשמעות התורה בכל מקום, שאם כתוב ונשבר ומת, צריך שיהיה שניהם, אין לנו להוציא את הפסוק ממשמעו מפני הסברא. וכתב הריטב"א בשם רבו, שהלימוד אינו מהמילה "או", שהרי צריך אותה כדי לחלק. אלא שלא היתה התורה צריכה לכתוב "ונשבר או מת" אלא מת לבד, והיינו יודעים שחייב אף על השבורה משום "מה לי קטלה" וכיון שהמילה ונשבר מיותרת, אנו דורשים אותה לרבות שבויה. אמנם הריטב"א לא גרס כגירסאות שלנו "לחלק הכא לא צריך" אלא גרס "לחלק לא צריך קרא". ומגירסאות שלנו משמע כהפירוש הראשון שכאן הדבר שונה מכל מקום בתורה.

גניבה ואבידה בשואל שחייב עליהם, **מנא לן**?
וכי תימא, [ואם תאמר] **נילף משבורה ומתה**, שכתוב במפורש בתורה שהשואל חייב עליהם. ואם באונסין הוא חייב, כל שכן שחייב בגניבה ואבידה.
ודחינן: **מה לשבורה ומתה** שיש סברא לחייב עליהם יותר מצד זה, **דלא אפשר** לו למשאיל **למיטרח ואתויי**, [לטרוח ולהביא]. **תאמר בגניבה ואבידה, דאפשר** לו **למיטרח ואתויי!** ויחפש אחרי הגניבה או האבידה, אולי תמצא [2439].
אלא ילפינן **כי הא דתניא**: נאמר בשואל "ונשבר או מת". **אין לי** [איני יודע] **אלא שבורה ומתה** שחייב, **גניבה ואבידה** מנין? **אמרת** [יש לומר] **קל וחומר** הוא, **ומה שומר שכר שפטור משבורה ומתה**, בכל זאת **חייב בגניבה ואבידה. שואל שחייב בשבורה ומתה, אינו דין שחייב בגניבה ואבידה**?
וזהו קל וחומר שאין עליו תשובה [פירכא].
ודנה הגמרא: **מאי אין עליו תשובה**? מה היה להשיב, עד שהוצרך לומר שאין עליו תשובה.
וכי תימא, איכא למיפרך, מה לשומר שכר שחמור יותר מהשואל בכך, **שכן משלם תשלומי כפל בטוען טענת ליסטים מזוין!**
כתוב בתורה בפרשת שומר חנם, שכאשר השומר טוען שנגנב החפץ, הוא צריך להשבע על כך, ואם באו עדים והעידו שנשבע לשקר, ובאמת השומר גנב את החפץ - חייב השומר לשלם תשלומי כפל למפקיד.
המשנה בפרק הגוזל עצים [ב"ק קח ב] אומרת שדין זה הוא רק בטוען טענת גנב בפקדון, אבל אם טען טענה אחרת כגון טענת אבידה, ונמצא שנשבע לשקר, אינו חייב תשלומי כפל.
והגמרא בפרק מרובה [ב"ק סג ב] דורשת דין זה מהפסוקים.
לפיכך, אם טען השומר שנגזל ממנו הפקדון, והתברר שנשבע על כך לשקר - פטור מתשלומי כפל.
נחלקו אמוראים [ב"ק נז א] בדין ליסטים מזוין. האם הוא חשוב כגנב, החייב תשלומי כפל על גניבתו, וכן שומר הטוען טענת ליסטים מזוין - חייב תשלומי כפל כטוען טענת גנב, או שהוא חשוב כגזלן, ואין בו כפל.

[2439] הקשו התוספות: אם כן, אפשר ללמוד שהשואל חייב בגניבה ואבידה מקל וחומר משבויה, ואז אין מקום לפרוך שבגניבה ואבידה "אפשר למיטרח ואתויי", שהרי אף בשבויה "אפשר למיטרח ואתויי"! תרצו תוספות, שאין אפשרות למצוא דבר שנשבה כמו שאפשר למצוא גניבה ואבידה. ועדיין יש לפרוך ולומר שהשואל פטור בגניבה ואבידה לפי שיכול המשאיל לטרוח ולהביאם בקלות.

ליסטים מזוין הוא דבר אמצעי בין גנב לגזלן. הגנב גונב כשבעל החפץ לא רואה אותו. הגזלן גוזל באופן שאין הוא מפחד שיראוהו בני אדם. ואילו ליסטים מזוין לוקח מהבעלים בזרוע, אבל הוא ירא מבני אדם, ואינו גוזל בפרהסיא.

כתוצאה מהמחלוקת הזאת, יש מחלוקת האם מצאנו ששומר שכר משלם תשלומי כפל. שהרי אם שומר שכר טוען שנגנבה הבהמה, הוא חייב לשלם קרן, ואינו נשבע, ואין בו כפל. אמנם אם הוא טוען שנגנבה באונס על ידי ליסטים מזוין, הרי הוא נפטר מלשלם וצריך להשבע, ואז, אם דין ליסטים מזוין כגנב, נמצא שהשומר שכר נשבע לשקר על טענת גנב, והרי זה חייב לשלם תשלומי כפל.

אמנם, שואל לעולם לא יתחייב בכפל לכל הדעות, שהרי אף אם טוען טענת ליסטים מזוין הוא חייב לשלם, שהרי שואל חייב באונסין.

ומעתה, מצינו חומרא בשומר שכר שאין בשואל, שהשומר שכר משלם תשלומי כפל כשטוען טענת ליסטים מזוין, מה שאין כן בשואל.

ואם כן, אפשר לפרוך את הקל וחומר של הברייתא, ולומר, שאין ללמוד ששואל חייב בגניבה ואבידה משומר שכר, שהרי מצאנו איזו חומרא בשומר שכר שאין בשואל. ולכך, אמרה הברייתא שאין לפרוך את הקל וחומר מטעם זה [2440].

ועתה, יש לנו להבין מדוע באמת אין לפרוך את הקל וחומר של הברייתא מטעם זה.

ויש לגמרא שני דרכים:

א. **אפילו הכי, קרנא דשואל עדיפא**, אין להחשיב לחומרא את מה שהשומר שכר משלם כפל, כי חיוב כפל נולד מהקולא שפטור מקרן, ודין השואל חמור יותר שחייב בקרן על אונס, וממילא לא בא לכלל כפל.

ב. **איבעית אימא, קסבר** תנא דברייתא, **ליסטים מזוין גזלן הוא**, ואין תשלומי כפל בשומר שכר הטוען טענת ליסטים מזוין, כמו שהתבאר.

עתה, הגמרא באה לדון בפטור "בעליו עמו" הנזכר במשנתנו. ידוע לגמרא שדין זה נוהג לא רק אם מתה הבהמה, אלא גם בגניבה ואבידה, ולא רק בשואל אלא גם בשומר שכר. והגמרא דנה במקור לדברים הללו.

[2440] הרמב"ן מתקשה בדברי הפירכא הזאת: הפירכא אומרת, שהשואל פטור בגניבה ואבידה, אף על פי שהוא חייב בשבורה ומתה. לעומת זאת, לפי הפירכא השואל חייב בטענת נגנבה על ידי ליסטים מזוין כדין שבורה ומתה, לכן לא יבוא לידי תשלומי כפל. והלוא אי אפשר לומר כן כי אם השואל פטור בגניבה, בודאי שפטור אף בטענת ליסטים מזוין, שהרי הטעם שיש להקל בגניבה הוא משום שאפשר למיטרח ואתויי, ומאותו טעם יש לפטור אף בליסטים מזוין. וכי מפני שליסטים מזוין נחשב לאונס, יש להחמיר בו יותר מסתם גניבה! ותירץ הרמב"ן: אי אפשר לטרוח ולמצוא דבר שנגנב על ידי ליסטים מזוין, הואיל וליסטים הוא ואינו בא לעיר. (צד ע"ב ד"ה דהא שואל) ועיין הערה קודמת.

שואלת הגמרא: **אשכחן לחיוב**, למדנו מקל וחומר ששואל חייב בגניבה ואבידה. **לפטור** "בעליו עמו" בגניבה ואבידה, **מנא לן**?

וכי תימא נילף משבורה ומתה, שהתורה פטרה בהם כאשר "בעליו עמו".

מה לשבורה ומתה, **שכן אונס**, ויש להקל יותר באונס ולפטור, ואולי בגניבה ואבידה החמורים - חייבים אף כאשר "בעליו עמו".

אלא, **גמר** נלמד הדבר **משומר שכר**, כמו ששומר שכר פטור מגניבה ואבידה אם בעליו עמו, כך שואל פטור מגניבה ואבידה אם בעליו עמו.

ושומר שכר גופיה [בעצמו] שהוא פטור מגניבה ואבידה כשבעליו עמו, **מנלן**?

גמרי חיובא דשומר שכר מחיובא דשואל, לומדים את חיובו של שומר שכר, שזה בגניבה ואבידה, ובבעליו עמו הוא פטור, מחיובו של שואל, שזה אפילו באונסין, ובכל זאת התורה פטרה שם בבעליו עמו.

ודנה הגמרא: **במאי גמר**? באיזה מידה שהתורה נדרשת בה, לומדים שומר שכר משואל?

אי במה מצינו, אם לומדים מבנין אב, שמשווים דין שומר שכר לדין שואל בסברא בלבד.

איכא למיפרך כדפרכינן. יש לפרוך זאת כמו שפרכנו קודם, שרצינו ללמוד על שואל בעצמו שפטור בגניבה ואבידה בבעליו עמו, כמו שפטור מאונסין, ואמרנו שאין ללמוד מכך **שכן אונס**! ויש להקל בו יותר מגניבה ואבידה. וכן, מאותה סיבה אין ללמוד ששומר שכר פטור מגניבה ואבידה בבעליו עמו, משואל שפטור באונסין, שכן יש להחמיר בגניבה ואבידה יותר.

אלא, **אמר קרא** בתחילת פרשת שואל "**וכי ישאל**", עם וי"ו החיבור, **וי"ו מוסיף על ענין ראשון**, **וילמד עליון** - שומר שכר הכתוב קודם, **מתחתון** - שואל.

ומסקנת הגמרא היא, שלומדים שומר שכר שפטור מגניבה ואבידה בבעלים[2441], מהיקש לשואל שפטור מאונסין בבעלים.

ועתה הגמרא חוזרת לפטור השואל בגניבה ואבידה, ומקשה הגמרא:

ואכתי [ועדיין] **שואל** שפטור מגניבה ואבידה **משומר שכר** שפטור מגניבה ואבידה בבעליו עמו, **לא גמר** [אין ללמוד], משום **דאיכא למיפרך**: **מה לשומר שכר**, **שכן פטור משבורה ומתה** אף כשאין בעליו עמו, **תאמר בשואל**, **שחייב בשבורה ומתה**! וכיון שדין השואל חמור משומר כשר, אין ללמוד קולא בשואל משומר שכר.

[2441] אף על פי, ששומר שכר פטור מגניבה ואבידה אם היו בעליו עמו, מכל מקום את שכרו הוא מפסיד. ומצאנו בגמרא דין זה לגבי הקדשות, שאף שמפני שאין דין שמירה בהקדש פטור השומר אם נגנבו, מכל מקום הוא מפסיד את שכרו. (ב"מ נ"ח ע"א) ונפסק כך בשו"ע חו"מ ש"א ס' א' לגבי קרקעות ועבדים ושטרות והקדשות. (קצות החושן סימן ש"ה ס"ק ב')

ומתרצינן: **אלא גניבה ואבידה לחיובא בשואל מנלן? דגמר משומר שכר**, הרי כל החיוב של שואל בגניבה ואבידה, נלמד מקל וחומר משומר שכר. וכיון שכך, **דיו לבא מן הדין להיות כנידון. מה גניבה ואבידה דשומר שכר בבעלים פטור, אף גניבה ואבידה דשואל נמי בבעלים פטור**.

כלל יש בידנו במדות שהתורה נדרשת בהם, אם למדנו חומרא מסוימת במקום אחד בקל וחומר ממקום אחר, אין לנו להחמיר בחומרא הזאת במקום הנלמד יותר מהמקום המלמד. ואף על פי שהנלמד חמור מהמלמד בדברים אחרים, בדבר הזה, די לו לנלמד להיות חמור כמו המלמד ולא יותר.

וכן אצלנו, למדנו שהשואל חייב בגניבה ואבידה מקל וחומר משומר שכר, לכן אין לחייב בשואל בגניבה ואבידה אף כשבעליו עמו יותר משומר שכר.

ומקשינן: **הניחא למאן דאית ליה דיו** [אפשר לתרץ כך לדעת הסובר שאומרים דיו] וכן ההלכה.

אלא למאן דלית ליה דיו, לדעת רבי טרפון [בב"ק דף כה], שחולק ולא סובר כלל זה [2442], **מאי איכא למימר?**

ומתרצינן: **אלא אמר קרא**, "**וכי ישאל**", **וי"ו מוסיף על ענין ראשון**, **וילמד עליון מתחתון**, כמו שלמדנו לעיל שהשומר שכר פטור בגניבה בבעלים, **ותחתון מעליון**, וכן יש ללמוד שואל משומר שכר.

למסקנת הגמרא, שואל נלמד משומר שכר בהיקש לשני דברים:

א. השואל חייב בגניבה ואבידה מהיקש, ואין צורך בקל וחומר משומר שכר [2443].

ב. השואל פטור בגניבה ואבידה בבעלים מהיקש לשומר שכר. ואין לפרוך ולומר ששואל חמור משומר שכר ואין ללמוד ממנו פטור, לפי שאין משיבים על ההיקש.

איתמר [נאמרה] בבית המדרש מחלוקת בענין **פשיעה בבעלים**, שומר שפשע בשמירתו, והיו בעלי הפקדון במלאכת השומר. **פליגי בה רב אחא ורבינא**.

חד אמר חייב, לפי שלא מצאנו פטור בעלים בפשיעה.

[2442] האמת היא, שגם רבי טרפון מודה שאומרים דיו, ורק היכא דמיפרך קל וחומר לא אמרינן דיו, דהיינו שבמקום שאם נאמר דיו, נמצא שלא נלמד מהקל וחומר דבר, סובר רבי טרפון שלא אומרים דיו. ובנידון שלנו יש לומר דיו גם לרבי טרפון, שהרי הקל וחומר מלמד שהשואל חייב בגניבה ואבידה, וכשאומרים דיו הוא נפטר מגניבה ואבידה רק בבעלים. הגמרא שלנו רצתה לתרץ גם לפי ההוא אמינא בסוגיא בבבא קמא, שלפי רבי טרפון לא אומרים דיו כלל. (תוספות ד"ה הניחא)

[2443] תוספות ד"ה ויו מוסיף.

[2444] הקצות החושן נסתפק בדין שמירה בבעלים, האם השומר פטור גם משבועת השומרים או לא? דעת הקצות נוטה, שלא נפטר משבועת השומרים, שהרי לא אמרה תורה אלא "אם בעליו עמו לא ישלם" אבל הוא שומר,

וחד אמר פטור [2445], לפי שיש ללמוד מהפסוקים, שאף הפושע פטור בבעלים [2444], וכמו שיבואר.

והגמרא מבארת את המחלוקת. ובתחילה הגמרא מסבירה מדוע שומר חנם חייב בפשיעה לדעת המחייב, ואחר כך הגמרא מסבירה מדוע שומר שכר ושואל חייבים לדעתו, ואחר כך הגמרא מסבירה את דעת הפוטר.

מאן דאמר חייב, **קסבר**: **מקרא נדרש לפניו**, לומדים דין בעליו עמו שכתוב בשואל, לשומר שכר הכתוב לפניו, על ידי האות וי"ו החיבור שמקישה אותם. **ולא לפני פניו**, ואין לומדים שומר חנם - הכתוב לפני פרשת שומר שכר שנסמך לשואל - בהיקש, לפי שאין אות וי"ו המחברת בין פרשיות שומר חנם ושומר שכר.

הלכך, "**אם בעליו עמו**", **בשומר חנם לא כתיב** לגבי חיוב פשיעה, ומנין לנו לפוטרו? ושומר חנם חייב בפשיעה, שנאמר בפרשה שלו "ונקרב בעל הבית [לשבועה] ... אם לא שלח ידו ... על כל דבר פשע". ממה שהשומר חנם צריך להשבע שלא פשע, משמע שחייב בפשיעה.

ופשיעה נמי, **בשומר שכר ובשואל**, **לא כתיב**, לא כתוב בשומר שכר ובשוכר שהם חייבים בפשיעה.

וקיימים בו דיני שומר האחרים. בסוף דבריו כתב הקצות, שנחלקו בזה אמוראים בירושלמי, והפוסקים לא הכריעו בזה. (סימן רצא ס"ק י"ח) דעת הנתיבות, שהשומר בבעלים לא נפטר משבועה לכל הדעות. והמחלוקת בירושלמי אינה אלא לגבי השבועה שלא פשע בה, והמחלוקת תלויה במחלוקת שבסוגיא זו בפשיעה בבעלים, שאם הוא פטור, אז אינו צריך להשבע שלא פשע, ואם הוא חייב יש לו להשבע שלא פשע. אבל צריך להשבע שלא שלח יד ושאינה ברשותו לכל הדעות. ובסוף דבריו הביא שהרמב"ן בתשובה כתב במפורש, שהשומר בבעלים חייב להשבע שתי שבועות. (נתיבות סימן רצ"א ס"ק ל"ד)

[2445] כתבו התוספות בשם רבינו חננאל, שההלכה היא שפשיעה בבעלים פטור. וכן פסק הרי"ף והרמב"ם (פ"ב משאלה ופקדון ה"א) והטור והשו"ע (סימן שמ"ו סעיף א') אמנם פטור בעלים הוא רק בארבעת השומרים. אבל המזיק את חבירו והיה הניזק במלאכת המזיק - חייב. דעת הרמב"ם, שאף על פי שהמקבל שמירה על קרקעות עבדים ושטרות וננבו ואבדו פטור. לפי שאין דיני שמירה בהם, אם פשע בהם חייב "שכל הפושע מזיק הוא" (פ"ב מהלכות שכירות ה"ג) והשיג עליו הראב"ד וכתב, ואין פושע - מזיק שאם היה כן, פשיעה בבעלים למה פטור! אלא שאין פושע דומה למזיק. והש"ך תירץ, שאין כוונת הרמב"ם שהפושע הוא ממש מזיק, אלא שמהסברא יש לחייב את השומר שפשע כמו מזיק, וגם אילו לא היה כתוב בתורה פרשת שומרים, היינו מחייבים את השומר בפשיעה. וסובר הרמב"ם שיש הבדל יסודי בין הפטור בקרקעות לפטור בעליו עמו. קרקעות ועבדים ושטרות אינם בכלל פרשת שומרים, ויש לדון בהם כאילו פרשת שומרים לא נאמרה, לכן השומר עליהם פטור מגניבה ואבידה ומהשבועה. וחייב בפשיעה. כי לא אמרה תורה דבר לגבי קרקעות ועבדים, ואין לנו בהם אלא הסברא. אבל בבעליו עמו, אמרה תורה במפורש שהשומר לא ישלם אף בפשיעה ולמדה התורה שאם בעליו עמו אינו בגדר שומר כלל, אלא ככל אדם הוא נחשב. (ש"ך סימן ס"ו ס"ק קכ"ו) מדברי הש"ך יוצא שהשומר בבעלים פטור אף מהשבועה. ועיין הערה הבאה. הנתיבות הלך בדרכו של הש"ך, אלא שלדעתו, השומר נחשב לשומר כשבעליו עמו, אלא שיש גזירת הכתוב שיהיה פטור מתשלומים אף בפשיעה. (סימן ש"א ס"ק א')

הלכך, **בשומר שכר ובשואל לחיוב** בפשיעה, **אתיא בקל וחומר משומר חנם**: ומה שומר חנם שפטור מגניבה, חייב בפשיעה, שומר שכר ושואל שחייבים בגניבה אינו דין שיהוו חייבים בפשיעה!

אבל בבעלים לפטור בפשיעה, **אף בשומר שכר ובשואל**, שבהם אמור דין הפטור בעלים, לא נאמר זה בפשיעה.

מאי טעמא? כי כתיב "אם בעליו עמו לא ישלם", **אשואל ואשומר שכר**, רק **אהנך חיובי דכתיב בהו בהדיא הוא דמיכתיב** [כשכתוב אם בעליו עמו לא ישלם בשואל ושומר שכר, נאמר זאת רק על החיובים שכתוב בהם במפורש], דהיינו גניבה ואבידה [2446] ואונסין, אבל לא על פשיעה, שהם חייבים עליה מקל וחומר משומר חנם.

ואילו **מאן דאמר פטור קסבר**: **מקרא נדרש לפניו**, **ולפני פניו**, ואף שאין ויו המקישה את פרשיות השומר חנם והשומר שכר, יש לנו לדרוש סמיכות הפרשיות כדי ללמוד אחת מהשניה, **וכי כתיב אם בעליו עמו**, **אשומר חנם נמי כתיב** ובפשיעה האמורה בו. ושומר שכר ושואל נלמדים ממנו.

ומקשה הגמרא על מאן דפטר, ממשנתנו:

תנן, **השואל את הפרה ושאל בעליה עמה**, או **השואל את הפרה ושכר בעליה עמה**, **שאל בעליה או שכרן**, **ואחר כך שאל הפרה**, **ומתה**, **פטור**.

ומדייקת הגמרא: במשנה נזכר רק שואל לגבי פטור בעלים, **ואילו שומר חנם לא קתני**, שנפטר כשפשע בבעלים, ומשמע שהוא חייב בפשיעה אף בבעלים!

ודוחה הגמרא: **ולטעמיך** [לשיטתך], שאם הוא היה פטור גם בפשיעה בבעלים, היתה המשנה צריכה לומר גם בשומר חנם, תיקשי, **שומר שכר**, **מי קתני**!? הרי שומר שכר, פטור בבעלים לכל הדעות!

דף צה:

אלא בהכרח, כך יש לך לומר: **תנא**, רק **מילתא** (תחילת העמוד) **דכתיבא בהדיא קתני**, **דאתיא מדרשא לא קתני** [התנא במשנתנו שונה רק דבר הכתוב בתורה במפורש, ולא שונה דבר שנלמד מדרשה], כי לא בא התנא להשמיע לנו כאן איזה שומר פטור, ואיזה שומר חייב בבעלים, אלא באיזה זמן יהיה הבעלים במלאכתו, ויפטר.

[2446] הקשה המיוחס לריטב"א: הגמרא לעיל אמרה שלמאן דאמר, דברה תורה כלשון בני אדם יש ללמוד מקל וחומר ששומר שכר חייב באבידה, ולא נאמרה אבידה בפרשה. ולפי זה שומר שכר צריך להיות חייב באבידה בבעלים. ותירץ, שעל כל פנים, הקל וחומר נלמד משומר שכר עצמו, לכן הוא בכלל הדינים שנאמרו בשומר שכר. מה שאין כן בחיוב פשיעה שנלמד בשומר שכר מקל וחומר משומר חנם. ועיין עוד ברש"ש.

ומקשה הגמרא מברייתא על מאן דפטר: **תא שמע** ממה ששנינו: **שאלה** [שאל את הפרה], **ושאל בעליה עמה**, או **שכרה ושכר בעליה עמה**, או **שאלה ושכר בעליה עמה**, או **שכרה ושאל בעליה עמה**. בכל האופנים הללו - **אף על פי שהבעלים עושים מלאכה** של השואל או של השוכר **במקום אחר** ולא ביחד עם הבהמה, **ומתה** הבהמה אצל השואל, או נגנבה לשוכר [2447] - **פטור**.

ועתה, הגמרא מביאה מחלוקת תנאים בדין השוכר, כדי לדון בברייתא זו, כדעת מי היא הולכת.

כתוב בתורה בסוף פרשת שואל [שמות כב, יד] "אם שכיר הוא, בא בשכרו". ופירוש הפסוק הוא: אם לא שאל את הבהמה אלא נתן שכר עבור השימוש בה, אין לו משפט שואל להתחייב באונסין.

אך לא פירשה התורה, אם דין השוכר הוא כשומר חנם או כשומר שכר, לפיכך נחלקו בו תנאים.

רבי מאיר אומר, שוכר דינו כשומר חנם, לפי שאינו מקבל שכר על שמירתו [2448].

רבי יהודה אומר, שוכר דינו כשומר שכר, לפי שיש לו הנאה מהחפץ [2449].

ובברייתא זו, **סברוה** [היו סבורים בה]: **הא מני**, **רבי יהודה היא**, **דאמר**: **שוכר** דינו **כשומר שכר**, ולכן לא הוזכר בברייתא דין שומר חנם.

ומקשינן: **והא האי תנא**, **קתני מילתא דאתיא מדרשא** [והרי תנא זה שונה דבר שבא מדרשה], ולא רק מה שכתוב במפורש בתורה, כמו התנא של משנתנו, שהרי הוא שונה שדינו של שוכר הוא כדין שומר שכר, ושומר שכר נלמד מדרשה, **ואילו שומר חנם לא קתני**! ומשמע שאין בו פטור בעלים, מפני שכל חיובו הוא רק בפשיעה, ופשיעה בבעלים חייב!

ומתרצינן: **הא מני**, **רבי מאיר היא**, **דאמר**: **שוכר כשומר חנם דמי**, והוא חייב רק בפשיעה, ובכל זאת נפטר בבעלים. **ותנא שומר חנם**, שאף על פי שאין חיובו אלא בפשיעה - פטור בבעלים, **והוא הדין לשומר שכר**, שפטור בכל החיובים.

איבעית אימא, אפשר להעמיד את הברייתא הזו כרבי יהודה, שהלכה כמותו בכל מקום במחלוקתו עם רבי מאיר, [2450] **וכדמחליף רבה בר אבוה**, **ותני**, לרבה בר אבוה היתה גירסא הפוכה בברייתא, וכך הוא שונה אותה:

[2447] אם מתה אצל השוכר, אין צורך לפטור משום שכירות בבעלים, ולגבי שוכר צריך לומר שנגנבה. (מיוחס לריטב"א דף צ"ה ע"ב ד"ה אעפ"י)

[2448] רש"י בפרק האומנים. (פ' ע"ב ד"ה רבי מאיר אומר)

[2449] רש"י בפרק האומנים. (פ' ע"ב ד"ה רבי יהודה אומר)

[2450] מהרש"ל. ועיין תוספות ד"ה איבעית אימא.

שוכר כיצד משלם? רבי מאיר אומר כשומר שכר. רבי יהודה אומר כשומר חנם.

אמר רב המנונא: יש שני תנאים בפטור בעליו עמו:

א. **לעולם הוא** [השואל] **חייב** באונסין, ואינו פטור **עד** שיהא בהמה ובעלים במלאכה אחת[2451] לצורך השואל, כגון **שתהא פרה וחורש בה**, או **חמור ומחמר אחריה** [מנהיג אותו], לפי שיש לפרש את הכתוב "אם בעליו עמו" כפשוטו, שהבעלים עובדים עם הבהמה.

ב. ואין השואל פטור **עד שיהיו בעלים** עמו במלאכה **משעת שאילה עד שעת שבורה ומתה**.

ומדייקת הגמרא: **אלמא**, **קסבר** רב המנונא, שדברי הכתוב "**בעליו עמו**", **אכולה מילתא משמע** [על כל הנאמר בפרשה], בין על "כי ישאל", ובין על "ונשבר או מת", בכולם נאמר הפטור של "אם בעליו עמו".

[ומחדש בזאת רב המנונא דבר שלא נאמר במשנה, כי במשנה רק נאמר שאם היו בעליו עמו בשעת האונס, ולא היו בשעת השאלה, אינו נפטר. אך לא מבואר במשנה, מה הדין אם היו רק בשעת השאלה ולא היו בשעת האונס? כי יתכן שצריך שיהיו עמו בשעת השאלה בלבד, ויתכן שצריך שיהיו גם בשעת האונס.

רב המנונא סובר, צריך שיהיו גם בזמן השאלה וגם בזמן האונס, כדי שהשואל יפטר.

ואילו רבא, כפי שיבאר עתה, חולק על שני הדינים הללו].

ובתחילה רבא מקשה על הדין הראשון, ואחר כך מקשה על הדין השני.

מתיב רבא ממה ששנינו: **שאלה ושאל בעליה עמה**, **שכרה ושכר בעליה עמה**, **שכרה ושאל בעליה עמה**, **אף על פי שהבעלים עושים מלאכה במקום אחר**, **ומתה - פטור**.

ומדייק רבא: **מאי לאו** [לכאורה], "במקום אחר" היינו **במלאכה אחרת**, ולא כמו שאמר רב המנונא, שצריך שהבעלים יהיו עם הבהמה באותה מלאכה! ומתרצינן: **לא**, מדובר באופן שהבעלים עסוק **באותה מלאכה**.

אלא מאי "מקום אחר"? - **דקא מרפי ואזיל קמה**, המשאיל חופר בקרקע שלפניה, להקל על חרישתה, אך לא נמצא במקומה ממש.

ומקשינן: **והא מדסיפא "על גבה" הוי**, הרי מכך שהסיפא של ברייתא זו מדברת כשהמשאיל עושה מלאכה על גבי הבהמה. משמע שה**רישא** מדברת שעושה **במלאכה אחרת**, כפי שיתבאר.

[2451] המעיין ברש"י יראה, שלשון הגמרא הוא, "עד שיהא בהמה ובעלים במלאכה אחת". ולשון עד "שתהא פרה וחורש בה, חמור ומחמר אחריה" אינו לשון הגמרא, אלא מתוך פירוש רש"י.

דקתני סיפא: **שאלה ואחר כך שאל בעליה, שכרה ואחר כך שכר בעליה עמה, אף על פי שהבעלים חורשים על גבה, ומתה - חייב**. ואין פטור בעלים, מפני שלא היו עמו בשעת שאלה או שכירות הפרה.

הרי שהברייתא מחדשת בסיפא, שאף על פי שהיו בעליו עמו ממש, לא מועיל לפטור כיון שלא היו בשעת שאלה, ומשמע שכיוצא בזה מחדשת הרישא, שאף על פי שהבעלים עשו מלאכה אחרת מועיל לפטור, כיון שהיו עמו בשעת שאלה.

ומתרצינן: **אמרי**: **רישא וסיפא באותה מלאכה**, שאם היו במלאכה אחרת, אין זה בעליו עמו. ובכל זאת, **רישא רבותא** [חידוש] **קא משמע לן** שפטור, **וסיפא רבותא קא משמע לן** שחייב. ויש למצוא חידוש ברישא ובסיפא גם באותה מלאכה.

רישא רבותא קא משמע לן, דאף על גב דלאו על גבה ממש, **אלא** לפניה, אבל דוקא **באותה מלאכה, כיון דהוו בעלים בשעת שאלה - פטור**.

וסיפא רבותא קא משמע לן, דאף על גב דעל גבה, כיון דלא הוו בעלים בשעת שאלה - חייב.

ותמהינן: **האי מאי**? ! **אי אמרת בשלמא רישא במלאכה אחרת, וסיפא באותה מלאכה** כהבנת רבא, באמת מובן ברישא ובסיפא, **דהיינו רבותא** שיש בהם.

אלא אי אמרת, רישא וסיפא באותה מלאכה, כמו שרצינו לתרץ לפי רב המנונא, **מאי רבותא**! הרי **אידי ואידי** [זה וזה] **באותה מלאכה הוי**, ואין כל חילוק בסברא בין אם הוא על גבה או לפניה.

ובזה דחה רבא את ההלכה הראשונה של רב המנונא. ועתה בא רבא לדחות גם את ההלכה השניה [2452].

ועוד תניא, שאין צריך שיהיו בעלים עמו, גם בשעת שאלה וגם בשעת האונס.

דתניא: **ממשמע שנאמר** בתורה "**אם בעליו עמו לא ישלם**", וכי **איני יודע** לדייק מזה **שאם בעליו אין עמו, שלם ישלם**?!

אלא מה תלמוד לומר [מה משמיע הכתוב] "**בעליו אין עמו**, שלם ישלם"? **לומר לך**, אם **היה עמו** בעליו **בשעת שאלה, אין צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה**, ובכל זאת

[2452] רש"י. אבל תוספות רבינו פרץ והריטב"א כתבו, שאין משמע מלשון הגמרא שאומרת "ועוד תניא" שהקושיא הזאת היא קושיא נפרדת. וכתבו התוספות רבינו פרץ והריטב"א, שדינו של רב המנונא שצריך שור וחורש בו כדי שיהא נקרא בעליו עמו, יכול להיות רק אם נאמר כדברי רב המנונא שצריך להיות בעליו עמו בשעת האונס, שהרי שעה זו היא שעת מלאכה. אבל אם נאמר, שדין בעליו עמו מתקיים בשעת השאלה בלבד, אי אפשר לומר שצריך שיהא שור וחורש בו, שהרי בשעה שהשואל מושך את הבהמה, אין הבעלים עובדים בה. ומכיון שיש הוכחה שבעליו עמו מתקיים בשעת שאלה בלבד, ממילא יש הוכחה שלא צריך שיעסוק באותה מלאכה.

נחשב כבעליו עמו. אבל אם **היה עמו בשעת שבורה ומתה, צריך להיות עמו בשעת שאילה**.

הרי שהברייתא אומרת שהכל הולך אחרי זמן השאלה, בניגוד לדעת רב המנונא.

ולקמן הגמרא תבאר, כיצד לומדת הברייתא את דינה מהפסוקים.

ותניא אידך, יש ברייתא אחרת, שאומרת אותם דברים בסגנון שונה, ודורשת אותה דרשה בקצת שינוי [2453].

דתניא: **ממשמע שנאמר "בעליו אין עמו שלם ישלם"**, וכי **אינו יודע** מכך, **שאם בעליו עמו, לא ישלם! אלא מה תלמוד לומר אם בעליו עמו?**

לומר לך, כיון שיצאה הפרה השאולה **מרשות משאיל שעה אחת בבעלים, ומתה - פטור**, כי שעת השאלה היא הקובעת.

ומסקינן: **תיובתא דרב המנונא תיובתא**, ונדחו שתי ההלכות שלו.

עתה, הגמרא באה להסביר, כיצד הברייתות דרשו מהפסוקים את ההלכה הנלמדת, ויש בזה שתי דרכים.

אביי סבר לה כרבי יאשיה המובא לעיל [צד ב], והסובר שבמקום אשר כתבה התורה שני דברים וביניהם אות וי"ו החיבור, צריך שיהיו שניהם יחד לענין האמור בהם.

ומתרץ אביי **לקראי** שנאמר "וכי ישאל ... ונשבר או מת ... בעליו אין עמו ... אם בעליו עמו", **כרבי יאשיה**.

דף צו.

ואילו **רבא סבר לה כרבי יונתן** החולק על רבי יאשיה, וסובר שבמקום אשר כתבה בו התורה שני דברים וביניהם אות וי"ו החיבור, לא צריך שיהיו שניהם ביחד. **ומתרץ לקראי** האלו, **כרבי יונתן**.

ומבארת הגמרא: **אביי סבר לה כרבי יאשיה, ומתרץ לקראי כרבי יאשיה**.

כתוב בתורה "וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת", הרי שהשאילה והאונס מחוברים על ידי אות וי"ו החיבור של המילה "ונשבר". ולדעת רבי יאשיה, מה שנאמר עליהם - נאמר על שניהם ביחד.

וכתוב אחר כך "**בעליו אין עמו שלם ישלם**", ויש להבין כך: **טעמא דליתיה בתרוייהו, התורה מחייבת דוקא כשבעליו אין עמו, לא בזמן השאלה ולא בזמן האונס. הא איתיה בחדא וליתיה בחדא**, אבל אם היה עמו באחד מהם ולא היה עמו בשני - **פטור**.

[2453] כך היא דעת רש"י. אבל הרמב"ן חולק, ועיין הערה הבאה.

ומצד שני אחר כך **כתיב** "**אם בעליו עמו לא ישלם**", וגם הפסוק הזה מתייחס לשאלה והאונס ביחד, ויש להבינו כך: **טעמא דאיתיה בתרוייהו**, התורה פוטרת דוקא אם היה עמו בשניהם. **הא איתיה בחדא וליתיה בחדא**, אם היה באחד מהם **מחייב**.

וכך מתרצים את הסתירה: **לומר לך**, פעמים שהיה באחד מהם והוא חייב, ופעמים שהוא פטור. **היה עמו בשעת שאילה**, **אינו צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה** והוא פטור, **היה עמו בשעת שבורה ומתה** הוא חייב, **וצריך להיות עמו בשעת שאילה** ואז נפטר.

לקמן הגמרא מסבירה, מה הטעם לקבוע את שעת השאלה לשעת הפטור.

רבא סבר לה כרבי יונתן, **ומתרץ לקראי כרבי יונתן**.

כתוב בתורה "וכי ישאל ... ונשבר או מת", ולדעת רבי יונתן, מה שנאמר על זה אחר כך יכול להתפרש או על השאלה או על האונס.

וכתוב [2454] "**אם בעליו עמו לא ישלם**", **משמע דאיתיה בתרוייהו** [משמע שהיה בשניהם] והתורה פוטרת אותו, **ומשמע נמי דכי איתיה בחדא וליתיה בחדא - פטור**, שהרי משמעות הפסוק שאפילו היה באחד מהם - פטור.

ומצד שני **כתיב** "**בעליו אין עמו שלם ישלם**", **משמע דליתיה בתרוייהו**, **ומשמע נמי דכי איתיה בחדא וליתיה בחדא - חייב**, שהרי משמעות הפסוק שאפילו שלא היה באחד מהם - חייב.

וכך מתרצים את הסתירה: **לומר לך**, **היה עמו בשעת שאילה**, **אינו צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה**. **היה עמו בשעת שבורה ומתה צריך להיות עמו בשעת שאילה**.

נמצא, שהן לאביי והן לרבא, קיימת אותה סתירה, ומתרצים אותה באותו תירוץ. אלא שלפי אביי, מהפסוק שכתוב בו חיוב, משמע לפטור באחד מהם, ומהפסוק שפוטר משמע לחייב באחד מהם. ולרבא הפסוק שמחייב - מחייב באחד מהם, והפסוק שפוטר - פוטר באחד מהם.

שואלת הגמרא לפי שניהם: **איפוך אנא**! מנין לנו ששעת השאלה היא הקובעת את הפטור, ולא שעת האונס?

[2454] גירסת הגמרא בספרים שלנו היא "דתניא" לפני "אם בעליו עמו". זוהי גירסא ישנה, ולפיה הברייתא הראשונה שהובאה לעיל סוברת כרבי יאשיה, והברייתא השניה כרבי יונתן. אביי מסביר את הברייתא הראשונה, ורבא מסביר את הברייתא השניה. רש"י דחה גירסא זו, ולפי שיטת רש"י מחק הב"ח את המילה "דתניא". אמנם הרמב"ן והריטב"א סוברים שמלשון הברייתא הראשונה משמע כרבי יאשיה, ומלשון הברייתא השניה משמע כרבי יונתן.

עונה הגמרא: **מסתברא שאלה עדיפא** להחשב כשעה הקובעת, **משום דקא מייתי לה לרשותיה** [משום שהוא מביא אותה לרשותו] ומקבל על עצמו אחריות עליה. וראוי ללכת אחרי השעה המחייבת אותו.

ומקשינן: **אדרבה**, **שבורה ומתה עדיפא**, **שכן חייב באונסין**! והרי זוהי השעה המחייבת אותו.

ומתרצינן: **אי לא שאלה** והתחייב באחריותה, **שבורה ומתה מאי עביד** [מה עושה]. הרי אינו מתחייב באונסין, אלא מפני ששאלה וקבל על עצמו אחריות.

אך עדיין יש להקשות: **ואי לאו שבורה ומתה** שגורמות לו להתחייב בפועל, **שאלה מאי עביד**? הרי השאלה אינה גורמת לו להתחייב למעשה, וללא האונס אין כל משמעות לקבלת האחריות.

ומתרצינן: **אפילו הכי שאלה עדיפא**, **שכן** משעת שאלה **חייב** השואל **במזונותיה** [2455], וכיון שאז מתחייב בפועל במזונות, מלבד מה שמתחייב באחריותה יש להכריע ששעת השאלה היא הקובעת.

הגמרא מביאה תשובה אחרת, לשאלה מנין לנו ששעת השאלה היא הקובעת? לפי תשובה זו, הדבר הוכרע על ידי דרשה מהפסוק ולא מסברא.

רב אשי אמר: [2456] **אמר קרא** "**וכי ישאל איש מעם רעהו**", ולא כתוב וכי ישאל איש מרעהו. הדגישה התורה "מעם רעהו", ללמד שמפני ששאל את השייך לרעהו **ולא רעהו עמו** לכן "**שלם ישלם**". **הא רעהו עמו פטור**.

רואים שזמן השאלה הוא הפוטר.

ומקשינן: **אי הכי**, "**בעליו אין עמו**", "**ואם בעליו עמו**" שאמרה תורה, **למה לי**? הרי אפשר ללמוד דין בעליו עמו מלשון "מעם רעהו".

ומתרצינן: **אי לאו הנך** מקראות שכתוב בהם במפורש דין בעלים, לא היינו יכולים להוציא חידוש זה מלשון "מעם רעהו". כי **הוה אמינא**, **האי אורחיה דקרא הוא** [הייתי אומר, כך זה דרך לשון התורה].

ועתה הגמרא מביאה ספקות שנסתפקו בהם אמוראים בהלכות שאלה. חלק מהם נשארו בספק, וחלק נפשטו.

בעי רמי בר חמא שש בעיות. ארבע הראשונות לא דנות בשאלה בבעלים [2457].

[2455] נחלקו הראשונים, אם חייב במזונותיה משעת משיכה, או משעת קבלת השמירה, כשם שנחלקו אם השואל חייב באחריות משעת המשיכה, או משעת קבלת השמירה. (שו"ע חו"מ ש"מ ס"ד) עיין הערה 4.

[2456] יש טעות בדפוס וילנא, שחסרה המילה "אמר". ונמצאת בדפוס וניציה.

[2457] כך היא שיטת רש"י. אבל שיטת הרמב"ם, שהשואל פרה לרבעה או להיראות או לעשות בה פחות משוה פרוטה - חייב באונסין. לדעת הרמב"ם, הגמרא מסתפקת כששאל בבעלים לצורך דברים אלה, האם נפטר משום

א. **שאלה לרבעה מהו**? השואל בהמה כדי שהוא יבעל אותה [2458], ומתה הבהמה, מה הדין? וצדדי הספק הם:

האם **כדשיילי אינשי בעינן** [צריך שהשאלה תהיה כמנהג בני אדם] **ולהכי לא שיילי אינשי** [ולכך אנשים לא שואלים], ועל כגון זה לא אמרה תורה "וכי ישאל איש", ופטור מאונסין.

או דילמא, טעמא מאי, [מאיזה טעם] חייבה תורה את השואל באונסין? **משום הנאה** שיש לו. **והאי נמי, הא אית ליה הנאה** [וזה גם, הרי יש לו הנאה] ויש לחייבו.

ב. **שאלה ליראות בה, מהו**? השואל פרה כדי שיהיה נראה עשיר, ולא ימנעו בני אדם למכור לו בהקפה, מה הדין?

וצדדי הספק הם: האם כדי שהשואל יהא חייב באונסין, **ממונא בעינן**, שיקבל השואל ממון מהמשאיל, **והאיכא** ממון, וחייב.

או דילמא, לא די בכך שמקבל ממנו ממון, אלא **ממונא דאית ליה** לשואל **הנאה מיניה** מעצמו [2459] **בעינן** כדי לחייב באונסין, **וליכא**, שהרי לא נהנה מגוף הפרה, אלא נהנה ממנה רק בעקיפין, והנאה כזו אינה חשובה כדי לחייב באונסין.

ג. **שאלה** השואל על מנת **לעשות בה** מלאכה השוה **פחות מפרוטה, מהו**?

וצדדי הספק הם:

ממונא בעינן, האם כל מה שצריך הוא שישאל ממנו ממון, **ואיכא** ממון, שהרי הפרה שוה פרוטה. לכן חייב באונסין.

או דילמא נלך אחר ההנאה שיש לו ממנה, והיא אינה ממון, שהרי **כל פחות מפרוטה**,

---

שאילה בבעלים. (פ"ב מהלכות שאלה ופקדון ה"ט) שיטת הרמב"ם טעונה הסבר, מה הסברא לחייב כששאל לצורך דברים אלו יותר מכל שאילה. מסביר התורת חיים: חיוב השואל באונסין הוא דבר מסתבר, כיון שכל ההנאה שלו, ומסברא יש לחייבו כששאל לכל צורך. אמנם מה שפטרה התורה את השואל כשבעליו עמו. הוא חידוש, לפיכך יש לנו לומר, אין לך בו אלא חידושו, ולא דברה תורה אלא בשאילה רגילה, ולא בשאילה לצורך דברים אלו.

[2458] רש"י כתב, שאלה לרבעה - הוא עצמו. כוונת רש"י שלא נטעה לפרש ששאל בהמה להרביע בהמה, שבזה אין ספק שהוא חייב. ואם שאל בהמה להרביע כלאים, גם כן חייב באונסין, שלא העבירה היא הסיבה לפטור, אלא שלא שאל כדרך אנשים, ואין דרך אנשים לשאול כדי לבעול בהמה. (אמנם עיין ערוך השולחן שמ"ו ס"ט)

[2459] הקצות החושן כתב, שהשואל ספר מחבירו פטור מאונסין, כמו שאלה להראות בה שפטור מספק, שכיון שמצוות לאו להנות נתנו, לא נהנה מגוף הספר. (סימן ע"ב ס"ק ל"ד) הנתיבות חולק עליו בטענה, שיכול השואל ללמד מתוכו לאחרים בשכר, ועוד, שכתב הט"ז שאין אומרים מצוות לאו להנות נתנו בספרים לפי שהתורה משמחת. (סימן ע"ב ס"ק י"ז) והאור שמח דחה את דברי הקצות מעיקרם. ודעתו היא, שכל הספק בשאלה ליראות הוא מפני שאין לשואל זכות להשתמש בחפץ כבעלים, והתורה לא חייבה אלא שואל שנכנס תחת הבעלים להשתמש בחפץ. אבל ספר שכל ערכו הוא מפני שלומדים בו וזה שימושו, אין ספק שהשואל אותו חייב באונסין. (או"ש הלכות שאלה ופקדון פ"ו ה"ד) ועיין עוד בענין השאלת ספר בהערה 15.

לא כלום היא, ופטור [2460].

ד. בעיה זו נשאלת לפי הצד, שבבעיה הקודמת - השואל פטור, מפני שלא נהנה שוה פרוטה.

שאל שתי פרות לעשות בהן פרוטה, ובכל אחת יעשה מלאכה השוה פחות מפרוטה, ומתה אחת מהם [2461] **מהו**?

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן, זיל בתר שואל ומשאיל ואיכא, [האם אומרים, לך אחר השואל והמשאיל, ויש] לשואל הנאת פרוטה, לפיכך חייב.

או דילמא, זיל בתר פרות, וכל חדא וחדא ליכא ממונא [לך אחרי הפרות, וכל אחת ואחת אין בה ממון] לפי שאינה עושה פרוטה, ופטור מאונסין [2462].

ה. **שאל משותפין ונשאל לו אחד מהן מהו**? שאל מן השותפים את בהמתם המשותפת, ואחד מהשותפין היה עמו במלאכתו, ומתה הבהמה. האם נפטר משום שאלה בבעלים במקרה זה.

וצדדי הספק הם: האם נאמר, שבשביל פטור בעלים **כולו בעליו בעינן, וליכא** שהרי אחד מהשותפים לא היה עמו. לכן חייב השואל לשלם את הפרה לשני השותפים.

או דילמא, אין צריך שכל הבעלים יהיו במלאכתו, ולכן **מההוא פלגא דידיה מיהא מיפטר** [מחלק השותף שהיה עמו הוא נפטר] וחייב לשלם רק לשותף שלא היה עמו, את חלקו [2463].

[2460] בבעיות הקודמות, הספק היה אם יש לשואל זה - דין שואל להתחייב באונסין. ואם לאו הרי הוא שומר שכר וחייב בגניבה ואבידה, שהרי הוא מקבל הנאה. אמנם בבעיה זו, אם נאמר שהוא לא שואל, אף שומר שכר אינו, לפי שלא נהנה שוה פרוטה. (רא"ש סימן א')

[2461] וכן אם מתו שתיהם, ואף שמשך את שתיהם ביחד ומתו שתיהם ביחד, יש מקום לומר, שאנו דנים כל פרה כשאילה נפרדת. (לא מצאנו חילוקים בפוסקים)

[2462] וחייב בגניבה ואבידה, שהרי מקבל שוה פרוטה, והוא שומר שכר, כי שומר שכר לא צריך להנות מגוף החפץ. (טור בשם הרמ"ה סימן שמ"ו) ועיין הערה 49.

[2463] לפי גירסא שלנו, אין ספק שחייב לשלם לשותף שלא היה עמו. אבל הרמב"ם כתב: "שאל מן השותפים ונשאל לו אחד מהם, וכן שותפים ששאלו ונשאל לאחד מהם, הרי זה ספק אם היא שאילה בבעלים אם אינה. ולפיכך אם מתה אינו משלם". (לשון הרמב"ם פ"ב משאלה ופקדון ה"ח) וכתב הנימוקי יוסף, שמלשונו משמע, שלפי צד הספק שיש דין שאילה בבעלים באחד משני שותפים, הדין הוא שפטור לשלם לשניהם. וכתב הגר"א, שהיתה לרמב"ם גירסא אחרת בגמרא. (חו"מ שמ"ו ס"ק י"ד) ועיין נמוקי יוסף הנ"ל בסוף דבריו.

[2464] כתב רש"י, שותפים ששאלו לחרוש בה קרקע של שותפות. ופירש הריטב"א את רש"י, שאם שני אנשים שאלו פרה בשותפות, ואין להם קרקע משותפת, וזה יעבוד בה חצי מזמן השאילה וזה יעבוד בה חצי מזמן השאילה, אין זה בכלל בעית הגמרא, וכל אחד בזמן שלו נחשב כשואל על הכל, ואין ספק שפטור.

[2465] בעית "שאל מן השותפים" ובעית "שותפים ששאלו" בעיה אחת היא, ואם חייב השואל מהשותפים אף שותפים ששאלו חייבים, ואם פטור השואל משותפים אף שותפים ששאלו פטורים. (כן משמע מהרמב"ם שצוטט בהערה הקודמת, שכתב שאל מן השותפים וכן שותפים ששאלו)

וכן [2465] **שותפים ששאלו ונשאל לאחד מהם**, מהו? שותפים בשדה [2464] ששאלו פרה בשביל לחרוש אותה, והמשאיל עובד בשדה פרטית של אחד מהשותפים. מה הדין? וצדדי הספק הם:

האם נאמר, שבשביל פטור בעלים **כולו** [2466] **שואל בעינן וליכא** שהרי כאן המשאיל לא עושה מלאכתו של כל צד השואל, שהרי יש שני שואלים, והוא עושה מלאכת אחד מהם, לכן אף זה שהוא במלאכתו לא נפטר.

או דילמא, אין צורך בזה שיהיו בנלאכתו של כל צד השואל, ובנידון זה **בההיא פלגא דשיילי מיהת מיפטר**, [באותו חצי ששאל בבעלים נפטר] והשותף השני שאין לו פטור בעלים, ישלם חצי למשאיל [2467].

ו. בעיה זו עוסקת בשאילת נכסי מלוג, אשה נשואה שנפלו לה נכסים בירושה, הרי אלו נכסי מלוג דין הנכסים הוא, שהגוף שלה והבעל אוכל פירות.

לדוגמא: אשה נשואה שירשה מאביה פרה, יש לבעלה זכות לקבל את החלב שלה, וכן לחרוש בה את שדותיו. אבל אין הוא יכול לשחוט את הפרה, ללא הסכמת האשה מפני שהגוף שייך לה.

ואף על פי שיכול הבעל להשתמש בפרה מתקנת חכמים, אין הוא יכול להשאיל את הפרה לאחרים ללא רשותה, כי חכמים נתנו לו זכות אכילת פירות דוקא כאשר יהיה רווח בבית מזה.

ונסתפק רמי בר חמא: **שאל מהאשה** פרה של נכסי מלוג, שהשואל אותה, צריך את רשותה [2468] ורשות הבעל. **ונשאל לו בעלה** למלאכתו, ומתה הפרה. האם נפטר השואל כיון שהבעל היה במלאכתו, או לא נפטר מפני שהאשה לא היתה במלאכתו? [2469]

[2466] הר"ן והנמוקי יוסף מביאים ירושלמי: שנים שלוו מאחד, חייב כל אחד מהלווין לשלם הכל. ודנו הר"ן והנ"י, האם עיקר חיובו של כל אחד הוא מחצה, ומחצה חייב מדין ערב, אף על פי שלא נעשה ערב במפורש. או שכל אחד מהם חייב הכל מצד עצמו. ונפקא מינה, שאם כל אחד חייב הכל, יכול המלוה לתבוע ממנו את הכל מבלי לתבוע את השני. ואם הוא חייב מחצה מדין ערב, אין יכול לתבוע ממנו הכל לפני שתבע מהלווה השני את החלק שלו. והביאו ראיה מגמרא זו, שאם נאמר שכל אחד מתחייב הכל, ואף בשנים ששאלו כל אחד מתחייב בכל התשלום אם נאנסה הפרה, אין מקום לספק שמי שהיה עמו במלאכתו נפטר, שהרי הוא חייב הכל.

[2467] ולדעת הרמב"ם שניהם פטורים. עיין הערה 52.

[2468] מלשון הגמרא "שאל מהאשה" משמע שהשאלה תלויה אף בדעתה (תוספות ד"ה שאל) עוד כתבו התוספות לפרש לשון "שאל מהאשה", שאל מהאיש נכסי האשה. ולפי דרך זו, אין צריך דעת האשה כדי להשאיל. (תוספות שם) ודעת האור זרוע, שהאשה יכולה להשאיל פרה של נכסי מלוג שלא מדעת בעלה. (הגהות אשרי סימן ג') ודעתו צריכה עיון.

[2469] יש דעה בראשונים, שבעיה זו תלויה בבעיה הקודמת, שאם שאל מהשותפים ונשאל לו אחד מהם, אין זו שאלה בבעלים, אז בודאי שהשואל מבעל ואשה ונשאל לו הבעל, אין זו שאלה בבעלים. אבל אם שאל מהשותפים ונשאל לו אחד מהם, זו שאלה בבעלים, אז יש להסתפק אם בעל חשוב כשותף ופוטר או לא. (דעת הראב"ד מובא בשיטה מקובצת) ודעת הריטב"א, שאין בעיות אלו קשורות, ואפשר שהבעל גרוע משותף כי אין לו קנין

וכן **אשה ששאלה** פרה, כדי לחרוש בה קרקע מלוג, **ונשאל** בעל הפרה **לבעל** למלאכת שדהו של בעלה, ומתה הפרה, **מהו**?

האם חייבת האשה בתשלומים, ואין כאן פטור בעלים, שהרי לא עשה המשאיל מלאכתה, או פטורה, לפי ששאלה לצורך מלאכת שדה שיש לבעל זכות אכילת פירות בו, והמשאיל עשה מלאכת הבעל.

וצדדי הספק הם:

האם **קנין פירות כקנין הגוף דמי**, אותה זכות שיש לבעל בנכסי האשה, מחשיבה אותו כבעלים גמורים על הנכסים. לכן השואל פרת נכסי מלוג - כשואל פרה של הבעל[2470], ואם הבעל עושה מלאכתו, הרי זה שאלה בבעלים. וכן אשה ששאלה פרה כדי לחרוש קרקע מלוג, נחשב הדבר כשואלת את הפרה לחרוש שדה של בעלה, ואם המשאיל עושה מלאכת הבעל, הרי זה שאלה בבעלים.

או לא נחשב הבעל כבעלים גמורים על נכסי מלוג. לכן, השואל פרת נכסי מלוג - כשואל פרה של האשה, ואם הבעל עושה מלאכתו, אין זה שאלה בבעלים. וכן אשה ששאלה פרה כדי לחרוש קרקע מלוג, נחשב הדבר כשואלת פרה לחרוש שדה שלה, ואם המשאיל עושה מלאכת הבעל, אין זה שאלה בבעלים.

אמר ליה רבינא לרב אשי ספק נוסף: **האומר לשלוחו צא והשאל לי עם פרתי, מהו**? ראובן שלח את שמעון להשאיל את פרתו של ראובן ללוי, ואמר לשמעון, אף אתה עשה מלאכת לוי בשליחותי, ומתה הפרה ברשות לוי, האם לוי חייב?

וצדדי הספק הם: האם **בעליו ממש בעינא** במלאכת השואל, **וליכא** הכא אלא שליח. **או דילמא**, כמו שבכל התורה **שלוחו של אדם כמותו**, והכא **איכא** שליח, וזה שאלה בבעלים?

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: שתי הבעיות האחרונות תלויות במחלוקת תנאים או אמוראים, שנחלקו בענינים אחרים.

בעל שנסתפק בו רמי בר חמא, זוהי **פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש**.

שליח שנסתפק בו רבינא, זוהי **פלוגתא דרבי יונתן ורבי יאשיה**.

בעל - פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש:

דאיתמר, המוכר שדהו לפירות, מי שמכר את שדהו למספר שנים, ובאותן שנים יאכל הלוקח את פרי השדה.

הגוף, ושותף פוטר ובעל לא פוטר. ואפשר שבעל עדיף משותף שקנין פירות שלו מחשיב אותו כבעלים גמור יותר מהאשה.

[2470] עיין הערה 74.

רבי יוחנן אומר: מביא הלוקח ביכורים מהשדה, **וקורא** פרשת ביכורים מ"ארמי אובד אבי" עד "הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'".

ריש לקיש אומר: מביא ביכורים **ואינו קורא** את הפרשה.

וטעם מחלוקתם הוא:

רבי יוחנן אומר: מביא וקורא, היות שלדעתו **קנין פירות כקנין הגוף דמי**, וכיון שהקרקע חשובה כשל הלוקח, יכול הלוקח לקרוא ולהודות על "ראשית פרי האדמה אשר נתת לי".

ריש לקיש אומר: מביא ואינו קורא, היות שלדעתו **קנין פירות לאו כקנין הגוף**, **דמי**, ואינו יכול לקרוא ולומר "האדמה אשר נתת לי".

נמצא שיסוד ספיקו של רמי בר חמא, האם קנין פירות כקנין הגוף דמי, או לא, נחלקו בו רבי יוחנן וריש לקיש [2471].

ועתה ממשיכה הגמרא ומבארת את מה שאמר רב אחא, **שליח**, **פלוגתא דרבי יונתן ורבי יאשיה**.

דתניא: האומר לאפוטרופוס שממנה אותו על צרכי ביתו, לפני שהולך למדינת הים: **כל נדרים שתהא אשתי נודרת מכאן** [מעכשיו] **עד שאבא ממקום פלוני**, **הפר לה** אותם בשליחותי! והאשה נדרה נדרים, **והפיר לה** האפוטרופוס. **יכול** [האם] **יהו מופרים**?

תלמוד לומר [לכן כתוב] בתורה [במדבר ל יד] לשון "אישה" שתי פעמים, "**אישה יקימנו**, **ואישה יפרנו**", לומר, שלא יפר אדם אחר במקומו, ואפילו אפוטרופוס, **דברי רבי יאשיה**.

רבי יונתן אומר: מצינו בכל מקום ששלוחו של אדם כמותו, ואף לענין הפרת נדרים, יכול השליח להפר.

הרי שנחלקו התנאים, במקום שכתוב פעמיים אישה, אם יש להוציא את השליח. והרי לגבי דין שאלה בבעלים נאמר בתורה פעמיים "בעליו", [2472] ולכן, אף כאן קיימת המחלוקת, האם בא הכתוב להוציא את השליח, או לא [2473].

[2471] עיקר סוגיא דקנין פירות כקנין הגוף או לא היא במסכת גיטין בפרק השולח. (מ"ז ע"ב - מ"ח ע"ב) מבואר שם בסוגיא, שאף ריש לקיש מודה שהבעל מביא ביכורי אשתו וקורא, לפי שנאמר בפרשת ביכורים "ולביתך". (מ"ז ע"ב) ואם כן קשה, איך הגמרא מקשרת את בעית "שאל מהאשה" למחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, הרי בבעל מודה ריש לקיש שקנין פירות שלו כקנין הגוף דמי! (מיוחס לריטב"א) תירץ המיוחס לריטב"א: קנין פירות של הבעל לא חשוב כקנין הגוף לריש לקיש. והבעל מביא וקורא מדין שליח של אשתו, ואף שכל שליח לא יכול לקרוא, בבעל נתחדשה הלכה שיכול לקרוא לפי שגם הוא נהנה מפירות האדמה.

[2472] בארנו את הגמרא לפי דרך אחת בתוספות ד"ה שליח. ועיין שם דרך אחרת.

[2473] נחלקו הראשונים והפוסקים, אם הלכה כרבי יאשיה, שאי אפשר לעשות שליח להפרת נדרים ולדין בעליו עמו. או הלכה כרבי יונתן שאפשר. עיין רי"ף כאן ורמב"ם פ"ב משאלה ופקדון ה"ה ופי"ג מנדרים ה"ט ורא"ש כאן סימן ב' ושו"ע חו"מ סי' שמ"ו ס' ו'.

אמר ליה רב עיליש לרבא: יש להסתפק בספק הדומה לספק הקודם בענין שליח, והוא: **האומר לעבדו** הכנעני, **צא והשאל עם פרתי, מהו**? האם עבדו של אדם כמותו לענין שאלה בבעלים [2474].

והגמרא מסבירה, מדוע ספקו של רב עיליש אינו אותו ספק של רבינא בענין שליח, ואינו תלוי במחלוקת רבי יאשיה ורבי יונתן.

תיבעי [יש להסתפק] בזה, **למאן דאמר "שלוחו של אדם כמותו"** גם לגבי שאילה בבעלים, ששליח המשאיל נחשב כמותו. והבעיה היא, מפני שיש סברא שעבד גרוע משליח, וכפי שיבואר מיד.

וכן **תיבעי למאן דאמר "שלוחו של אדם אינו כמותו"** לענין שאלה בבעלים, כי יש סברא שעבדו עדיף משלוחו.

ומסבירה הגמרא: **תיבעי למאן דאמר: שלוחו של אדם כמותו, הני מילי שליח** בן חורין **דבר מצוה** התלויה בממונות **הוא, אבל עבד דלאו בר מצוה** הוא, שהרי כל מה שקנה עבד קנה רבו, ואין לו ממון, ואינו בתורת משאיל ושואל, **לא** חשוב כמותו, שהתורה לא חידשה דין שליח, אלא בשליח ששייך בתורת אותו ענין, ובכך הוא דומה למשלח. ועבד לא יכול לשמש כשליח בגיטין וקידושין מפני שלא שייך באותו ענין, והוא הדין שלא יכול לשמש שליח בענייננו [2475].

או דילמא, אפילו למאן דאמר: אין שלוחו של אדם כמותו, הני מילי שליח שבדין הזה אין שליחות, **אבל עבד** כיון שהוא ממון של אדונו, אפשר לומר בו, **יד עבד כיד רבו דמיא**, וכאילו יד רבו ממש עשתה מלאכת השואל.

[2474] תוספות לקמן אומרים, שאם שלח את העבד לעשות מלאכת השואל, פשוט, שאין זו שאילה בבעלים, שהרי עבדו הוא ממונו, ונחשב הדבר כאילו המשאיל השאיל לו שתי פרות. אלא מדובר כאן, במקרה שהאדון נתחייב לעשות מלאכה לשואל, ואחר כך שלח את עבדו לעשות מלאכה זו במקומו, ואז יש להסתפק אם אפשר לראות את העבד כבמקום האדון. והרמב"ם כתב: "אמר לעבדו הכנעני צא והשאל עם פרתי, הרי זו שאילה בבעלים, שיד עבד כיד רבו. נשאל העבד עמה שלא מדעת רבו אינה שאילה בבעלים. (פ"ב משאילה ופקדון ה"ח) כתב המגיד משנה, שדינו של הרמב"ם פשוט, שאין העבד יכול לחוב לרבו שלא מדעתו, ולעשות את השאילה כשאילה בבעלים. משמע מהרמב"ם, שאם העבד נשאל מדעת רבו, אף שלא היה זה במקום רבו, שלא נשתעבד רבו לשואל, הרי זו שאילה בבעלים, ודלא כתוספות הנ"ל. (הגר"א חו"מ שמ"ו ס"ק י') ודעת הנתיבות, שאף הרמב"ם מודה לתוספות, שצריך שישאל האדון עצמו לשואל, ואף במקרה זה, אם לא שלח את העבד ועשה העבד את מלאכת רבו מדעת עצמו, אין זו שאילה בבעלים. (נתיבות המשפט שמ"ו ס"ק ב')

[2475] כך היא שיטת רש"י. אך הראשונים הקשו עליו, שאפשר שיהיה לעבד ממון באופן שנתנו לו על מנת שאין לרבו רשות בו, וכשמשאיל אותו ממון נוהג בו דיני שואל ומשאיל! והרמב"ן פירש, שאף שלדעת רבי יונתן, שלוחו של אדם כמותו אף לדין בעליו עמו, ולא דורשים את הכפילות למעט שליח, מכל מקום שמא כתבה התורה פעמים "בעליו" ללמד שלא כל שליח חשוב כמותו, ורק מי שדומה למשלח - שחייב בכל המצוות - יכול לשמש כשליח לדין זה.

אמר ליה רבא, **מסתברא יד עבד כיד רבו דמיא**, ונחשב כאילו רבו עשה מלאכת השואל.[2476]

הסוגיא הבאה עוסקת בנכסי מלוג. נתבאר לעיל שהבעל אוכל פירות של נכסי האשה. חכמים תקנו לבעל זכות אכילת פירות, תחת החיוב שתקנו שהבעל חייב לפדות את האשה אם נשבית. על יסוד זה נשאלת השאלה הבאה.

דף צו:

בעי רמי בר חמא: **בעל** שאוכל פירות של נכסי מלוג **בנכסי אשתו**, (תחילת העמוד) **שואל הוי**, ואם נפסדו הנכסים באונס חייב לשלם עליהם לאשה. **או שוכר הוי** ואינו חייב באונסין?[2477]

וצדדי הספק הם:

האם אכילת פירות היא כשכירות, מפני שהבעל חייב לפדותה תמורת אכילת פירות.

או שאין פירקונה שכר אכילת הפירות, שהרי אף אם אין לאשה נכסים - חייב הבעל בפרקונה, וכל השייכות בין אכילת פירות לפרקונה הוא רק ביסוד התקנה שתקנו חכמים, אבל עכשיו אין פרקונה שכר הפירות.[2478]

אמר רבא: **לפום חורפא שבשתא**, מתוך חריפותו של רמי בר חמא, טעה ולא הרגיש שאין מקום לשאלה.

מה נפשך, **אי שואל הוי**, **שאלה בבעלים היא**, שהרי השאילה מתחילה מזמן הנישואין[2479], ואז האשה מתחילה לעסוק במלאכת בעלה.

אי שוכר הוי, **שכירות בבעלים היא** מהטעם הזה, ובין כך ובין כך הוא פטור![2480]

[2476] המחנה אפרים כתב, שאם אמר לפועל שלו, השאל עם פרתי, זו שאילה הבעלים, כי יד פועל כיד בעל הבית. ולדעתו, בודאי שיד עבד עברי כיד אדוני, ואם אמר לעבדו העברי השאל עם פרתי, זו שאילה בבעלים. אמנם מלשון הרמב"ם והשו"ע שהדגישו "עבד כנעני" בהלכה זו, משמע שלא כהמחנה אפרים. והגרע"א הביא דברי המחנה אפרים, והוסיף וכתב "ודבריו צע"ג. (חו"מ שמ"ו ס' ו')

[2477] הקשו תוספות: הלוא דין נכסי מלוג מפורש במשנה ביבמות (דף סו ע"א), שאם נפסדו הנכסים, אין הבעל חייב לשלם! תרצו תוספות: יתכן, שדין המשנה אמור בקרקעות ועבדים בלבד, שאין בהם דיני שמירה, ומכיון שהאשה היא בעלת הנכסים, אם פחתו פחתו לה. אבל במטלטלין שיש בהם דיני שמירה, מתחייב הבעל באחריותם מדין שומר. (תוספות ד"ה אמר) ועיין בתוספות תירוץ אחר.

[2478] רש"י בד"ה ואליבא דרבנן הסביר את צד הספק שהבעל הוא שוכר, ולא הסביר את הצד השני, כי הוא פשוט.

[2479] הקשה הרשב"א: אפשר להעמיד את הבעיה בנכסים שנפלו לה אחרי הנישואין, ואז הבעל נעשה שוכר או שואל אותם, ולא היתה עוסקת במלאכתו באותה שעה, כגון שהיתה ישנה! תירץ הרשב"א: אף בשעה שהאשה לא עוסקת במלאכת הבעל, כיון שהיא משועבדת לו תמיד, נחשבת כעושה מלאכתו. ועיין הערה 91.

[2480] והאם, כשם שהאשה נחשבת כעושה מלאכת הבעל תמיד, כך גם הבעל נחשב כעושה מלאכת האשה תמיד, ואם השאיל לה דבר - פטורה? נחלקו בכך הרמב"ם והראב"ד. כתב הרמב"ם: "האשה ששברה כלים בעת שעושה מלאכותיה בתוך ביתה - פטורה. ואין זה מן הדין אלא תקנה, שאם אין אתה אומר כן, אין שלום בתוך הבית לעולם". (פכ"א מהלכות אישות ה"ט) והראב"ד כתב, שאין צורך בתקנה, שמעיקר הדין האשה פטורה, מפני שהבעל משועבד לה בכל שעה, והרי זו שמירה בבעלים. כתבו אחרונים, שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלויה במחלוקת שנחלקו בעלי התוספות, האם הבעל חייב להשכיר את עצמו לעשות מלאכה, כדי לזון את אשתו.

והגמרא מנסה להעמיד את הבעיא במקרה מסוים, כדי לתרץ את קושית רבא. לפי אוקימתא זו יוצא שדוקא אם בעל בנכסי אשתו שואל הוא, אז נפטר אפילו בגניבה ואבידה משום שאילה בבעלים. ואם הוא שוכר, לא נפטר מפני שאין זו שכירות בבעלים.

אלא, **כי קמיבעיא ליה לרמי בר חמא**, **דאגר מינה פרה**, **והדר נסבה**.

[בעיתו של רמי בר חמא היא באופן ששכר מהאשה פרה, ואחר כך נשאה], ולא היתה האשה עמו במלאכתו כששכר ממנה.

מאי? האם בעל, בנכסי מלוג של אשתו, בגדר **שואל הוי**, **או שוכר הוי**?

ומפרשת הגמרא את הבעיה:

האם בעל בנכסי מלוג של אשתו בגדר **שואל הוי**, ולכן **אתיא** "**שאלה בבעלים**", ו**מפקעא** את ה"**שכירות שלא בבעלים**", והיינו, היות ומשעת הנישואין הוא משתמש בפרה בתורת נכסי מלוג, ואינו זקוק לשכור אותה מאשתו, לכן נגמר השימוש בתורת שכירות, ומתחיל השימוש בתורת שאילה [2481], והרי השאילה שמתחילה משעת הנישואין, היא שאלה בבעלים, וכפי שהתבאר למעלה, ולפי זה פטור הבעל מגניבה ואבידה.

או דילמא, כל בעל בנכסי אשתו **שוכר הוי**, מפני שתקנת האכילה של נכסי מלוג היתה כדי שיתחייב הבעל לפדות את אשתו בדמים, אם יישבו אותה, ונמצא שהיא מקבלת שכר מבעלה תמורת זכות אכילת הפירות. ולפי צד זה, **שכירות** ששכר ממנה הפרה לפני הנישואין, שהיא היתה שלא בבעלים, **כדקיימא קיימא** [נשארת קיימת כמקודם], מפני שלא נהיה בזמן הנישואין דין חדש על השימוש בפרה. וכיון שממשיכה השכירות הקודמת, הרי זו שכירות שלא בבעלים, על אף שעתה האשה היא במלאכתו. שהרי מבואר במשנתנו, שדין בעלים תלוי בזמן השאלה או השכירות. ואם כן, הבעל חייב בגניבה ואבידה.

(כתובות סג ע"א תוספות ד"ה באומר) והמחלוקת היא, האם חוב מזונות שאדם חייב לאשתו הוא חוב ממון ככל חוב שאדם חייב לחבירו, שאי אפשר לחייב אותו לעבוד כדי לשלם. ולפי זה, לא נחשב הבעל כעושה מלאכת אשתו, לפי שאי אפשר לחייב אותו לעבוד בשביל מזונותיה. או שהבעל חייב לעבוד בשביל מזונות. ולפי זה הוא משועבד למלאכת אשתו, וכשהיא שומרת על חפציו, זו שמירה בבעלים. (קונטרסי שיעורים שיעור כ"ט אות ב', וקדמו הבית מאיר וכתב כך בקיצור נמרץ באהע"ז סימן פ' סי"ד בסופו) המשנה למלך למד מדברי הראב"ד, שאף המזיק בבעלים פטור, שהרי הרמב"ם דיבר על אשה ששברה כלים. וכתב המשנה למלך, שרק המזיק בשוגג פטור בבעלים, ולא המזיק במזיד. ויש אחרונים שכתבו להסביר את הראב"ד, שכל המתעסק לטובת חבירו, והזיקו תוך כדי כך, כגון טבח שקלקל, אין לו דין אדם המזיק, אלא דין שומר. (אבני נזר חושן משפט סימן י"ט ד"ה וכן משמע) ועיין בהערה 33.

[2481] ונחשב כאילו החזיר לה את הפרה השכורה וחזר ושאל אותה. (ריטב"א) ויש לעיין לפי זה, אם השכירה לו את הפרה לשנה, ונשאה ואחר כך גירשה בתוך אותה שנה, לכאורה יוצא שאין לו זכות שכירות הפרה אחרי הגירושין, אף על פי שלא נגמרה שנת השכירות, מפני שכבר נגמרה השכירות בזמן הנישואין. (איילת השחר)

אך הגמרא דוחה אוקימתא זו, בטענה שעדיין אין נפקא מינה בין אם נגדיר את הבעל כשואל או כשוכר.

ומקשינן: **ומאי שנא** [מה שונה] **דאי** בעל **שואל הוי**, **דאתי שאלה בבעלים** לאחר הנישואין, **ומפקעא** את **השכירות** הקודמת, שהיתה **שלא בבעלים**? והרי **אי שוכר נמי הוי** [גם אם הוא נחשב כשוכר], **תיתי שכירות בבעלים**, **תיפוק שכירות שלא בבעלים** [תבוא שכירות בבעלים, ותפקיע את השכירות שלא בבעלים], שהרי השכירות הראשונה היתה תלויה בזמן, ועתה יש שכירות אחרת, של בעל בנכסי אשתו, שאינה תלויה בזמן [2482]!

אלא, בהכרח, **כי קא מיבעיא לרמי בר חמא**, **כגון דאגרא איהי פרה מעלמא**, **והדר נסבה**. ראובן השכיר פרה לאשה, ואחר כך, תוך זמן השכירות, נישאה האשה לשמעון. ולכן, קיבל שמעון מהאשה זכות השתמשות בפרתו של ראובן, כמו בשאר נכסי מלוג של האשה. [2483] ואותה פרה מתה באונס ברשות שמעון, וראובן תובע ממנו את תשלומיה. אם שמעון, הבעל, מוגדר כשוכר, אין הוא חייב באונסין, אך אם הוא מוגדר כשואל, הוא חייב באונסין, ואין כאן פטור של שאלה בבעלים, מפני שראובן הוא התובע, והוא לא היה במלאכתו [2484].

ואומרת הגמרא, שאין מקום לבעיה זו אלא לפי דעת רבי יוסי.

כי בפרק המפקיד [ב"מ לה ב] נחלקו רבנן ורבי יוסי בשוכר פרה מחבירו, והשוכר השאילה לאחר, ומתה הפרה באונס:

דעת רבנן היא, שהשואל, החייב באונסין, ישלם לשוכר שהשאיל לו, ואילו השוכר פטור מלשלם למשכיר, לפי ששוכר פטור מאונסין.

[2482] שיטה מקובצת בשם הראב"ד.

[2483] הקשה הגרע"א: מרש"י בכתובות מוכח, שבמקרה זה אין לבעל זכות השתמשות בפרה. שבפרה שלה יכול הבעל להשתמש עד שהפרה תמות, ואז תקבל האשה את העור, ויש לה אפשרות לממש את זכותה בגוף הפרה. אבל כשיש לה בפרה רק זכות השתמשות, ואם יקחנה הבעל לא יהיה לאשה דבר, לא מקבל הבעל את זכותה. ועיין נתיבות המשפט סי' שמ"ו ס"ק ז' שתירץ את הקושיא בדרך מחודשת.

[2484] המחנה אפרים דן: ראובן השכיר פרה לשמעון, ושמעון השאיל את הפרה ללוי, והיה שמעון במלאכתו של לוי בשעת ההשאלה, ונאנסה הפרה. ולוי טוען שמאחר שלא ידע שהפרה היא של ראובן, וחשב ששאל את הפרה בבעלים, לא התכוין להתחייב באחריות. האם לוי פטור מאונסין מפני שלא היתה דעתו להתחייב, או שחיוב השואל באונסין לא תלוי בדעתו, אלא התורה חייבה אותו מפני שכל ההנאה שלו. ועיין הערה 20 דברי המחנה אפרים בחקירה זו. המחנה אפרים מוכיח מסוגיא זו, שהשואל חייב באונסין, שהרי לפי הצד שהבעל הוא שואל, הוא חייב לשלם למשכיר הפרה לאשה, ומדובר כאן כשלא ידע הבעל שהפרה שכורה, וחשב ששאל בבעלים. (עיין הערה 75 שהבאנו דברי הרמב"ם שמפרש את הסוגיא במקרהשהבעל לא ידע שהבהמה שכורה) המחנה אפרים דוחה ומחלק בין כל שואל שחשב שנפטר מפני שהשאלה היתה בבעלים, שאפשר שהוא פטור מפני שלא היתה דעתו להתחייב, לבין בעל שלא שאל את הנכסים, אלא יש לו זכות בהם בתקנת חז"ל וחלים עליו הדינים שקבעו חז"ל.

רבי יוסי אומר, השואל משלם את דמי הפרה לבעליה, כי לא יתכן, שירויח השוכר את פרת המשכיר.

ולכן, אומרת הגמרא:

ואליבא דרבנן, **דאמרי שואל משלם לשוכר**, וגם בנידון שלנו, אם הבעל חייב, הרי הוא חייב לאשה שהשאילה לו, **לא תיבעי לך**, [אין מקום לבעיה], **דודאי שאילה בבעלים היא**, כי האשה עסוקה במלאכת הבעל.

כי תיבעי לך אליבא דרבי יוסי, **דאמר תחזור** [2485] **פרה לבעלים הראשונים**, ולדעתו, ראובן יכול לתבוע את הפרה משמעון [2486], **מאי**? האם שמעון **שואל הוי**, **או שוכר הוי**? **אמר רבא** תשובה זו על הבעיה: **בעל** בנכסי אשתו, **לא שואל הוי**, ואין הוא חייב באונסין, **ולא שוכר הוי**, ואין הוא חייב בגניבה ואבידה, **אלא לוקח הוי**, כקונה את נכסי אשתו הוא נחשב, [2487] והקונה אינו מתחייב באחריות החפץ שקנה, אף שקנה רק את הפירות ולא את הגוף [2488].

[2485] צריך להיות "תחזור" וכן כתוב בש"ס וניציה, ובדפוס וילנא יש טעות.

[2486] מוכח מהגמרא, שמי שמוגדר כבעלים - לדין בעליו עמו - אינו בעל הממון המושאל, אלא מי שחייבים לשלם לו. לכן לדעת רבי יוסי שחייבים לשלם לבעל הפרה, אין זו שאילה בבעלים, ולדעת רבנן שחייבים לשלם לאשה, זו שאילה בבעלים. (עיין נמוקי יוסף דף נ"ה ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה לא תיבעי) לאור הבנה זו, יש להסביר גם אתך הגמרא לעיל. (דף צו ע"א) הגמרא אמרה, שדין מי ששאל פרה של נכסי מלוג והבעל במלאכתו, תלוי במחלוקת אם קנין פירות כקנין הגוף דמי. וביאור הדבר, שגוף תשלומי הפרה יהיו לאשה ופירותיהם לבעל. ואם קנין פירות כקנין הגוף דמי, נחשב התשלום לבעל, ואם קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי נחשב התשלום לאשה. וכן אמרה הגמרא, שדין אשה ששאלה פרה ונשאל לבעל תלוי במחלוקת הנ"ל. ופירש רש"י שם שהשאילה היתה לצורך שדה של נכסי מלוג. וביאור הדבר, שאם שדה זו נחשבת של הבעל, הרי שהשאילה היתה לצורך הבעל, והוא המחוייב בתשלום, ואם השדה נחשבת של האשה הרי שהשאילה היתה לצורך האשה והיא חייבת בתשלום.

[2487] דעת הרמב"ם, שהבעל כלוקח ופטור, רק כשהבעל לא יודע שהפרה שכורה או שאולה, ואז יש לו דין עם האשה בלבד, ודינו כלוקח ואינו חייב באחריות. אבל אם הודיעה לו האשה שהפרה שאולה - נכנס תחתיה. (פ"ב מהלכות שאלה ופקדון הי"א) והראב"ד כתב, שאין הבעל מתחייב, אלא אם קבל את הפרה על עצמו בשאילה. וכתב המגיד משנה, שהרמב"ם לא מחייב את הבעל רק באופן שהשתמש בפרה אחרי שהודיעה לו שהיא שאולה. וכתב הב"ח, שאפשר שאין מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד. הראב"ד סובר שצריך שהבעל יקבל על עצמו בשאילה כשלא נשתמש בפרה, ובזה מודה הרמב"ם ובמקרה שהתשמש בפרה מודה הראב"ד שנחשב הדבר כקבלת הפרה בשאילה. ויש ראשונים שחלקו על הרמב"ם, וכתבו שדין הבעל כדין יורשים שירשו מאביהם פרה שאולה, שיכולים להשתמש בה ופטורים מאחריותה. שהיורשים יכולים לומר אב אני יורש, שמירתו איני שומר. (רמב"ן ד"ה הא דמסקינן, והביאו נמוקי יוסף, ועיין ביאור הגר"א סימן שמ"ו ס"ק כ"ד) ועיין תוספות ד"ה אלא שחילקו בין דין יורש לדין לוקח.

[2488] דעת ר"י בעל התוספות והרא"ש, שהלוקח מחבירו פרה לפירותיה, דינו כשומר חנם וחייב בפשיעה. (תוספות ד"ה בעל ורא"ש סימן ג') ולדעת הרא"ש, אף על פי כן, הבעל שקבל מאשתו פרה שכורה אינו חייב בפשיעה, מפני שזו פשיעה בבעלים (אבל מתוספות הנ"ל לא משמע כן, והרמב"ן כתב במפורש בשם התוספות דלא כהרא"ש) וכתבו אחרונים להסביר את הרא"ש, שאף על פי, שלרבי יוסי שוכר פרה שהשאילה לאחר ונאנסה, חייב השואל למשכיר ולא למשאיל לו, לא נאמרו דברים אלו אלא במקום שהשוכר מקבל תשלום ולא נותן למשכיר, ונמצא עושה סחורה בפרתו של חבירו, אבל אם היתה פשיעה, והמשכיר מקבל תשלום מהשוכר, אז חייב השואל למשאיל. וכן הבעל שפשע חייב לאשה, ונפטר משום דין בעלים. (פלפולא חריפתא) ודעת הרבה ראשונים, שהקונה פרה מחבירו לפירותיה, אינו חייב באחריות הפרה ואפילו בפשיעה. ומטעם זה פטור הבעל החשוב כלוקח אף כשפשע. (דעת הרמב"ם ורוב הראשונים וכן עיקר לדעת הגר"א שמ"ו ס"ק כ"א)

ורבא לומד שהבעל מוגדר כלוקח, **מדרבי יוסי ברבי חנינא**.

דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: באושא התקינו: האשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה, ומתה, הבעל מוציא מיד הלקוחות.

כבר נתבאר, שגוף נכסי מלוג שייך לאשה. לפיכך יכולה האשה למכור את הגוף. אבל אין לקונה יכולת להשתמש בנכסים, כל זמן שהאשה נשואה, ויש לבעל זכות אכילת פירות בהם.

אמנם, אם מתה האשה, היה הדין לפני תקנת אושא, שהלקוח יזכה בנכסים ויאכל פירותיהם מעתה, שהרי זכות הבעל בפירות כבר נגמרה עם מות אשתו, ואף שהבעל יורש את אשתו, אבל נכסים שמכרה, אינו יורש אותם.

ובאושא התקינו, שלא יהיה הדין כן. אלא אם מתה האשה, יכול בעלה להפקיע את המכר של הקונה, ואין למכר תוקף אלא רק אם נתאלמנה או נתגרשה האשה.

גדר התקנה הוא, שעשו את הבעל כאילו היה "לוקח ראשון" בנכסי אשתו, והגוף קנוי לו משעת הנישואין, על הצד שתמות האשה בחייו [2489].

ואגב הדיון בנכסי מלוג, הגמרא מביאה בעיא אחרת בענין מעילה בנכסי מלוג. גם בעיא זו נשאלה על ידי רמי בר חמא, ורבא השיב עליה.

"מעילה" משמעותה הנאה מהקדש, או הוצאתו מרשות הקדש. ונאמר בתורה [ויקרא ה יד - טז] שהמועל בשגגה, חייב לשלם להקדש קרן וחומש, ולהביא קרבן אשם.

כל דבר שקדוש קדושת דמים, כגון קדשי בדק הבית, או קרבנות מזבח שהוממו, כשמעול בהם אדם בשוגג - הם יוצאים לחולין.

גם הוצאה מרשות הקדש נחשבת למעילה, אף שלא נהנה מהחפץ של הקדש. לכן הלוקח חפץ של הקדש לעצמו או שנתנו לחבירו - מעל.

אדם שהקדיש מעות, ומת, ויורשיו לא ידעו שמעות אלו הקדש הם, לא מעלו היורשים בעצם ירושתם, כי אין ירושתם במעות נחשבת כהוצאה מרשות הקדש לרשות אחרת, עד שיתנו את הכסף לאחרים.

[2489] החזון איש מקשה: מה ענין תקנת אושא לסוגיתנו! הלוא הסוגיא עוסקת בזכות הבעל באכילת פירות, ובזה הסתפק רמי בר חמא, אם דין הבעל כשוכר או כשואל. ואילו תקנת אושא נותנת לבעל זכות בגוף הנכסים אם ירש אותם לבסוף, שעשו אותו כלוקח מזמן הנישואין למפרע, אבל זכות אכילת פירות איננה מתקנת אושא! תירץ החזון איש: מסתבר לרבא, שכשם שהאלימו את כח הבעל ונתנו לו גדר של לוקח לגבי הגוף, כך נתנו לו גדר של לוקח לגבי הפירות (חזו"א חו"מ ליקוטים סימן ז' ס"ק ו') ועיין בנתיבות המשפט סימן שמ"ו ס"ק ז' שהרגיש בקושית החזון איש, והלך בדרך מחודשת בסוגיא.

אמנם אשה נשואה [2490] שירשה את המעות מאביה, כיון שהמעות עוברים לרשות בעלה להשתמש בהם על ידי תקנת חכמים, היה פשוט לרמי בר חמא, שיש בכך משום הוצאה מרשות הקדש, אף שלא נגעה בהם יד, והמעות יוצאות לחולין.

בעי רמי בר חמא: **בעל בנכסי אשתו** שירשה מאביה, והיו שם הקדשות שלא היו ידועים להם, **מי מעל** וחייב קרבן? הבעל או האשה?

או שמא, בית הדין, שכתוצאה מתקנתו נכנסו המעות לרשות הבעל, הם שמעלו?

אמר רבא תשובה: **מאן לימעול**? [מי ימעול?] והרי לכל הנוגעים בדבר, יש סיבה שלא ימעלו!

למעול בעל, שהוא קנה את ההקדש? לא יתכן, כי רק דבר **דהיתרא ניחא ליה דליקני**, אך דבר **איסורא**, **לא ניחא ליה דליקני**!

והרי הבעל לא רוצה לקנות את ההקדש, כיון שהוא אסור, ומסתמא מסתלק מזכותו בנכסי ההקדש [2491].

תמעול איהי, האשה שהכניסה את ההקדש לבעלה?

אי אפשר לומר כן, שהרי אפילו נכסים **דהיתרא**, **נמי לא ניחא לה דליקני** בעל, אלא היתה מעדיפה שכל הנכסים ישארו אצלה!

נמעלו בית דין של אותו דור, שכל התקנות שנתקנו במשך הדורות תלויים בידם, ויכולים לבטל אותם [2492] או לקיימם, ונחשב הדבר שהם תקנו את התקנה, והם הקנו לבעל את נכסי ההקדש?

אי אפשר לומר כן, שהרי, **כי עבדו רבנן תקנתא**, **ואמרו בעל לוקח הוי - להיתרא**, **לאיסורא לא עבוד רבנן תקנתא**! [חכמים תקנו תקנתם, ואמרו שהבעל הוא לוקח, דוקא בדברים מותרים, אמנם בדברים אסורים לא עשו את התקנה!]

אלא, מפני הטענות האלו **אמר רבא**: בעודם צרורים ומונחים, לא קנה בעל את המעות,

[2490] כך מפרש רש"י. תוספות לא פירשו כן. ולדעתם הגמרא מסתפקת באופן שהאשה ירשה את הנכסים עם ההקדש לפני הנישואין, וכאשר היא נשאת, אז נשאלת השאלה, אם הבעל מעל במעשה הנישואין שעל ידו נעשה שליט על ההקדש, או שהאשה מעלה בכך שנשאת לו. (תוספות ד"ה בעל)

[2491] מקשים תוספות: לקמן הגמרא אומרת, שבית דין לא מועלים משום שלא תקנו שהבעל יזכה בהקדש. אם כן אין צורך לומר שהבעל לא זוכה בהקדש מפני שאין רצונו בכך! ותרצו: באמת אין צורך לומר שאין הבעל מועל מפני שלא רוצה לזכות. ואגב שהגמרא לקמן אומרת, שבית דין לא מועלים מפני שלא רצו לתקן לבעל זכיה בהקדש, אמרה הגמרא אותה טענה גם לגבי הבעל. (תוספות ד"ה אמר רבא, ועיין שם עוד תירוץ)

[2492] קשה: הלוא אין בית דין יכול לבטל תקנת בית דין חבירו, אלא אם כן גדול ממנו! צריך לומר, שהגמרא כאן מדברת על בית דין גדול שיכול לבטל את התקנה. (איילת השחר)

ולא יצאו לחולין, ואין כאן מעילה, **ובעל מעל לכשיוציא** את המעות ויתנם לאדם אחר [2493]. **מידי דהוה אמוציא מעות הקדש לחולין** [כמו כל מוציא מעות הקדש לחולין] ומועל.

הסוגיא הבאה עוסקת בדין "מתה מחמת מלאכה"

איבעיא להו [נשאלה שאלה בבית המדרש]: השואל פרה **וכחש בשר** שלה **מחמת מלאכה**, **מאי**, האם חייב השואל לשלם על פחת זה [2494]?

אמר ליה ההוא מרבנן - ורב חלקיה בריה דרב אויא שמיה - לשואל השאלה: **מכלל** דבריך יש ללמוד, שפשוט לך, **דכי מתה מחמת מלאכה - מחייב**. שהרי מסברא יש יותר לחייב במתה מחמת מלאכה, מאשר כחשה מחמת מלאכה, שהכחש מצוי יותר, והמשאיל השאיל לו את הבהמה על דעת כן, והמיתה מחמת מלאכה אינה מצויה. והמסופק בדין כחשה מחמת מלאכה, הרי שבמתה מחמת מלאכה פשוט לו שחייב.

והרי אין הדבר כן, שהרי, **נימא ליה** שואל למשאיל: **לאו לאוקמא** [לא להעמידה] **בכילתא** [אהל קטן שהיו נותנים על המטה] **שאילתה**, אלא כדי להעביד אותה, ומכיון שמתה מחמת מלאכה, איני מתחייב עליה [2495]. [עיין תוספת ביאור בהערה].

[2493] ואם הגביהם כדי לקחת אותם לעצמו - לא מעל, מפני שלא לקח על מנת לעשות הוצאה מסוימת, כי לדעתו הממון הוא שלו ואינו מוציא. רק הלוקח ממון הקדש במחשבה שממון זה שייך לחבירו מועל. (תוספות ד"ה אמר רבא)

[2494] משמע מהגמרא שאם הכחש נעשה על ידי פשיעה, בודאי שחייב השואל לשלם עליו. יש ראשונים שפירשו משום כך, שמדובר כאן דוקא בכחש שאינו מתרפא, אבל אם הכחש עתיד להתרפא אין השואל חייב, שאפילו אם היה מזיק בידים היה פטור. שהרי אדם שחבל בחבירו, והחבלה עתידה להתרפא, אינו משלם לו "נזק" אלא "שבת" שמבטלו ממלאכה עד שהחבלה תתרפא, והחובל בשור אין בו תשלום "שבת". ויש ראשונים החולקים וסוברים, שאף בכחש החוזר - חייב. לפי שמפחית את ערכו של השור אם ימכרנו בעליו בזמן שיש בו כחש, ונחשב הכחש ל"נזק". ורק בחובל באדם לא נחשבת חבלה החוזרת ל"נזק" לפי שאין עשוי להימכר. (רא"ש סימן ד')

[2495] הקשה הרמב"ן: טענת "לאו לאוקמא בכילתא שאילתה" יכולה לומר רק שאין כל פשיעה במעשה השואל, אבל שואל חייב גם אם מתה הפרה כדרכה, ומדוע יפטר אם מתה הפרה מחמתו שלא בפשיעה! תירץ רמב"ן: השואל לא חייב כשהמשאיל פשע, וכאן משאיל פשע בה, שהשאילה למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה. לדעת הרמב"ן, השואל חמור, וגזלוהו ליסטים בדרך - חייב. שאין כאן פשיעה של המשאיל. ובדין זה נחלקו הראשונים והפוסקים, וכתב הש"ך שהעיקר כדעת הרמב"ן. וכשגזלוה ליסטים חייב. (ש"ך חו"מ סי' ש"מ ס"ק ה') ולדעת הרשב"א, טעם הפטור במתה מחמת מלאכה הוא, מכיון שיודע המשאיל שדרך הפרה לכחש מחמת מלאכה, ועל דעת זה השאיל לו, הרי זה כמשאיל על דעת לפטור אותו על מה שיקרה לפרה מחמת מלאכה. לפי הרשב"א, השואל פטור אף בלא פשיעת המשאיל, ולדעתו אפשר שהשואל חמור וגזלוהו ליסטים בדרך פטור, כדעת הרמ"ה שהביא הטור. אבל כתב הטור בשם הרא"ש שברא אחרת לפטור במקרה הנ"ל, לפי שאין האונס בא בהכרח מחמת המלאכה, שאף בלא מלאכה אפשר שיגזלוה. ועיין מחנה אפרים הלכות שאילה ופקדון סימן ד', שכתב דרך מחודשת בהסבר דין מתה מחמת מלאכה.

[2496] כתב הרא"ש: מתה מחמת מלאכה היינו כגון שדרך הילוכה נכשלה ונפלה ומתה, והשואל לא שינה בה ולא פשע בה. או נתיגעה ונתחממה ומתה, אבל אם מתה בדרך ולא הרגיש בה עיפות טורח בדרך, לא יוכל לישבע

ומסקינן: **אלא, אמר רבא: לא מיבעיא** [אין להסתפק באם] **כחש בשר מחמת מלאכה, דפטור, אלא אפילו מתה מחמת מלאכה נמי פטור** [2496] , **דאמר ליה לאו לאוקמא בכילתא שאי לתה.**

ומביאה הגמרא עובדא: **ההוא גברא דשאיל נרגא מחבריה איתבר** [אדם שאל מחבירו קרדום ונשבר]

אתא לקמיה דרבא, אמר ליה, זיל, אייתי סהדי דלאו שנית ביה, ואיפטר [לך הבא עדים, שלא עשית דבר שאין רגילים לעשות בו ותפטר]. כי השתמש בקרדום במקום שמצויים עדים, ובמקום כזה חייב השומר להביא עדים על טענתו, ולא נפטר בשבועת השומרים.

וכן הדין בכל טענה שטוען שומר, אם קרה דבר במקום שמצויים עדים [2497].

ואי ליכא סהדי, ואז הוא צריך לשלם על הקרדום, **מאי**, האם הוא צריך להחזיר לו קרדום שלם [2498], או להשיב לו את השברים ולשלם את הפחת?

ומביאה הגמרא עובדה אחרת לפשוט ממנה את הבעיה.

תא שמע, דההוא גברא דשאיל נרגא מחבריה, ואיתבר בפשיעה.

אתא לקמיה דרב, אמר ליה: זיל שלים ליה נרגא מעליא [שלם לו קרדום שלם].

דף צז.

אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב: (תחילת העמוד) **אדינא הכי**?! [וכי כך הוא באמת הדין?!] והרי שנינו במשנה [ב"ק ט ב] לגבי מזיק "כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק", והברייתא מפרשת את המשנה ואומרת: "תשלומי נזק", מלמד שהבעלים מטפלים בנבילה. פירוש הדבר, שאין המזיק חייב להחזיר לניזק בהמה, אלא נותן לו את הנבילה, ומשלם את ההפרש בין מחיר הבהמה החיה למחיר הנבילה. וכיון שהדין כן במזיק, כן צריך להיות הדין בשואל.

שמחמת מלאכה מתה, שמא אם היתה עומדת על אבוסה היתה מתה. (רא"ש סימן ד') ולדעת הרמב"ם, אין השואל נפטר אלא כשמתה הפרה בזמן עשית המלאכה, ולא אחריה. (פ"א מהלכות שאילה ופקדון ה"א) וכתב המגיד משנה, שהראשונים דחו את דבריו, ואף אם מתה מחמת מלאכה שלא בזמן המלאכה - נפטר השואל.

[2497] כך פירשו כל הראשונים. (רש"י צ"ח ע"א ד"ה ולרמי, רמב"ם פ"א משאלה ופקדון ה"ב, רא"ש סימן ה', מרדכי סי' שע"ח בשם ר"ח, ריטב"א) ודעתם, שטענת מתה מחמת מלאכה לא שונה מכל טענה אחרת שהשואל נפטר בה, שאם רוצה נשבע עליה, ולא צריך להביא עדים. ובמקום שמצויים עדים לא נפטר בשבועה בכל טענה. ומקור הדין בפרק האומנים (דף פג ע"א) "דתניא: איסי בן יהודה אומר: "אין רואה שבועת ה' תהיה בין שניהם" הא יש רואה יביא ראיה ויפטר".

[2498] רש"י פירש, שלדעת רב צריך השואל לשלם שלם. והתוספות חלקו עליו וכתבו, שגם לפי רב, יכול השואל לתת את השברים למשאיל, כמו שיכול לתת לו כל דבר השוה ממון בתורת תשלום. ופירשו בשם רשב"ם, שלדעת רב השברים שייכים לשואל, ואם ערכם ירד משעת השבירה עד שעת התשלום, מפסיד השואל מכך. ולדעת רב כהנא ורב אסי השברים שייכים למשאיל, ואם נפחתו מפסיד המשאיל, וחיוב התשלום של השואל הוא רק ערך הקרדום היתר על השברים. (תוספות ד"ה זיל)

ושתיק רב, ואין ידוע אם קבל דעתם או לא [2499].

ופסקינן: **והלכתא כרב כהנא ורב אסי, דמהדר ליה תבריה, וממילא ליה דמי מנא** [מחזיר לו השברים, ומשלים לו את דמי הקרדום] היתרים על השברים.

ומביאה הגמרא עובדה אחרת: **ההוא גברא דשאיל דוולא** [דלי] **מחבריה. איתבר. אתא לקמיה דרב פפא, אמר ליה** רב פפא, כמו שאמר רבא: **אייתי סהדי דלא שנית ביה, ואיפטר.**

ומביאה הגמרא עובדה אחרת: **ההוא גברא דשאיל שונרא** [חתול] מחבריה, כדי שיהרוג לו את העכברים, **חבור עליה עכברי וקטלוהו** [התאחדו העכברים נגדו והרגו אותו].

יתיב רב אשי וקמיבעיא ליה, כי האי גוונא, מאי?

כי מתה מחמת מלאכה דמי, או לא? [רב אשי הסתפק בכגון זה, האם זה מתה מחמת מלאכה או לא?] כי אולי מה שהכניסה השואל למקום שיש הרבה עכברים, נחשב כשינוי מדרך ההשתמשות בחתול [2500].

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: הכי אמר אבימי מהגרוניא משמיה דרבא, על מעשה כזה שהיה בזמנו: **גברא דנשי קטלוהו, לא דינא ולא דיינא** [איש שנשים הרגו אותו, אין מה לדון בו], ובודאי שהדרך להביא חתול לכל מקום שיש שם עכברים, ונחשב הדבר כמתה מחמת מלאכה [2501].

איכא דאמרי [יש אומרים]:

אותו חתול לא הרגוהו העכברים, אלא **אכיל עכברי טובא וחביל ומית.** [אכל הרבה עכברים ונתחמם ומת].

יתיב רב אשי, וקא מעיין בה, כהאי גוונא, מאי, האם זה כמתה מחמת מלאכה, או שלא היה לשואל להכניס החתול למקום הזה?

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי, הכי אמר אבימי מהגרוניא: גברא דנשי קטלוהו לא דינא ולא דיינא, דומה הדבר לאדם שמת מחמת רוב בעילות נשים, ובודאי שזה כמתה מחמת מלאכה, שאין להעלות זאת על הדעת.

ועתה הגמרא חוזרת לדין משנתנו, לדין שאילה בבעלים.

[2499] בכמה מקומות בש"ס מצינו, שרב כהנא ורב אסי הקשו על רב ושתיק רב. ונחלקו בעל המאור והרמב"ן בפירוש הדבר. לדעת בעל המאור רב שתק כי לא חש לדבריהם. ולדעת הרמב"ן רב שתק מפני שלא היתה לו תשובה, אבל לא ידוע לנו אם חזר בו רב בגלל הקושיא, או שלא חזר בו על אף הקושיא, כי קבלה בידו כדבריו. (סוכה דף ז' ע"א במאור ובמלחמות)

[2500] תוספות ד"ה כי האי.

[2501] משמע מהגהת הגר"א, שהיה מקום לפרש את הגמרא, שאין זה מתה מחמת מלאכה. והביא את הטור שפירש שזה מתה מחמת מלאכה.

אמר רבא: **האי מאן דבעי למישאל מידי מחבריה, וליפטר** [מי שרוצה לשאול דבר מחבירו, ויפטר] מאחריותו על ידי רמאות[2502], **נימא ליה** [יאמר לו] בזמן השאילה, **אשקיין מיא** [תן לי מים לשתות], **דהוי שאילה בבעלים**, מפני שהמשאיל עושה מלאכה לשואל בזמן השאילה.

ואי פקח הוא המשאיל, ויודע שפטור בעלים תלוי בזמן השאלה, **נימא ליה** משאיל לשואל, **שאיל ברישא והדר אשקייך** [שאל את הדבר קודם, ואחר כך אתן לך מים] ואין זו שאלה בבעלים.

ומביאה הגמרא מימרא אחרינא דרבא:

אמר רבא: אומנים שעושים מלאכתם לכל בני העיר, וכל מי שצריך לו, מחוייב האומן לעשות מלאכתו, כגון **מקרי דרדקי**, **שתלא**, **טבחא ואומנא**, **ספר מתא** [מלמד תינוקות, נוטע כרמים, שוחט, מקיז דם וספר של העיר] **כולהון** [כלם] השואל מהם פרה **בעידן עבידתייהו**[2503] [בזמן עבודתם], **כשאילה בבעלים דמו**, ואף שאותו אומן לא עוסק במלאכתו של השואל בלבד, אם שאל ממנו אחד מבני העיר, ובאותו זמן היה עסוק במלאכתו, נחשב כשאלה בבעלים[2504].

[2502] המאירי כתב, שמעשה זה הוא מעשה רמ א ות.

[2503] מגמרא זו משמע, שרק בזמן העבודה - נפטר השואל, ובשעה שאין המשאיל עובד לא נפטר השואל. הקשו תוספות: תחילת הפרק (צד ע"ב) הגמרא אומרת שהבעלים מתחילים להיות במלאכת השואל משעת אמירה, והיינו שמשעה שנשתעבד לעשות מלאכה הוא כמו במלאכתו! תרצו תוספות: באמירה לבד אין ממש. אלא שמשעה שמכין עצמו לעשות המלאכה, נחשב כעושה מלאכתו. וכוונת הגמרא "בעלים באמירה" היינו אמירה עם הכנה למלאכה. אבל אם אחרי האמירה עוסק בדבר אחר, אין נחשב עמו במלאכתו באותו זמן. (תוספות צ"ד ע"א ד"ה פרה) והרא"ש הביא דברי תוספות הללו, והוסיף שכן כתב הראב"ד. והוסיף עוד בשם הראב"ד, שהבעידן עבידתייהו, הפירוש הוא בזמן הראוי למלאכה, ואף על פי שאין עוסק בה, לפי שאין רשאי להשמט מן המלאכה ההיא. (רא"ש סימן ו') וכתבו אחרונים בביאור דעה זו, שאם האומן הוא שכיר יום, שחייב לעבוד בזמן מסוים, כשמשאיל באותו זמן, אף שאינו עושה מלאכה בזמן ההשאלה, זו שאילה בבעלים, לפי שאין רשאי להשמט מהמלאכה. ואם הוא קבלן, אז רק בשעה שעושה מלאכה או מכין עצמו לה, והשאיל באותה שעה - נפטר השואל. אבל בשעה שאינו עוסק, אף שמוטל עליו לגמור המלאכה, כיון שיכול להניחה למחר, אין זה שאלה בבעלים. (ערוך השלחן סימן שמ"ו ס"ק ט"ו) ויש ראשונים שסוברים, שבאמירה לבד שקבל על עצמו לעשות מלאכה יש דין שאלה בבעלים, כיון שיש לו לעמוד בדיבורו, והחוזר בו עושה עול. (נמוקי יוסף דף נד ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ואמרינן) [וראשונים אלו מודים, שבשעות ידועות שהאומן פטור מלעשות מלאכה אין דין שאלה בבעלים. (נמוקי יוסף נ"ה ע"ב בדפי הרי"ף) ויש סוברים, שרק בשעה שעושה מלאכה ממש, יש דין שאילה בבעלים. (עיין הערה 7 דעת הגר"א) ולדעתם קשה, ממה שאשה נחשבת כעושה מלאכת בעלה תמיד, אף על פי שלא עוסקת במלאכתו בפועל תמיד. (עיין הערה 67) ותרצו: פועל שאי אפשר להכריחו לעבוד, ויכול בכל שעה להפסיק עבודתו, אין בו דין שאילה בבעלים רק כשעובד, אבל אשה שמשועבדת לבעלה ויכול להכריחה לעבוד, יש בה דין שאילה בבעלים אף שלא עובדת. (איילת השחר דף צו ע"ב ד"ה והנה)

[2504] כתב הריטב"א, שמדברי רש"י נראה שלא נאמר דין זה, רק במי ששאל פרה מהאומן, והאומן היה במלאכה שלו, אבל אם עשה האומן מלאכת חבירו מבני העיר, לא נפטר השואל משום בעליו עמו. והקשה הריטב"א על רש"י, מה חידש רבא, אם האומן עושה מלאכת השואל בודאי שזו שמירה בבעלים. לכן פירש הריטב"א, שרבא חידש שאף שהאומן לא עושה מלאכת השואל בזמן השאילה, אלא עושה מלאכת אחד מבני העיר, פטור השואל לפי שכל בני העיר שכרוהו בשותפות, וכשעושה מלאכת האחד נחשב כעושה מלאכת כלם. וכן פירש הרא"ש

אמרו ליה רבנן לרבא: מאחר שאתה אומר כן, **שאיל לן מר** [שאול לנו רבינו], שאתה מלמד אותנו תורה כל היום. ואם אנחנו שואלים ממך פרה, אנו פטורים.

אקפיד רבא, **אמר להו** לתלמידיו, **לאפקועי ממונאי קא בעיתו**?! [האם אתם רוצים להפקיע את ממוני?!] אינכם צודקים ! **אדרבה**, **אתון שאילתון לי** בזה שאתם באים ללמוד ממני, שאני מלמד אתכם גם לתועלתי, שבכך אני שומר על תלמודי [2505], ואני נהנה ממכם יותר, **דאילו אנא**, **מצי אישתמוטי לכו ממסכתא למסכתא**, ואילו **אתון**, **לא מציתו לאישתמוטי** [אני יכול להתחיל מסכת אחרת כשארצה, ואתם לא].

ודחינן לרבא ואמרינן: **ולא היא!**

כי **איהו**, **שאיל להו ביומא דכלה**, כשדורשים לפני הרגל בהלכות הרגל, ואז הוא לא יכול ללמד דבר אחר.

אינהו, **שאילו ליה בשאר יומי** שאז הוא יכול ללמד מה שהוא רוצה.

הגמרא מביאה עוד מעשה שהיה, בקשר לדין פטור בעלים.

מרימר בר חנינא אוגר כודנייתא, השכיר פרידה לאנשי "**בי חוזאי**".

נפק לדלויי טעונה בהדייהו [יצא להרים את המטען עמם] כשנתן להם אותה.

פשעו בה אחר כך, **ומית** הפרידה.

אתו לקמיה דרבא, **חייבינהו** לאנשי בי חוזאי לשלם הפרידה למרימר בר חנינא, כי פשעו בה.

אמרו ליה רבנן לרבא: **פשיעה בבעלים היא**! שהרי בזמן ההשכרה בא לעזור להם, ואף שהם לא בקשו ממנו לעזור להם, [2506] בכל זאת, הרי זו שמירה בבעלים.

איכסוף [התבייש] רבא, והודה שטעה בדין.

בשם הראב"ד, ולא הביא פירוש רש"י כלל. והבית יוסף כתב שמהרמב"ם לא משמע כפירוש הרא"ש בשם הראב"ד. (חו"מ שמ"ו ס"ק יד)

[2505] מאירי. וכן משמע מרש"י. בודאי שאם אדם מבקש מחבירו שיעשה לו איזה שימוש שיבחר, הרי זה שאילה בבעלים. אבל כאן נהנה רבא עצמו ממלאכתו ולכן אם הדבר תלוי בידו להחליט במה יעסוק. אין זו שאילה בבעלים. (עיין באילת השחר צז ע"א ד"ה ועדיין)

[2506] דעת הטור - והיא הדעה העיקרית בפוסקים - שיש דין בעליו עמו, גם כשהמשאיל לא השתעבד לשואל, אלא בא לעזור לו בלי התחייבות (טור שמ"ו סעיף ז') אבל המרדכי חולק (הובא בב"י שם) והב"ח כתב שמלשון הגמרא "נפק לדלויי" משמע שמדעתו יצא. (שם) ונמצא, שדין בעליו עמו שייך בין באופן שהמשאיל מתחייב לעבוד, אף שלא עובד בפועל, (עיין הערה 91) בין באופן שעובד בשביל השואל בפועל בלי התחייבות. (קונטרסי שיעורים שיעור כ"ט קטע אחרון)

[2507] כתב המרדכי: פירש רבינו חננאל, למיסר טוענית - לראות שלא יכבד המשאוי על בהמתו, והגביהו לראות כמה משקלו ולהנאתו עשה, ולא לסייע השוכר. (הובא בב"י שמ"ו ס"ק ז') יוצא מפירושו, שאף שהמשכיר מסייע במעשיו לשוכר, כיון שאין כוונתו לכך, אין זו שכירות בבעלים. וכתב הדרישה, שכן נראה באמת, ואין נראה

לסוף איגלאי מילתא, דלמיסר טעונה הוא דנפק [בסוף התברר, שלראות את ההטענה על הבהמה הוא יצא] ולהשגיח שלא יטעינו עליה משא רב, ולצורכו עשה מה שעשה.[2507] ואין זו שמירה בבעלים, ורבא פסק כדין.

[לעיל [צה א] נחלקו רב אחא ורבינא בדין פשיעה בבעלים. ואחד מהם מחייב בפשיעה, אף שהיא בבעלים].

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר פשיעה בבעלים פטור, משום הכי איכסיף** רבא, כי היה לו לפטרם אף שפשעו.

אלא למאן דאמר חייב, אמאי איכסיף? היה לו לומר, מכיון שפשעו בה, הם חייבים אף בבעלים. וקשה לומר שאחד מהאמוראים האחרונים חלק על רבא.[2508]

ומתרצינן: לא כך היה המעשה, **לא מיפשע פשעו בה, אלא איגנובי איגנוב** מבי חוזאי, השוכרים, **ומתה כדרכה בי גנב, הוי**.

ואתו לקמיה דרבא, וחייבינהו כדין שוכר שחייב בגניבה, ואף שמתה כדרכה לבסוף, ועל מיתה השוכר פטור, זה לא פוטר אותם, היות שכבר נתחייבו כאשר נגנבה.

אמרו ליה רבנן לרבא: גניבה בבעלים היא! איכסיף.

לסוף, איגלאי מילתא דלמיסר טעונה הוא דנפק, ורבא פסק כדין.

מתניתין:

משנתנו עוסקת במקרים שנחלקו בעל הפרה והשומר בטענותיהם, כאשר בעל הפרה טוען, שהפרה שמתה היתה שאולה, והשואל חייב באונסין. והשומר אומר שהפרה שמתה היתה שכורה, לפיכך הוא פטור מאונסין.

יש במשנה כמה דוגמאות למקרים כאלה, ובכל המקרים הדין משתנה לפי טיב הטענות של בעל הפרה והשומר.

השואל[2509] **את הפרה** בשלשה מקרים אלו:

א. **שאלה חצי היום, ושכרה חצי היום**, ראובן לקח פרה משמעון ליום אחד, חציו בשאילה וחציו בשכירות.

ב. **שאלה** ראובן **היום, ושכרה למחר**.

שבתחילה חשבו שהמעשה היה שונה ממה שהיה באמת, שבתחילה חשבו שבא להטעין ובסוף התברר שבא רק לראות. אלא שלא ידעו בתחילה מה היתה כוונתו. עוד כתב הדרישה, שרש"י לא חולק על פירושו של ר"ח אלא שקיצר. (שם)

[2508]כך כתבו תוספות. (דף צה ע"א ד"ה איתמר)

[2509]המשנה פותחת בלשון "השואל את הפרכה", ואחר כך מפרשת את עצמה ואומרת "שאלה חצי היום ושכרה חצי היום", או "שכר אחת ושאל אחת", דהיינו שלא היתה שאילה בלבד, אלא שאילה ושכירות. יכלה המשנה לפתוח בלשון השוכר את הפרה, ומפני שהפרק הזה עוסק בעיקר בדיני שאילה, כתבה המשנה "השואל את הפרה". (ריטב"א)

ג. לקח ראובן משמעון שתי פרות, **שכר אחת ושאל אחת**.
ומתה הפרה בשני המקרים הראשונים, או אחת הפרות מתה במקרה השלישי [2510], ולא ידוע לנו מתי מתה הפרה, או איזו פרה מתה.
הדין נקבע לפי חוזק או חולשת טענות התובע והנתבע. ויש כאן ארבעה חילוקי דינים.

דף צז:
א. **המשאיל אומר**: פרה **שאולה** מתה במקרה השלישי, **ביום שהיתה שאולה מתה** במקרה השני, (תחילת העמוד) **בשעה שהיתה שאולה מתה** במקרה הראשון. ועל השואל לשלם לי את דמיה.
והלה [השואל] אומר: **איני יודע** מה היה, ושמא הפרה השכורה מתה במקרה השלישי, או בזמן השכירות מתה במקרים הראשונים [2511], ופטור אני.
הדין הוא, שהשואל **חייב** לשלם. מפני שהמשאיל טוען טענת ברי, והשואל טוען טענת שמא, וברי ושמא - ברי עדיף. [2512]
ב. **השוכר** [2513] **אומר**: **שכורה מתה** במקרה השלישי, **ביום שהיתה שכורה מתה** במקרה השני, **בשעה שהיתה שכורה מתה** במקרה הראשון, לפיכך אני פטור מהאונסין.

[2510] מה הצורך לדבר על שלשה מקרים? תוספות פירשו, שהצורך הוא בשביל הדין הרביעי במשנה האומר, שאם שני הצדדים טוענים טענת שמא - יחלוקו, שהוא נאמר בכל שלשת המקרים. (דברי התוספות מובאים בהערה 106) ראשונים אחרים כתבו, שהצורך הוא בשביל הדין הראשון האומר, שאם המשאיל טוען ברי והשואל טוען שמא - השואל חייב. משמיעה המשנה, שלא רק במקרים הראשונים, שכח טענת המשאיל חזקה יותר, שהרי הפרה הנידונת הוחזקה בשאילה, והספק הוא אם נגמר זמן השאילה, אנו מקבלים את טענת המשאיל, אלא אף במקרה השלישי, שלא הוחזקה הפרה המתה בשאילה, ואפשר שלא היתה שאולה מעולם, בכל זאת אנו מקבלים את טענת הברי של המשאיל ששאולה מתה. (רשב"א בשם הראב"ד) וכתבה המשנה מקרה שהשאילה והשכירות היו באותו יום, ולא הסתפקה במקרה שהשאילה והשכירות היו בשני ימים, לחדש שאף על פי, שהיו השאילה והשכירות באותו יום, וטענת שמא של השואל חזקה יותר ומובנת יותר, שלא היה לו לדקדק באיזו שעה בדיוק מתה הפרה, בכל זאת הוא חייב. (ריטב"א, ועיין רשב"א)

[2511] בפשטות, השואל אומר שאינו יודע אם מתה הפרה ביום הראשון - יום השאילה, או ביום השני - יום השכירות. הרמב"ן מעלה אפשרות לפרש, שאין ספק שהפרה מתה ביום הראשון, והספק הוא, איך התנו ביניהם, האם היום הראשון הוא יום השאילה, והשני הוא יום השכירות, או להיפך. עיין הערה 108.

[2512] כך מתפרשת המשנה בפשטות, וכך פירשוה האמוראים רב הונא ורב יהודה. אמנם דעת רב נחמן - שהלכה כמותו - שלא אומרים ברי ושמא - ברי עדיף להוציא ממון ממוחזק. הגמרא מפרשת את המשנה לדעת רב נחמן, דוקא במקרה שהנתבע מודה במקצת. כגון שהיתה פרה נוספת שיש עליה תביעה, ומודה בה הנתבע, ולפיכך הוא מחויב שבועת מודה במקצת על הפרה שטוען עליה טענת שמא, וכיון שאינו יכול לישבע עליה, הוא משלם. פרשנו את כל המשנה לפי דעת רב הונא ורב יהודה. בהערות על המשנה נעמוד על ההבדלים בין רב הונא ורב יהודה ובין רב נחמן בפירוש המשנה. (עיין הערות 103 ו- 105)

[2513] ברישא פתחה המשנה בלשון "המשאיל אומר", וכאן פתחה המשנה בלשון "השוכר אומר" ולא השואל אומר. סיבת הדבר היא, שכאשר המשנה מביאה את טענת בעל הפרה, הוא נקרא משאיל, מפני שלפי טענתו חייבים לשלם לו כדין משאיל, וכאשר המשנה מביאה את טענת השומר, הוא נקרא שוכר, מפני שלפי טענתו הוא פטור כדין שוכר. (ריטב"א)

והלה [המשכיר] **אומר: איני יודע** מה היה, ושמא הפרה השאולה מתה במקרה השלישי, או בזמן השאילה מתה במקרים הראשונים, והשואל חייב לשלם לי.

הדין הוא, שהשוכר **פטור** [2515], כי ברי ושמא - ברי עדיף [2514].

ג. **זה** [המשאיל] **אומר: שאולה** מתה במקרה השלישי, או בזמן השאילה מתה במקרים הראשונים, וחייב השואל.

וזה [השואל] **אומר: שכורה** מתה, ואני פטור.

הדין הוא, שפטור מלשלם, לפי שהמוציא מחבירו עליו הראיה. אבל, **ישבע השוכר ששכורה מתה**.

ומבואר הגמרא, שלא טענת שכורה מתה היא המחייבת בשבועה, אלא, כיון שחייב השוכר לישבע שמתה הפרה באונס, כדין שבועת השומרים, יכול בעל הפרה לגלגל עליו עוד שבועה, ולחייב אותו לישבע על כך שהשכורה מתה. שכך הוא דין תורה, שמי שנתחייב בשבועה, יכול בעל דינו [2516] לחייב אותו לישבע גם על טענות אחרות שטוען נגדו, אף שהם לא מחייבות שבועה מצד עצמם [2517].

[2514] בהערה 100 הבאנו את מחלוקת האמוראים שבגמרא, בפירוש הדין הראשון של המשנה. לדעת רב הונא ורב יהודה, יסוד הדין הראשון הוא, שברי ושמא - ברי עדיף. ולדעת רב נחמן אין הדבר כן. לדעת רב נחמן, המשנה מלמדת בדין השני את היסוד שברי ושמא - ברי עדיף, ולדעת רב הונא ורב יהודה, לכאורה הדין השני של המשנה מיותר, שכבר למדנו מהדין הראשון של המשנה שברי ושמא - ברי עדיף ואפילו להוציא ממון. יש אומרים, שבאמת לא נתחדש בדין הזה דבר, ורצתה המשנה להגיד את כל הדינים האפשריים, חיוב, פטור, חיוב שבועה וחלוקה. (ריטב"א ותוספות ד"ה והלה בתירוץ ראשון בסגנון שונה) עוד כתבו התוספות, שטענת ברי של המשאיל חזקה מזו של השואל, מפני שכאשר המשאיל טוען ברי לי שהפרה מתה בזמן השאילה, יודע הוא, שמן הסתם השואל יודע את האמת. אבל כשהשואל טוען ברי, אפשר שחושב שאין המשאיל יודע מתי מתה הבהמה שהיא ברשותו, וקל לו לשקר. וכן, טענת שמא של המשאיל חזקה יותר מטענת שמא של השואל, לפי שהדבר מובן, שהמשאיל לא יודע באיזו שעה מתה הפרה שאינה הרשותו, וכלפי השואל, יש לטעון שהיה לו לדעת מתי מתה הפרה. בדין הראשון, השמיעה המשנה שברי חזק של המשאיל מועיל נגד שמא חלש של השואל, ובדין השני משמיעה המשנה, שאף ברי חלש של השואל מועיל נגד שמא חזק של המשאיל. (תוספות ד"ה והלה הראשון, ועיין תוספות ד"ה רב הונא)

[2515] משמע שפטור אף משבועה. (תוספות ד"ה ביום וראשונים) ועיין הערה 105.

[2516] נחלקו ראשונים בגלגול שבועה, יש אומרים, שבית דין מגלגלים את השבועה אף כשאין הבעל דין תובע את הגלגול, ויש חולקים. עיין הערה 125.

[2517] עיין הערה 100 שהבאנו מחלוקת בין רב הונא ורב יהודה ובין רב נחמן בפירוש הדין הראשון של המשנה. לדעת רב נחמן, המשנה מדברת באופן שהשואל מודה במקצת. לדעתו, בדין השלישי השואל חייב לישבע שבועת מודה במקצת. אין צורך לומר שהשואל נשבע על ידי גלגול שבועה אלא אליבא דרב הונא ורב יהודה. (רש"י צ"ח ע"ב ד"ה ואמאי) ויש לשאול אליבא דרב נחמן, כיון שהמשנה עוסקת במודה במקצת, מדוע השואל לא חייב שבועה בכל הדינים האחרים במשנה? שאלה זו מתחלקת לשני חלקים. א. בדין השני של המשנה, כאשר המשאיל טוען שמא והשואל טוען ברי, מדוע אין השואל נשבע על טענתו, כמו בדין השלישי? ב. בדין הרביעי של המשנה, כאשר שניהם טוענים שמא, מדוע לא ישלם השואל מתוך שאינו יכול לישבע, כמו בדין הראשון? התשובה היא: בכל מקום, התורה לא מחייבת שבועה כשהתובע טוען טענת שמא. (תוספות צז ע"ב ד"ה ה"נ) והרמב"ן מוסיף, שרק השומרים חייבה התורה את השומר לישבע על טענתו שנאנס או ננגב הפקדון, אף שהמפקיד לא טוען ברי לי שאין הדבר כן. וטעם הדבר, שהרבה פעמים אדם פושע בשמירה, ונראה לו הדבר כאונס, והטילה עליו התורה שבועה כדי שידקדק בדבריו. עוד שאלה נשאלת - הן לפי רב הונא ורב יהודה, הן לפי רב נחמן - מדוע

ד. **זה אומר: איני יודע**, ושמא השואל חייב.
וזה אומר: איני יודע, ושמא פטור אני.

אין השואל נשבע על ידי גלגול בכל דיני המשנה? קושיא זו של התוספות, מתחלקת לשלשה חלקים, על שלשה גינים במשנה. א. על הדין הראשון (רישא) קשה, מדוע השואל חייב לשלם רק אם הוא מודה במקצת, וכשכופר בכל - פטור לרב נחמן, הרי הוא מחויב לישבע שבועת השומרים, ועל ידי גלגול הוא צריך לישבע ששכורה מתה, ומתוך שאין יכול לישבע משלם! לדעת רב הונא ורב יהודה אין מקום לקושיא זו, כי לדעתם השואל משלם בכל מקרה, משום שברי ושמא - ברי עדיף. ב. על הדין השני (מציעא) קשה: מהמשנה משמע שהשואל פטור לגמרי, ואף מהשבועה, ומדוע אין צריך לישבע על ידי גלגול! ואין לומר, שאין המשאיל יכול לגלגל שבועה מאחר שהוא טוען שמא, ואין בכח טענת שמא לחייב שבועה אף על ידי גלגול. אין הדבר כן. שהרי מקור גלגול שבועה הוא מסוטה, שהבעל יכול להשביע את האשה שלא זינתה אף מאיש אחר שלא קינא לה, ושם אין לבעל טענת ברי. ג. על הדין הרביעי (סיפא) קשה: מדוע לא יהיה חייב לישבע, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם! ישנם בתוספות ובראשונים כמה תירוצים על הקושיא. חלקם מתרץ את כל החלקים של המשנה, וחלקם מתרץ מקצת חלקים של המשנה. והשאר נצרך לתירוצים אחרים. א. המשנה מדברת באופן שיש עדים שהפרה נאנסה, או שהמשאיל מאמין לשואל שנאנסב, ואין לו לישבע שבועת השומרים. לפיכך אין יכול המשאיל לגלגל עליו שבועה שפרה שאולה מתה. תירוץ זה, פשוט הוא לפי רב נחמן, שהרי לשיטתו, חיוב השבועה בדין השלישי הוא משום הודאה במקצת, ואפשר להעמיד את המשנה בהאופן שאין חיוב שבועת השומרים. אבל לפי רב הונא ורב יהודה, הדין השלישי במשנה הוא, שהשואל חייב לישבע שבועת השומרים ומגלגלים עליו שבועה ששכורה מתה. וקשה לומר, שהחלקים האחרים של המשנה עוסקים במציאות אחרת שאין חיוב שבועת השומרים. ותרצו התוספות, שבשלשת החלקים של המשנה, שאחד מהצדדים טוען שמא או שניהם, הדרך הוא שמאמין לו למה שאומר שהפרה נאנסה. אבל בחלק השלישי ששניהם טוענים ברי, ורואה המשאיל שהשואל משקר, דרך הוא, שאין מאמין לו שנאנסה. (תוספות צ"ז ע"א ד"ה ביום) תירוץ זה מתרץ את כל החלקים של המשנה. ב. אין התובע יכול לגלגל שבועה כאשר הוא טוען שמא, ואף שמקור גלגול שבועה הוא מסוטה, אין ללמוד משם אלא למקום שטענת התובע נראית, כמו בסוטה שיש רגלים לדבר, שהרי קינא לה ונסתרה, ומסתבר שנטמאה פעמים אחרות. (תוספות ד"ה ביום) תירוץ זה מתרץ את המציעא והסיפא, ולא את הרישא שבה טוען התובע ברי. יש ראשונים החולקים על תירוץ זה, וסוברים שאפשר לגלגל שבועה אף שהתובע טוען שמא. (רמב"ן צ"ח ע"א ד"ה פירוש משנתינו) ג. במקרה שהנתבע לא יכול לישבע שבועה שחייב בה על ידי גלגול, לא אומרים מתוך שאינו יכול לישבע משלם. (רא"ש סימן י' ור"ן בשם הראב"ד והרא"ה) הסבר הדבר הוא: במקום שיש חיוב שבועה מדאוריתא, יש בעצם חיוב ממון, אלא שהתורה הקילה על הנתבע וחייבה אותה שבועה במקום ממון, לכן, אם הוא לא יכול להשבע, יש לו לעמוד על עיקר דינו ולשלם. אבל כשחייב שבועה על ידי גלגול, הרי שעצם הטענה שיש לו לישבע עליה אינה חזקה כדי לחייבו שבועה וכל שכן שאינה חזקה לחייבו ממון, לכן אם אין יכול לישבע - פטור. (דברים שנאמרו בישיבות) תירוץ זה מתרץ את הרישא והסיפא, ולא את המציעא שבה הנתבע יכול לישבע. יש מהראשונים שדחו תירוץ זה, והביאו ראיה מגמרא שאומרים מתוך שאינו יכול לישבע משלם אף בשבועה המחויבת על ידי גלגול. ויש ראשונים שחילקו בדין הזה בין תביעה שבאה בטענת ברי, לתביעה שבאה בטענת שמא. ד. אין מגלגלים שבועה על נתבע שטוען טענת שמא, שהרי לומדים גלגול מסוטה, והסוטה אומרת ברי שלא סטיתי. (תוספות ד"ה ביום) תירוץ זה מתרץ את הרישא והסיפא, ולא את המציעא שבה הנתבע טוען ברי. ה. בנידון שלנו, אי אפשר לגלגל על השואל שבועה שהשכורה מתה, ולומר מתוך שאינו יכול לישבע משלם. שהרי אם הוא משלם, הוא משלם מפני הטענה שהשאולה מתה, והשואל חייב באונסין, ואם כן לא היה מחויב שבועה שנאנסה הפרה, שהשואל חייב לשלם ולא לישבע. ונמצא שאם מגלגלים שבועה, מתבטלת סיבת חיוב השבועה הראשונה, לכן אי אפשר לגלגל. (מיוחס לריטב"א) תירוץ זה מתרץ את הרישא והסיפא, ולא את המציעא.

[2518] הגמרא אומרת בפרק שנים אוחזים, שדברי סומכוס נאמרו רק במקום שיש "דררא דממונא", ובמקום שאין "דררא דממונא" - המוציא מחבירו עליו הראיה. (ב"מ ב' ע"ב) התוספות שם מפרשים, ש"דררא דממונא" הוא שיש ספק לבית דין ללא טענותיהם. (תוספות ד"ה היכא) לדוגמא: מי שתובע את חבירו מנה שהלוה לו, והלה אומר לא היו דברים מעולם, אין אומרים שישלם לו חמשים דינרים, שכן אין כאן "דררא דממונא", כיון שללא טענת התובע אין מקום להסתפק אם הוא חייב לו. וכן, ראובן שאמר לשמעון: השאלת לך פרה ומתה, ושמעון

הדין הוא, **שיחלוקו** וישלם לו חצי מדמי הפרה, שמשנתנו סוברת כסומכוס האומר: ממון המוטל בספק - חולקים [2518], ודוקא בשמא ושמא אמר סומכוס את דבריו, ולא בברי וברי [2519].

גמרא:

שנינו במשנה: המשאיל אומר: שאולה מתה, והלה אומר: איני יודע - חייב.

שמעת מיניה: האומר לחבירו: **מנה לי בידך** שלוית ממני, **והלה** [הנתבע] **אומר**: **איני יודע** אם לויתי [2520] ממך - **חייב** הנתבע, מפני שברי ושמא - ברי עדיף.

אומר: לא שאלתי אותה ממך, אלא שכרתיה ממך, ופטור אני מהאונסין, בזה מודה סומכוס שהמוציא מחבירו עליו הראיה. דברי סומכוס נאמרו רק במקום ששני הצדדים מודים בדבר שמעורר ספק. לדוגמא: במקרה של משנתנו, שאין מערער על כך, שהיתה השאלה חצי יום ושכירות חצי יום ומתה הפרה, ומתוך כך מתעורר הספק, מתי מתה הפרה. אז טענת התובע חזקה, ועושים חלוקה לדעת סומכוס. כתבון התוספות במשנתנו, שהמשנה דברה בכמה מקרים של ספקות, כדי להשמיע, שלא רק במקרה שיש טענות על פרה אחת, שהיא היתה בודאי שאולה, דין הוא שיחלוקו, אלא אף כשיש שתי פרות, ואפשר שהפרה שמתה לא היתה שאולה מעולם, נחשב הדבר כ"דררא דממונא", וסומכוס סובר שיחלוקו. (תוספות ד"ה שאלה, ועיין הערה 98) אמנם התוספות לקמן כתבו, שדין חלוקה נאמר רק בשתי פרות, אבל בפרה ששאלה ושכרה, ויש ספק מתי מתה, אף לסומכוס פטור השואל, מפני שמלבד חזקת הממון שיש לשואל, יש גם חזקת חיים האומרת שהפרה מתה בזמן המאוחר יותר, זמן השכירות, וכשמצטרפות שתי החזקות לטובת השואל - מודה סומכוס שהוא פטור. (תוספות לקמן ק ע"א ד"ה הא) וכתב מהרש"א שהתוספות חזרו בהם. (מהרש"א שם)

[2519] כך היא דעת רבא. (לקמן דף ק ע"א) ולדעת רבה בר רב הונא, אמר סומכוס יחלוקו אף בברי וברי, ובדין השלישי של המשנה לא אמר סומכוס יחלוקו, לפי שבמקום שדין הנתבע לישבע שבועה דאוריתא, מודה סומכוס שישבע ויפטר.

[2520] המשנה בפרק הגוזל בתרא אומרת, שיש הבדל בין מקרה שהנתבע אומר: איני יודע אם לויתי, שאז הוא פטור, למקרה שהמתבע אומר: לויתי ואיני יודע אם פרעתי, שאז הוא חייב, לפי שהיה בחזקת חיוב. (ב"ק קי"ח ע"א וכפי שנפרש רב נחמן שם משנה זו) ואם כן קשה, איך מוכח מהמשנה שלנו דלא כרב נחמן הסובר, שב"איני יודע אם לויתי" - פטור, הלוא המקרים של המשנה דומים ל"איני יודע אם פרעתי", שהרי הנתבע מודה שקבל פרה שאולה מהמשאיל, רק אין יודע אם חייב לשלם דמיה או לא! כתב הרמב"ן, שהמקרה האחרון של המשנה - שהספק הוא, איזה פרה מתה - דומה למקרה שהנתבע אומר: איני יודע אם לויתי, שהרי התביעה היא על הפרה המתה, ויש ספק אם נתחייב באונסיה כלל. אבל המקרים הראשונים של המשנה, לכאורה דומים למקרה שאמר הנתבע: איני יודע אם פרעתי, שהרי הדבר ברור ששאל פרה זו ונתחייב באונסיה. ולדעת הרשב"א, אפשר שבאמת ההוכחה, שהאומר איני יודע אם לויתי - חייב, היא רק מהמקרה השלישי של המשנה, אבל המקרים הראשונים דומים לאומר: איני יודע אם פרעתיך, והגמרא לא מקשה מהם על רב נחמן. אבל לדעת הרמב"ן מסתבר, שכל המקרים במשנה דומים לאומר: איני יודע אם לויתי, ומכלם הגמרא מקשה על רב נחמן. וכתב הרמב"ן, שמדובר במשנה באופן שהפרה מתה ביום הראשון, והספק הוא, האם היום הראשון הוא יום השאילה או יום השכירות, ונמצא שהספק הוא, אם חל עליו חיוב כלל, שהרי אפשר שלא היה זמן שאילה כלל. (עיין הערה 99) עוד כתב הרמב"ן, שאף אם נפרש את המשנה כפשוטה, שהספק הוא מתי מתה הפרה, אפשר שהסוגיא השוותב את המקרה ל"איני יודע אם לויתי, מפני שסברה כדעת רב פפא, שהשואל מתחייב באונסין משעת האונס ולא משעת השאילה. וזה ביאור דברי רב פפא: בפרק הגוזל בתרא אמר רבא, שאדם ששאל פרה מחבירו ומת השואל, ואחר כך מתה הפרה ברשות היורשים, פטורים היורשים מהאונס. ונחלקו שתי לשונות בגמרא לדעת רבא. יש אומרים, שהפטור הוא רק על היורשים עצמם לשלם משלהם, שלהם אין דין שואל להתחייב באונסין, אבל ממון הירושה משועבד לתשלום על אונסין, לפי שמשעת השאילה נתחייב השואל התשלומי הפרה אם יקרה אונס, לפיכך אם הוריש השואל קרקעות, גובה המשאיל מהקרקעות את דמי פרתו. ויש אומרים - שאף אם הניח להם אביהם קרקעות, אין גובה המשאיל מהם, לפי שהשואל לא מתחייב ממון עד שעת האונס, ואז כבר מת ואין ממונו משתעבד. ודעת רב פפא שם, שהחיוב חל בשעת האונס. (ב"ק קי"ב ע"א) וכתב הרמב"ן, שלדעת רב פפא אף במקרה שהפרה היתה שאולה ביום הראשון, והספק הוא, האם מתה ביום זה או לא, הרי זה כ"איני יודע אם

ומקשינן: **לימא תהוי תיובתא דרב נחמן**.

[האם תהיה מכאן סתירה לדעת רב נחמן]. שפוטר את הנתבע במקרה זה [2521]!

ומביאה הגמרא פלוגתא בדבר:

דאיתמר, מנה לי בידך, והלה אומר איני יודע,

רב הונא ורב יהודה אמרי: חייב, כי התובע טוען טענת ברי, וזה מועיל אף להוציא ממוחזק שטוען טענת שמא [2522].

ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי: פטור [2523], שאין בכח טענת ברי להוציא מיד המוחזק, אף שהוא טוען שמא [2524].

ומתרצינן: **כדאמר רב נחמן** לתרץ קושיא אחרת שהקשו עליו [2525], ותירץ **כגון שיש עסק שבועה ביניהם, הכא נמי** [כאן גם כן] יש לתרץ ולהעמיד את המשנה **כגון שיש עסק שבועה ביניהם**.

שואלת הגמרא: **היכא דמי עסק שבועה**? [כיצד הוא הדבר שקרוי "עסק שבועה"?]

נתחייבתי", לפי שלא חל חיוב משעת השאילה אלא משעת האונס, ואין ידוע לנו אם היה אונס בשעה המחייבת באונסין. ודעת הריטב"א, שאף החולקים על רב פפא, מודים שלא חל חיוב רק משעת האונס, אלא שכאשר ארע האונס, אז חל חיוב למפרע משעת השאילה, ולכן כשמתה הפרה ברשות היורשים, נשתעבדו הנכסים למפרע משעת השאילה, אבל כשיש ספק אם היה אונס המחייב או לא, נחשב הדבר כ"איני יודע אם נתחייבתי". בהבנת דברי התוספות (ד"ה והלה השני) בענין זה נחלקו האחרונים. יש אומרים שהתוספות הלכו בדרך הראשונים הנ"ל. (קצות החושן סי' ש"מ ס"ק ד') ויש אומרים, שלדעת התוספות, אף אם חיוב תשלומי הממון חל בשעת האונס, אין זו סיבה שלא יהיו המקרים של המשנה דומים ל"איני יודע אם פרעתיך", שהרי השואל קבל פרה בהשאלה, ועל הפרה עצמה חל חיוב החזרה. (ש"ך סימן רצ"א ס"ק מ"ד)

[2521]הקשו תוספות: מה קשה על רב נחמן, הלוא רב נחמן לא חולק על העקרון שברי ושמא - ברי עדיף. סברת רב נחמן היא, שאין כח טענת ברי מספיק כדי להוציא ממוחזק. ובודאי שזה אמור דוקא במקום שהולכים אחרי המוחזק, אבל משנתנו כסומכוס, שלדעתו לא הולכים אחרי המוחזק בספקות שיש בהם דררא דממונא כמו במקרי המשנה, (עיין הערה 106) ומפני זה בודאי, שאם התובע טוען ברי מעדיפים את טענתו על טענת שמא של נמוחזק. אבל לרבנן שלדעתם הולכים אחרי המוחזק, וכן לסומכוס במקום שאין דררא דממונא והולכים אחרי המוחזק, אפשר שכח המוחזק גדול מכח הטוען ברי וכדעת רב נחמן. מתרצים התוספות: סומכוס לא סובר שבמקום שיש דררא דממונא לא הולכים אחרי המוחזק, אלא שמחשיבים את שני הצדדים למוחזקים בגלל דררא דממונא שיש להם, ולכן הם חולקים. ואם כח המוחזק עדיף מכח הטוען ברי, אז היו צריכים לחלוק גם במקום ברי ושמא. (תוספות ד"ה לימא)

[2522]תוספות אומרים, שלדעת רב יהודה ברי עדיף להוציא ממון, דוקא במקום שהברי הוא חזק והשמא הוא חלש, כגון "מנה לי בידך והלה אומר איני יודע" שהתובע לא מפחד לטעון טענה שהנתבע יודע אם היא אמיתית, והנתבע טוען איני יודע דבר שהיה עליו לדעת. אבל במקרה שהברי חלש והשמא חזק, לא אומרים ברי עדיף להוציא ממון אף לרב יהודה. לדוגמא: שור ננח פרה, וליד הפרה מצאו עובר. הניזק טוען: השור ננח את הפרה בעודה מעוברת, ובעל השור חייב לשלם את דמי העובר. המזיק טוען: איני יודע, שמא הפרה הפילה לפני שהשור ננח אותה ופטור אני מלשלם על העובר. במקרה זה טענת הברי של הניזק חלשה, שמעיז לטעון כך מפני שהמזיק לא טיודע, והטענת שמא של המזיק חזקה, שלא היה יכול לדעת. (תוספות ד"ה רב הונא)

[2523]לדעת רב נחמן ורבי יוחנן, בית דין לא מחייבים את הנתבע לשלם כדי לצאת ידי שמים. (ב"ק קי"ח ע"א)

[2524]לדעת רב נחמן, חייב לישבע שבועת היסת שאינו יודע, שכן גם אם היה טוען ברי לי שאני פטור, היה חייב לישבע שבועת היסת מתקנת האמוראים. (רש"י ב"ק קי"ח ע"א ד"ה פטור, והביאוהו תוספות בד"ה רב נחמן)

[2525]לא ידוע היכן נאמרו עיקר דברי רב נחמן. (רש"ש)

דף צח.

משיבה הגמרא: **כדרבא**, (תחילת העמוד) **דאמר רבא**: האומר לחבירו: **מנה** [מאה דינרים] **לי בידך** שהלויתי לך, **והלה אומר: אין לך בידי אלא חמשים** דינרים שהלוית לי, **והשאר איני יודע** אם הלוית לי.

הדין הוא, כיון שהלווה מודה שחייב חמישים, הרי הוא מודה במקצת, וחייב שבועה על החמשים הנוספים שנתבע, ומכיון שהוא לא יכול להשבע עליהם, שהרי הוא אומר שאינו יודע, [2527] **מתוך שאינו יכול לישבע - משלם**, שכל המחויב שבועה מהתורה, [2526] אם אין הוא יכול לישבע [2529] - עליו לשלם. [2528] ודלא כרב ושמואל, שאמרו בפרק כל הנשבעים [שבועות מז א] שהמחוייב שבועה שאינו יכול להשבע - פטור מלשלם, אלא כדעת רבי אבא, החולק שם עליהם [2530].

נמצא שלדעת רבא, אילו היה התובע תובע רק חמשים, והנתבע היה אומר איני יודע, היה הנתבע פטור מלשלם וכדעת רב נחמן, שלא אומרים ברי עדיף כדי להוציא ממוחזק. ומפני שהנתבע נתחייב בשבועה בגלל החמישים שהודה בהם, נתחייב לשלם את החמשים שטען עליהם טענת שמא. ולזה התכוין רב נחמן, שאמר, הטוען שמא, מתחייב לשלם כשיש ביניהם עסק שבועה.

ומעמידה הגמרא למתניתין אליבא דרב נחמן בהכי:

משכחת לה רישא בשתי פרות, הרישא של המשנה שמדברת במקרים שהספק הוא, באיזה זמן מתה הפרה, מדברת במקרה שהשאיל שתי פרות. **וסיפא בשלש** פרות,

---

[2526] אבל אם הנתבע חייב שבועה מדרבנן, אין אומרים מתוך שאינו יכול לישבע - משלם. (תוספות ד"ה ה"נ, וטור חו"מ סימן ע"ה ס"ק י"ז ושו"ע שם סעיף י"ד)

[2527] דעת התוספות, שדוקא כאשר היה לו - למחוייב שבועה - לדעת, ואינו יודע - עליו לשלם. (תוספות ד"ה רב הונא) ויש חולקים. (עיין טור ושו"ע חו"מ סי' רצ"ח)

[2528] וכן, אם המחוייב שבועה הוא גזלן החשוד על השבועה, ואינו יכול לישבע - חייב לשלם. ואז מחייבים את התובע לישבע, ויטול את מה שתבע. ובמקום שהמחוייב שבועה לא יכול לישבע מפני שטוען איני יודע, לא מטילים את השבועה על שכנגדו. והטעם הוא, שאם לא נחייב תובע חשוד לישבע, יוכלו לנצל את החשוד ולתבוע ממנו יותר ממה שהלוו לו, ואם יודה במה שבאמת הלוו לו, הרי הוא מודה במקצת, ומתוך שאין יכול לישבע - ישלם. אבל לגבי מי שלא יכול לישבע במקרה, אין לחוש לכך. (תוספות צ"ח ע"א ד"ה מתוך)

[2529] חיוב השבועה מדאוריתא הוא לישבע על האמת הברורה, ואין החייב שבועה יכול לישבע שאינו יודע. אבל מדרבנן מטילים שבועה שאיני יודע. (עיין הערה 112)

[2530] מסוגיא זו יוצא, שרב נחמן סובר כרבי אבא, שהמחוייב שבועה שאין יכול לישבע - משלם. ובסוגיא דשבועות רב נחמן חולק על רבי אבא, והאריכו התוספות לישב את הסוגיות. (תוספות צ"ז ע"ב ד"ה ה"נ)

[2531] צריך לומר לפי זה, שמה שהמשנה לא הזכירה פרה נוספת, הוא משום שלא הזכירה המשנה אלא את הפרה או הפרות שיש עליהם ספק ודין ודברים. (רשב"א) הרבה ראשונים אומרים, שכל הקטע המתחיל ב"משכחת לה רישא בב'" ונגמר בדף צ"ח ע"ב בנקודתיים, אינו לשון הגמרא, אלא פירוש שהוסיף רב יהודאי גאון. (רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן) וכתב הרמב"ן, שאפשר לפרש את המשנה לדעת רב נחמן, מבלי להוסיף עוד פרה, באופן שנהבלת הפרה המתה נאבדה בפשיעה, ומודה שחייב לשלם על הנבילה, והרי הוא מודה במקצת.

הסיפא שמדברת במקרה שהספק הוא, איזה פרה מתה, מדברת כשהשאיל שלש פרות [2531].

ומבארת הגמרא: **רישא בשתי** פרות, **דאמר ליה** בעל הפרה לשומר: **שתי פרות מסרתי לך, פלגיה דיומא בשאילה ופלגיה דיומא בשכירות** [חצי יום בשאילה וחצי יום בשכירות] במקרה הראשון. **אי נמי** [או], **חד יומא בשאילה וחד יומא בשכירות** במקרה השני. **ומתו תרוייהו בעידן שאילה** [ומתו שתיהם בזמן השאילה], וחייב אתה לשלם לי דמי שתיהם.

ואמר ליה שואל: חדא, אין, בעידן שאילה מתה [אחת מהם, באמת מתה בזמן השאילה] ואשלם לך דמיה [2532]. **ואידך, לא ידענא אי בעידן שאילה מתה אי בעידן שכירות מתה,** [ולגבי הפרה השניה, איני יודע אם מתה בזמן השאילה או בזמן השכירות] ומסופק אני אם חייב אני לשלם לך דמיה או לא.

הדין הוא, **דמתוך שאינו יכול לישבע** שבועת מודה במקצת, **משלם** אף את דמי הפרה שיש לו ספק אם הוא חייב עליה.

וסיפא בשלש [2533] פרות, **דאמר ליה: שלש פרות נתתי לך, שתים בשאילה ואחת בשכירות, ומתו הני תרתי דשאילה,** [ומתו שתי הפרות השאולות] ועליך לשלם לי דמי שתיהם.

[2532] הקשה רש"י: מה צריך להעמיד את המשנה במקרה, שהפרה שמודה בה מתה בזמן השאילה, אפשר להעמיד במקרה שהיא קיימת, והוא מודה שחייב להחזיר אותה! תירץ רש"י: נחלקו אמוראים בפרק שנים אוחזים (ב"מ ד' ע"א) במי שתובע את חבירו מנה, והלה אומר: לויתי ממך חמשים דינרים בלבד, והילך חמשים דינרים, הרי הם לפניך, קח אותם. לדעת רב ששת אין זה מודה במקצת ואינו חייב שבועה. אומר רש"י, שכאשר אדם תובע מחבירו מנה שהפקיד אצלו, והלה אומר: הפקדת אצלי חמשים דינרים בלבד, הרי זה כ"הילך" אף שהפקדון לא נמצא ביד הנתבע, מפני שהפקדון בכל מקום שנמצא, הרי הוא ברשות המפקיד. לכן נקטה הגמרא מקרה שהפרה שמודה בה לא קיימת, כדי שתהיה הודאה במקצת גם לדעת רב ששת. יש ראשונים שחולקים על רש"י. (עיין הערה הבאה)

[2533] הקשה הראב"ד: למה אי אפשר להשאיר את הסיפא כפשוטה, שהיו שתי פרות, והשואל מודה שעליו להחזיר את הפרה הקיימת, והרי הוא מודה במקצת! (הובא ברא"ש סימן י') והרא"ש מתרץ, שבמקרה כזה, היה השואל כאומר "הילך", ואינו מודה במקצת לכל הדעות, וכמו שתירץ רש"י קושיא דומה. (עיין הערה קודמת) ודעת הראב"ד, שההודאה בפקדון שנמצא באגם, אינה בגדר "הילך". והרז"ה והראב"ד כתבו זה לזה כמה מכתבים בויכוח זה, והובאו בשיטה מקובצת. (דף צ"ח ע"ב) וכתב הש"ך, שדאין הבדל בין פרה שעומדת באגם או בבית הנפקד, שלדעת הראב"ד אין זה "הילך", ולדעת הרז"ה הרי זה הילך. והראב"ד מתרץ את הקושיא, שכל התובע מחבירו שני דברים משני ענינים שונים, והודה לו באחד מהם, אין זה מודה במקצת. לדוגמא: האומר לחבירו: הפקדתי אצלך מנה, והלותי לך מנה, והלה אומר: באמת הפקדת אצלי, אבל לא לויתי ממך. זה לא מודה במקצת הטענה וכופר במקצתה, אלא מודה בטענה אחת וכופר בטענה אחרת, ואינו חייב שבועה. וכן תביעת שאילה ושכירות, שתי טענות הם, והמודה באחת מהם אינו מודה במקצת. לכן, אין להעמיד את הסיפא בשתי פרות, כי אז ההודאה היא בפרה השכורה והכפירה היא בפרה השאולה, אבל בשלש פרות יש הודאה וכפירה בשתי הפרות השאולות. ועיין הערה 126.

ואמר ליה שואל: אין חדא דשאילה מתה, [באמת אחת הפרות השאולות מתה,] ואשלם לך דמיה. **אידך, לא ידענא אי דשאילה מתה ודקיימא דשכירות היא, אי דשכירות מתה, והא דקיימא דשאילה היא**, [ולגבי שתי הפרות האחרות, איני יודע אם הפרה השאולה מתה, והנשארת היא על שכירות, או הפרה השכורה מתה, והנשארת היא של השאילה] ומסופק אני אם אני חייב לשלם דמי פרה שניה.

הדין הוא, שהוא מחוייב שבועת מודה במקצת, **ומתוך שאינו יכול לישבע - משלם**.

הגמרא מפרשת את המשנה לדעת רב נחמן לפי דברי רבא, אך רמי בר חמא חולק על רבא וסובר, שהנתבע מנה ואומר חמשים ידענא וחמשים לא ידענא, אינו מחוייב שבועת מודה במקצת, לפי שאין כאן כפירה, כי טענת "איני יודע" אינה כפירה. ולא חייבה תורה שבועה במודה במקצת, אלא כאשר יש הודאה וכפירה.

לדעת רמי בר חמא, מחוייב שבועה שאינו יכול לישבע, יכול להיות רק באופן שאומר: חמשים ידענא ועשרים וחמישה לא ידענא, ועשרים וחמישה לא לויתי. אז הוא מתחייב שבועה מפני שהודה במקצת וכפר במקצת, ואינו יכול להשבע על העשרים וחמישה שלא יודע.

לפיכך, לדעת רמי בר חמא, יש להעמיד את המשנה באופן אחר קצת, כדי לתרץ את דעת רב נחמן.

עיקרם של דברי רמי בר חמא, באים לפרש את דברי התורה בענין שבועת השומרים. כתוב בתורה שהשומר נשבע "על כל דבר פשע ... אשר יאמר כי הוא זה". [שמות כב ח] וחכמים פירשו, שמשמעות הכתוב "כי הוא זה", היא הודאה במקצת.

לדעת רבי חייא בר יוסף [ב"ק קז א] עירוב פרשיות כתוב כאן, ושבועת מודה במקצת לא שייכת לפרשת השומרים אלא לפרשת הלוואה, ונאמרו בתורה בפסוק אחד שני חיובי שבועות נפרדים. כשהתורה אמרה "על כל דבר פשע", הכוונה היא לחייב את השומר בשבועה שלא פשע בפקדון, ואין צריך שיהא מודה במקצת. וכשאמרה התורה "כי הוא זה", מדובר בהלוואה, [2534] שאם הלווה מודה במקצת לטענת התובע, הוא חייב שבועה. וכך ההלכה.

[2534] הפסוק "כי הוא זה" - המלמד דין הודאה במקצת - לא נאמר דוקא בהלואה, אלא גם בפקדון, כשהנתבע טוען טענות השייכות בהלואה. לכן, התובע מנה שהפקיד, והנתבע מודה שהפקיד אצלו חמשים, יש בזה חיוב שבועה, ואם כפר בכל - פטור. אבל נפקד הטוען נאנסו, שזו טענה שיכול לטעון רק בפקדון, הרי הוא חייב שבועה אף שאין הודאה במקצת. (שיטת ריב"א המובאת בתוספות ד"ה משכחת, וכך הכריעו תוספות בב"ק ק"ז ע"א, וכך דעת רוב הראשונים) אבל שיטת רש"י בב"ק, שבפקדון אף הכופר בכל חייב שבועה, שדוקא במלוה יש חילוק בין כופר בכל למודה במקצת, לפי שאין רדם מעיז פניו בפני בעל חובו, אבל בפקדון שלא עשה לו טובה, מעיז לכפור בכל. (רש"י בב"ק דף ק"ז ע"א ד"ה אבל בפקדון) ועיין בתוספות כאן ובב"ק דף ק"ז ע"א, שיטת ר"ת בדעת רבי חייא בר יוסף.

אמנם דעת רמי בר חמא, שאין כאן עירוב פרשיות, וכל שבועת השומרים מתקיימת רק כאשר יש הודאה במקצת כפי פשוטי המקראות.

עוד חידש רמי בר חמא, שכל שבועת מודה במקצת אינה אלא כשיש הודאה במקצת וכפירה במקצת. [2535] לכן, שבועת השומרים לא תתקיים במקרה שנתן לו שתי פרות, ומודה באחת שהוא חייב ועל אחת טוען שנאנסה, כי אז אין כפירה במקצת, כי טענת אונס אינה כפירה. [2536] אלא שבועת השומרים תתקיים במקרה שהמפקיד אומר שמסר לו שלש פרות, והשומר מודה באחת, וכופר באחת, וטוען נאנסה על השלישית [2537].

ולרמי בר חמא דאמר: ארבעה שומרים שהתורה חייבה בהם שבועה על טענותיהם, שומר חינם בטענת גניבה, שומר שכר בטענת אונס או שואל בטענת מתה מחמת מלאכה, **צריכים כפירה במקצת והודאה במקצת** כדי לחייבם שבועה, והודאה בלבד אינה מחייבת כמו שסובר רבא.

מוקמינן למתניתין הכי: **משכחת לה רישא בשלש פרות, וסיפא בארבע** פרות. כי בכל המקרים יש להוסיף עוד פרה, שעליה תהיה כפירה.

ומבארת הגמרא: **רישא בשלש** פרות, **דאמר ליה: שלש פרות נתתי לך, פלגיה דיומא בשאילה ופלגיה דיומא בשכירות, אי נמי, חד יומא בשאילה וחד יומא בשכירות, ומתו שלשתם כולהו בעידן שאילה**, וחייב אתה לשלם לי דמי שלש פרות.

[2535] לדעת רמי בר חמא, משמעות הכתוב "כי הוא זה" הוא, שיש הודאה במקצת וכפירה במקצת, שיאמר זה אמת וזה לא אמת. אבל אם אומר איני יודע, אין זו כפירה.

[2536] כך כתב הרמב"ן בביאור דעת רש"י. והרא"ש הגיה בלשון רש"י שלפנינו כך, שיהיה מובן מרש"י שטענת אונס אינה כפירה. וכתב הרש"ש שטענת אונס אינה כפירה, לפי שהמפקיד לא מכחיש אותה. ודעת התוספות, שטענת איני יודע נחשבת לכפירה. אלא שיש גזירת הכתוב, שאין השומר מתחייב שבועה עד שיהיה על פרה אחת הודאה ועל פרה אחת כפירה. ועל פרה אחרת טענת נאנסו. ולא שיהיה על פרה אחת גם כפירה, שאיני יודע אם שאלה, וגם טענת נאנסו. (תוספות ד"ה משכחת)

[2537] שיטת רש"י, שאין נשבעים שבועת השומרים כשאין הודאה במקצת לרמי בר חמא, אבל שבועת מודה במקצת יכולה להיות ללא טענת נאנסו. לכן כתב רש"י ש"עסק שבועה" יהיה לדעת רמי בר חמא, באופן שאומר: חמשים ידענא, ומקצת מהחמשים להד"ם, ומקצתם לא ידענא. ושיטת התוספות, שלרמי בר חמא אין חיוב שבועה אלא כשיהיה הודאה במקצת וטענת נאנסו. (תוספות ד"ה משכחת) לשיטת רש"י קשה, מה חידשה התורה בדין שבועת השומרים, הרי אין חיוב שבועה בלי הודאה במקצת, וההודאה במקצת בעצמה מחייבת שבועה, וכיון שהשומר חייב שבועה, הרי הוא צריך לישבע שנאנסו מדין גלגול שבועה, ומה צורך בחיוב שבועה מדין שבועת השומרים. תירץ הראב"ד, שהחיוב המיוחד לשומרים מתבטא באופן שהתובע מחל לשומר על השבועה מחמת ההודאה במקצת, ורוצה שישבע שנאנסו, שאילו היה רק גלגול שבועה, לא היה יכול להשביעו, ומשום חיוב מיוחד של שבועת השומרים - יכול להשביע. (הובא ברמב"ן ב"מ דף ה' ע"א) והרמב"ן תירץ, שבאמת אין דין מיוחד בשומרים שצריכים לישבע לפי רמי בר חמא, והתורה כתבה שבועה בשומרים ללמדנו שאם נשבע לשקר - חייב תשלומי כפל. (רמב"ן שם) והמיוחס לריטב"א תירץ, שאילו היה השומר חייב שבועה רק מדין גלגול שבועה, אז חיוב השבועה היה תלוי בבעל דינו שיגלגל עליו שבועה ויתבע את הגלגול. לכן חידשה תורה שבועת השומרים, שאף אם לא תובע שבועה משביעים אותו שנאנסו. (מיוחס לריטב"א בסוגיתנו ד"ה והשאר) והרא"ש חולק וסובר שבית דין מגלגלים שבועה בלי תביעה. (רא"ש פרק שנים אוחזים סימן ד') ועיין מה שתירץ החזון איש חו"מ סימן ה' ס"ק י"ג.

ואמר ליה שואל: **חדא**, לגבי אחת מהן אני טוען **שלא היו דברים מעולם**, ולא שאלתי אותה כלל, אלא שתי פרות שאלתי, והרי זו כפירה.

וחדא, ולגבי אחת מהן, **אין**, אכן אני מודה כי **בעידן שאילה מתה**, וחייב אני לשלם עליה, והרי זו הודאה.

ואידך, לגבי השלישית, **לא ידענא אי בעידן שאילה מתה ואי בעידן שכירות מתה**, ואיני יכול להשבע עליה.

הדין הוא, **דמתוך שאינו יכול לישבע - משלם**.

סיפא, **בארבע** פרות, **דאמר ליה**: **ארבע פרות נתתי לך**, **שלש בשאילה חדא בשכירות**, **ומתו הנך ג' דשאילה**, וחייב אתה ליתן לי דמי שלש פרות.

דף צח:

ואמר ליה (תחילת העמוד) **שואל**: **חדא**, **לא היו דברים מעולם**, והרי זו כפירה. **וחדא אין דשאילה מתה** והרי זו הודאה. **ואידך** שתי פרות, **לא ידענא אי דשכירות מתה**, **ודקיימא דשאילה**. **או דשאילה מתה**, **ודקיימא דשכירות**, וספק אם חייב אני.

הדין הוא, **דמתוך שאינו יכול לישבע - משלם**.

שנינו במשנתנו: **זה אומר**: **שאולה** מתה, **וזה אומר**: **שכורה** מתה - **ישבע השוכר ששכורה מתה**.

לפי דעת רב הונא ורב יהודה בסוגיא הקודמת, האומרים ש"ברי ושמא" ברי עדיף, ואפילו להוציא ממון, המשנה מתפרשת כפשוטה, שמדובר ברישא של המשנה שאחת הפרות הושאלה והשניה הושכרה, והדיון ביניהם הוא איזה מהן מתה, ולא היתה הודאה במקצת, ולכן הטוען שמא חייב, גם כשלא מוטל עליו חיוב שבועה.

ומקשינן: **ואמאי** ישבע השואל בכלל כששניהם טוענים טענת ברי?

והרי לפי האוקימתא הזאת, **מה שטענו**, **לא הודה לו** [2538], אין כאן הודאה במקצת!

[2538] הגירסא בגמרא שלפנינו היא "ואמאי מה שטענו לא הודה לו, ומה שהודה לו לא טענו". אבל לפי פירוש רש"י, אין לגרוס אלא "ואמאי מה שטענו לא הודה לו והתוספת - ומה שהודה לו לא טענו - מיותרת. (הגהת הגר"א) לפי רש"י, קושית הגמרא היא פשוטה, שאין במקרים הראשונים של המשנה הודאה במקצת, ומדוע יש בהם חיוב שבועה! ובמקרה השלישי של המשנה אפשר שיש הודאה במקצת, שהרי מודה שחייב לתת לו פרה אחת, ואין קושיא עליו, אלא שלדעת הסובר ש"הילך" פטור. קשה גם על המקרה השלישי. (עיין הערה 120) אבל רוב הראשונים גרסו כמו הגירסא שלפנינו, והקושיא היא על המקרה השלישי. ובודאי הקשה על המקרים הראשונים, שאין שם הודאה במקצת כלל, אלא שאף במקרה השלישי, שלכאורה יש הודאה במקצת, מכל מקום אליבא דאמת אין זו הודאה במקצת, שכן "מה שטענו לא הודה לו, ומה שהודה לו לא טענו". המשמעות הפשוטה בלשון הגמרא לפי גירסא זו היא, שאין זו הודאה במקצת מפני שזה כעין טענו חטים והודה לו בשעורים, שהתובע תובע דבר אחד והנתבע מודה לו בדבר אחר, ואינו מודה במקצת הטענה שטוען התובע. אמנם קשה, שאין זה דומה לטענו חטים והודה לו בשעורים, אלא לטענו חטים ושעורים והודה לו באחת מהם, שהוא חייב שבועת מודה במקצת, שהרי המשאיל תובע שישלם לו דמי פרה אחת, ויחזיר לו את הפרה השניה, והשואל אומר, אחזיר לך פרה אחת, ולא אשלם לך דמי הפרה המתה. ומפרש הראב"ד, שחטים ושעורים מצטרפים לטענה אחת, והתובע

ומתרצינן: **אמר עולא: על ידי גלגול** שבועה.

ומבארת הגמרא: **דאמר ליה** משאיל: **אישתבע לי איזו מיהת, דכדרכה מתה** [השבע לי, בעל דיני, מכל מקום, על טענתך שהשכורה היא זאת שמתה, שאכן היא מתה באונס] כדין כל השומרים שחייבים שבועה שמתה כדרכה.

ומיגו דמישתבע דכדרכה מתה, מישתבע נמי דשכורה מתה [ומתוך שנשבע שמתה כדרכה, נשבע שהשכורה מתה] או שבזמן שהיתה שכורה מתה.

שנינו במשנתנו: **זה אומר: איני יודע, וזה אומר**: איני יודע - יחלוקו.

ומבארת הגמרא: **הא מני? סומכוס היא דאמר: ממון המוטל בספק - חולקים** כששניהם אומרים: איני יודע, אבל חכמים אומרים: המוציא מחבירו עליו הראיה.

המשנה הקודמת למשנתנו אמרה, שדין "בעליו עמו" נאמר כאשר היו הבעלים במלאכת השואל בזמן השאילה.

משנתנו עוסקת במקרים שהיתה שאילה ואחר כך שכירות.

ועתה דנה הגמרא במקרה שהיתה שאילה ואחר כך שכירות, והיו בעלים עמו בשעת השאילה, ובמקרים דומים לזה.

בעי רבי אבא בר ממל ארבע בעיות.

א. פרה **ששאלה בבעלים**, ולפני שהחזירה [2539] **שכרה** מבעליה, ולא משך אותה שנית מפני שהיא בחצירו, אלא דבר איתו שישכרנה ממנו, והשכירות היתה **שלא בבעלים**, ונגנבה הפרה בזמן השכירות, **מהו**?

וצדדי הספק הם:

חטים ושעורים, טוען טענה אחת, והמודה באחת מהם, הוא מודה במקצת הטענה. אבל שאילה ושכירות הם דברים נפרדים, והתובע פרה שאולה ופרה שכורה, טוען שתי טענות נפרדות, והנתבע שמודה באחת מהטענות, הרי הוא כופר בכל בטענה אחת, ומודה בכל הטענה השניה. (ועיין הערה 121) הראשונים האריכו לדון בחידושו של הראב"ד. (רא"ש סימן י') דעת הרמב"ן, שהלואה ופקדון דומים לחטים ושעורים, שאם תובע הלואה ומודה לו בפקדון - פטור, ואם תובע הלואה ופקדון, ומודה לו באחד מהם - חייב. אבל שכירות ושאילה הם דבר אחד, והטוען שאילה והודה לו בשכירות. הוא מודה במקצת. ודעת הרמב"ם, שאף התובע מחבירו מנה של הלואה, והודה לו בחמשים של פקדון, הרי זה מודה במקצת, ואין זה כטענו חטים והודה לו בשעורים. (הלכות טוען ונטען פ"ג הי"ד ועיין שם בהשגות הראב"ד) והרא"ש הסכים לדעת הרמב"ם. והרא"ש פירש את קושית הגמרא כך: מה שטענו ותבע אותו לשלם על הפרה המתה, לא הודה לו על טענתו ואומר שפטור, ומה שהודה לו על הפרה החיה, הרי לא טענו כלל, ולא תבע את החיה שהרי יודע שיחזיר אותה, ואין עליה דין ודברים.

[2539] לשון רש"י "וקודם שהחזירה חזר ושכרה" וכתבו ראשונים, שלא מדובר כשנגמרו ימי השאילה, ושכר אותה אז, שאם כן בודאי שאין השכירות המשך השאילה, וזה כאילו החזיר את הפרה השאולה וחזר ושכר אותה, אלא מדובר שלפני שנגמרו ימי השאילה חזר ושכרה. (רמב"ן וריטב"א בדעת רש"י) ויש מהראשונים שחידש, שהספק הוא רק באופן שנגנבה הפרה השכורה בתוך הזמן שאלמלא השכירות היתה עדין שאולה, שאז יש להסתפק אם פטור בעלים עדיין קיים מחמת השאילה. (שיטמ"ק בשם שיטה) והראב"ד חולק על רש"י ומפרש, שמדובר דוקא כאשר התנו ביניהם בתחילה, שחלק מהזמן תהיה הפרה שאולה וחלק מהזמן שכורה. אבל אם השכירות התחדשה אחר כך, בודאי שאין היא המשך השאילה. (מובא ברמב"ן ובר"ן) ועיין הערה 128.

מי אמרינן, שאילה לחודא קיימא ושכירות לחודה קיימא [האם אומרים, שהשאילה היא לחוד והשכירות היא לחוד], ואף שלא משך כששכר, הרי קנין השכירות נעשה על ידי החצר, שחצירו של אדם קונה לו. ומאחר שהשכירות לא היתה בבעלים, השוכר חייב בגניבה.

או דלמא, שכירות בשאילה מישך שייכי [או נאמר, שהשכירות היא המשך השאילה], שהרי לא נוסף חיוב חדש על ידי השכירות, **דהא מיחייב בגניבה ואבידה** מהמשיכה של השאילה, והשכירות רק פוטרת מהאונסין, ונמצא שהמשיכה המחייבת אותו עכשיו, היא המשיכה של השאילה, והיא היתה בבעלים, ועל כן הוא פטור [2540].

ב. **אם תמצא לומר** [אם תפשוט] את הבעיה הראשונה ותאמר: **שכירה בשאילה מישך שייכי**, והשואל בבעלים ושוכר שלא בבעלים - פטור, יש מקום לבעיא הבאה.

שכרה בבעלים ואחר כך **שאלה שלא בבעלים**, ומתה הפרה באונס [2541] בזמן השאילה, **מהו**?

וצדדי הספק הם: האם נאמר, **שאילה בשכירות ודאי לא שייכא**, [בודאי ששאילה אינה המשך השכירות], שהרי נוסף על ידי השאילה חיוב אונסין שלא היה בשכירות.

או דלמא, כיון דשייכא במקצת, כיון שחלק מהחיובים של השואל, כגון גניבה ואבידה, שייכים גם בשוכר ולא נתחדשו על ידי השאילה, **כמאן דשייכא בכולה דמי**, לכן אפשר לראות את כל החיובים כהמשך של השכירות, וכיון שהשכירות היא בבעלים, אף השאילה היא בבעלים, ונפטר מהאונסין.

ג. **אם תמצא לומר: לא** [2542] **אמרינן כיון דשייכא במקצת, כמאן דשייכא בכולה דמי**, ואם שכרה בבעלים ואחר כך שאלה, לא מחשיבים את השאילה לשאילה בבעלים. יש מקום לבעיות הבאות.

[2540] משמע מהגמרא, שאם שכר את הפרה בבעלים, ואחר כך שכר אותה שכירות אחרת שלא בבעלים, בודאי שהשכירות השניה היא המשך השכירות הראשונה, והיא שכירות בבעלים. הקשו תוספות: מהבסוגיא לעיל (צ"ו ע"ב) מוכח, שהשוכר פרה שלא בבעלים, ואחר כך שכר אותה בבעלים - נפטר על השכירות השניה, ולא אומרים שהשכירות הזו היא המשך השכירות הראשונה שלא היתה בבעלים. תרצו תוספות: כל ענין פטור בעלים הוא גזירת הכתוב, ויש לנו לפטור בכל אופן שאפשר לקרוא לשכירות שכירות בבעלים. לכן, אם השכירות השניה היתה בבעלים, אנו פוטרים מצד השכירות הזדאת, ואם הראשונה היתה בבעלים, אנו פוטרים מצד שהשכירות הזאת היא המשך של הקודמת. (תוספות ד"ה שאלה בתוספת ביאור על פי התוספות רא"ש) והראב"ד תירץ, שרבי אבא בר ממל מסתפק רק באופן שעשה משיכה אחת לשאילה ולשכירות, אבל אם חוזר ועושה קנין אחר, הולכים אחרי הקנין האחרון בין לקולא בין לחומרא, ואפילו אם לא היה שינוי משאילה לשכירות. ועיין הערה קודמת.

[2541] יש אומרים, שכל ספק זה, הוא רק לגבי חיוב אונסין, שהוא חיוב שנתחדש על ידי השאילה, אבל אם נגנבה הפרה - פטור, מפני שחיוב הגניבה הוא מזמן השכירות, והשכירות היתה בבעלים. (רש"ש) אמנם, כבר העלו ראשונים סברא זו, ודחו אותה (שיטה מקובצת בשם שיטה)

[2542] כך גירסת רש"י. והתוספות והרא"ש גרסו, "אם תמצא לומר אמרינן", ופירשו את הבעיות בדרך אחרת מרש"י. ועיין הערה 131. והרמב"ם לא גרס בבעיה זו "אם תמצא לומר". (הגהות הגר"א אות ב') ועיין הערה 132.

שאלה בבעלים, **ושכרה שלא בבעלים**, **וחזר ושאלה** שלא בבעלים, ומתה הפרה באונס, **מהו**?

האם נאמר, כיון שמתחילה היתה הפרה שאולה, ועכשיו היא שאולה, אף שבאמצע היתה שכורה, **הדר אתיא לה שאילה לדוכתה** [חוזרת השאילה למקומה] והשאילה האחרונה היא שאילה בבעלים כמו הראשונה.

או דלמא, **איפסיקא לה שכירות ביני וביני** [הפסיקה השכירות בינתיים], ואף שהשכירות נחשבת לשכירות בבעלים, כי שכירות היא המשך של שאילה, השאילה האחרונה אינה יכולה להיות המשך השכירות, ואין היא שרילה בבעלים.

ד. **שכרה בבעלים**, **ושאלה** שלא בבעלים, **וחזר ושכרה** שלא בבעלים, ונגנבה הפרה, **מהו**?

מי אמרינן, כיון שמתחילה היתה הפרה שכורה, ועכשיו היא שכורה, אף שהיתה שאולה בינתיים, **אתיא לה שכירות לדוכתה**, ואף שהשאילה לא נחשבה לשאילה בבעלים[2543], יכולה השכירות שבאה אחריה להחשב כשכירות בבעלים מכח השכירות הראשונה.

או דלמא, **אפסיקא לה שאלה ביני וביני**, ואין השכירות האחרונה מצטרפת עם הראשונה.

ומסקינן: **תיקו**[2544].

מתניתין:

משנה זו עוסקת בשאלה, ממתי מתחיל זמן החיוב באונסין של השואל, ומתי הוא נגמר?

[2543] לשיטת רש"י, בעיה זו שונה מהבעיה הקודמת בכך, שבבעיה הקודמת היתה שאילה ושכירות ושאלה, והשכירות נחשבה לשכירות בבעלים, לפי הצד שנוקטים ששכירות היא המשך השאילה, על כן הסברא נוטה יותר לכך, שהשכירות לא מספיקה בין שתי השאילות. אבל בבעיה זו, היתה שכירות ושאילה ושכירות, והשאילה לא נחשבה לשאילה בבעלים לפי הצד שנוקטים עתה ששאילה אינה המשך של שכירות, לכן הסברא נוטה לכך שהשאילה מפסיקה בינתיים. ולדעת התוספות, לא מתקבל על הדעת, שאחרי שהשאילה נחשבה לשאילה שלא בבעלים, תחשב השכירות שאחריה לשכירות בבעלים מחמת השכירות הראשונה, והתוספות דחו את גירסת רש"י ופירושו. וגירסת התוספות והרא"ש לפני הבעיה השלישית "אם תמצא לומר אמרינן כיון דשייכא במקצת". ופירשו, ששתי הבעיות האחרונות הם בעצם בעיה אחת, ואין חילוק בסברא בין שאלה ושכרה ושאלה לשכרה ושאלה ושכרה, כיון ששכירות היא המשך השאילה, ושאילה היא המשך השכירות לפי הבעיות הללו. והספק של רבי אבא בר ממל הוא, האם יכולים לומר שתי פעמים סברא זו, דשכירות שייכא בשאילה ודשאילה שייכא בשכירות.

[2544] פסק הרמב"ם, שאם היתה שאילה בבעלים ואחר כך שכירות, הרי זו שכירות בבעלים, ובשאר הבעיות פסק הרמב"ם שהם ספק (הלכות שאלה ופקדון פ"ב ה"י). שיטת הרמב"ם, שיש לפסוק כאם תמצא לומר, והרמב"ם גרס "אם תמצא לומר" רק אחרי הבעיה הראשונה. (עיין הערה 130) והרא"ש כתב, ששתי הבעיות האחרונות נשארו בספק, ומספק לא מוציאים ממון, והשואל פטור.

השואל את הפרה מחבירו, **ושלחה לו** המשאיל **ביד בנו** או **ביד עבדו** או **ביד שלוחו**, **או** אפילו אם שלח אותה **ביד בנו** או **ביד עבדו** או **ביד שלוחו של שואל** [2545] , **ומתה** הפרה לפני שנכנסה לרשות השואל [2546], הרי זה **פטור**, מפני שעדיין לא התחילה השאלה.

ואם **אמר לו השואל** למשאיל: **שלחה לי ביד בני** [2547] או **ביד עבדי** או **ביד שלוחי**, **או** אפילו **ביד בנך או ביד עבדך** או **ביד שלוחך**, [2548] ושלחה המשאיל בידם.

או שאמר לו המשאיל לשואל: **הריני משלחה לך ביד בני**, **ביד עבדי**, **ביד שלוחי**, **או ביד בנך**, **ביד עבדך ביד שלוחך**, והסכים עמו **ואמר לו השואל**: **שלח**, **ושלחה** המשאיל בידם. **ומתה** בדרך - **חייב**, כי הם שלוחים של השואל, ונחשב הדבר כמו שקבל השואל את הפרה בעצמו [2549].

וכן בשעה שמחזירה השואל לבעלים, אם שלחה ביד אחר, ומתה קודם שתגיע לרשות המשאיל, הרי זה חייב, שעדיין היא באחריות השואל [2550], ואם שלחה מדעת המשאיל על ידי אחר ומתה - פטור.

דף צט.

גמרא:

שנינו במשנתנו: אמר לו השואל: שלח לי ... ביד עבדך ... ושלחה, ומתה - חייב.

[2545] נחלקו אמוראים בפירוש "שלוחו של שואל" הכתוב כאן. רב חסדא מפרש, שמדובר בפועל שעובד אצלו וגר בביתו של השואל, ונקרא "שלוחו". אבל אם שלחו השואל לקבל את הפרה מיד המשאיל, והיו עדים על כך, נחשב הדבר כאילו אמר למשאיל לשלוח בידו, והשואל חייב באונסין משששלחה המשאיל. ודעת רבה, שהמשנה פוטרת את השואל אף אם שלח אליו שליח בעדים, שאין זה אלא כאומר לו, זה אדם נאמן ויכול אתה לשלוח בידו, אבל לא תהיה הפרה באחריותי עד שתבוא אלי. (רש"י במשנתנו מהגמרא ב"ק ק"ד ע"א)

[2546] זה לשונו של הרמב"ם. משמע, שאם כבר הכניסה השליח לחצירו של השואל - חייב השואל, אף שנכנסה הפרה שלא מידיעתו. ועיין הערה 144.

[2547] אם היה הבן קטן, עיין בהערה 137.

[2548] מדוע לא נפטר השואל משום השאלה בבעלים? עיין בהערה 137

[2549] כתבו ראשונים, שכאשר שלח המשאיל ביד בנו או עבדו או שלוחו, נעשו הם כשליחי השואל, שכיון שאמר השואל למשאיל לשלח בידם, הרי הוא כאומר למשאיל שיעשה אותם לשליחי השואל. (ריטב"א ונ"י בפירושו הראשון) ומטעם זה, לא נפטר השואל משום שאלה בבעלים, לפי התנא הסובר, שמשאיל ששלח שליח לעשות מלאכת השואל, הרי הוא כמותו, לפי ששליח זה אינו שלוחו של המשאיל, אלא של השואל. (ריטב"א) לפי דרך זו יוצא, שאם השליח היה גוי או קטן שאינם ברי שליחות, אין השואל מתחייב כשמסר לידם המשאיל, אף שהיה זה מדעת השואל. (נתיבות המשפט חו"מ ס"ק י"א) ויש ראשונים שפירשו, שהשואל לא חייב באונסין מדין שואל ומשום שליחות, אלא מדין ערב, שכל מוציא ממון מרשותו על פי חבירו, נתחייב לו חבירו מדין ערב, ואף כאן אמר השואל למשאיל להוציא הפרה מרשותו ולמוסרם ביד אלו. (ר"ן ונ"י בפירושו השני) ומטעם זה, לא נפטר השואל משום שאילה בבעלים, לפי שכאשר הם מביאים את הפרה עדיין לא התחילה השאלה. ולפי דרך זו יוצא, שאם ירצה המשאיל לחזור בו ולקחת את פרתו לפני שהגיעה לידי השואל הרשות בידו, לפי שעדיין לא משך השואל או שליחו את הפרה. (נתיבות ש"מ ס"ק י"א)

[2550] הגמרא בפרק השוכר את האומנים אומרת, שמדובר במשנה, כששולח את הפרה לפני שנגמרו ימי השאלה. ומשנגמרו ימי השאלה, השואל נפטר מאונסין, ואינו חייב אלא כשומר שכר, אף שהפרה ברשותו. (ב"מ פ"א ע"א והביאוה הרי"ף והרא"ש)

ותמהינן: **ביד עבדו** של משאיל - **חייב**? והרי **יד עבד כיד רבו**, והרי זה כמו שהביאה המשאיל, שאפילו עשה כן בהוראת השואל, ומתה בדרך - פטור, לפי שלא יצאה מיד המשאיל!

ומתרצינן: **אמר שמואל**: מדובר במשנה **בעבד עברי**, **דלא קני ליה גופיה** [שאין גופו קנוי [2551]], ויכול לשמש כשלוחו של השואל.

רב אמר תירוץ אחר: **אפילו תימא בעבד כנעני**, וכאשר השואל אומר לשלח ביד עבד כנעני, שאין ראוי לסמוך עליו [2552], **נעשה כאומר ליה** שואל למשאיל: **הכישה במקל והיא תבוא** אלי בעצמה, וכשאומר כך, הרי הוא משעבד את עצמו להתחייב באחריות משעה שהפרה יוצאת מרשות המשאיל [2553].

מיתיבי [מקשים בבית המדרש] על רב מברייתא:

השואל הפרה, **ושלחה לו** המשאיל **ביד בנו** או **ביד שלוחו** מדעת השואל - חייב השואל, כמו שכתוב במשנה.

ואם שלחה **ביד עבדו** - **פטור**, אף שהיה הדבר מדעת השואל.

בשלמא לשמואל, [לפי שמואל אין להקשות] סתירה מהמשנה לברייתא, כי **מתניתין בעבד עברי** שאין ידו כיד רבו, ואילו **ברייתא כעבד כנעני** שידו כיד רבו.

אלא לרב קשיא, שלדעתו, אף האומר שלח ביד עבד כנעני, הרי הוא כאומר הכישה במקל, וחייב השואל.

ומתרצינן: **אמר לך רב**, **לא תימא** [אל תגיד], שהאומר שלח ביד עבד כנעני, **נעשה כאמר ליה** הכישה במקל, **אלא אימא** [אלא תגיד] כך את התירוץ: מדובר במשנה **באמר ליה**: **הכישה במקל והיא תבוא** [2554].

[2551] הגמרא בפרק האשה נקנית אומרת שעבד עברי גופו קנוי (קידושין ט"ז ע"א) וכתבו תוספות, שאין זה סותר לגמרא זו, שעבד עברי גופו קנוי לענין זה, שלא מועיל מחילת האדון על חיובו לעבוד, מפני שגופו קנוי לעבודה, אבל אין גופו קנוי ממש כעבד כנעני שידו כיד רבו, ואינו יכול לעשות קנין מרבו לצורך אחרים. (תוספות ד"ה דלא)

[2552] הסיבה שאין לסמוך על עבד כנעני היא, לפי שרוב העבדים הם רשעים, ואינם שומרים על ממון אחרים, מפני שאין להם ממון לשלם. (ריטב"א) ולמסקנה אין הדבר כן, שבאמת עבד בן דעת הוא, ואימת רבו עליו, והוא שומר על ממון אחרים, והאומר למסור בידו, אינו כאומר הכישה במקל. (ריטב"א)

[2553] לשון רש"י "דשעביד נפשיה משתצא מ רשותו" והריטב"א מפרש את רש"י, שלא מדין שאלה הוא מתחייב, אלא מדין ערב, שכל האומר לחבירו שיוציא ממון למקום שאינו משתמר, או שיזרקנו לים, ויתחייב לו, מיד שעשה כן, נשתעבד לשלם לו. ונחלקו הראשונים בדין "זרוק מנה לים". (עיין ר"ן קידושין דף ד' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה וכתב הרמב"ן, ובשו"ע חו"מ סימן ש"פ ס"א ברמ"א) והתוספות פירשו, שמדובר שיצאה מרשות המשאיל לסימטא, והשואל קנה את הפרה במשיכה המועילה בסימטא. והריטב"א חולק עליהם, מפני שלא מועיל משיכה, אם הקונה לא משך את הבהמה, אלא המקנה הביא אותה לסימטא בשבילו. עוד פירשו תוספות, שהשואל מחבירו חפץ, מתחייב באחריותו מדין שואל, אף שלא קנה את החפץ בקנינים המועילים. (תוספות ד"ה כיון) ועיין הערה 148

[2554] וכך יש לפרש את המשנה: אמר לו השואל: שלחה לי ביד עבדך ביד שלוחך על ידי שיכיש אותה במקל ותבוא אלי. (ריטב"א) או שיש לפרש כך: אמר לו השואל: הכישה במקל והיא תבוא, ואם אתה חושש שתלך למקום אחר, שלח את עבדך עמה. (תורת חיים)

ומביאה הגמרא לכך מהא **דאיתמר**: ראובן שאמר לשמעון: **השאילני פרתך**, ואמר לו שמעון: **ביד מי** אשלחנה לך? **ואמר לו** ראובן: **הכישה במקל ותבוא**.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב: **כיון שיצאת מרשות משאיל ומתה - חייב**.

ומשמע מדברי רב, שרק אם ענה לו על השאלה ביד מי? ואמר הכישה במקל, אז מתחייב השואל משעה שיצאה מרשות המשאיל בעצמה.

נימא מסייע ליה [האם נאמר שיש ראיה] לרב מברייתא זו:

דתניא: ראובו שאמר לשמעון: **השאילני פרתך**, **ואמר ליה**: **ביד מי אשלחנה**? **ואמר ליה**: **הכישה במקל והיא תבוא**, הדין הוא: **כיון שיצאת מרשות משאיל ומתה - חייב**.

הרי מפורש בברייתא ממש כדברי רב.

ודחינן: **אמר רב אשי**: **הכא במאי עסקינן** [הברייתא עוסקת] רק **בכגון שהיתה חצירו של שואל לפנים מחצירו של משאיל**, **ולחצר** המשאיל יש פתח לרשות הרבים, ויש לה פתח לחצר הפנימית של השואל, **דכי משלחה לה** משאיל על ידי שמכישה במקל להוליכה לחצר השואל, **ודאי להתם אזלא** [בודאי שתלך לשם], וכאשר אמר השואל הכישה במקל, התכוין באמת שהמשאיל יעשה כך, והשתעבד להתחייב באחריותה משתכנס לרשותו.

אבל במקרה של רב, שמפרידה רשות הרבים בין חצר השואל לחצר המשאיל, אז כשאמר השואל הכישה במקל והיא תבוא, לא נתכוין לכך באמת שיפקירנה המשאיל ויוליכנה ללא שמירה, ולא התחייב באחריותה [2555].

ומקשינן על אוקימתא דרב אשי: **אי הכי**, **מאי למימרא** [אם כך, מה הברייתא משמיעה], בודאי שבמקרה זה השואל חייב!

ומתרצינן: **לא צריכא**, **דאיכא גזייתא** [מדובר כשיש זויות] בחצר המשאיל, שיכולה הבהמה לסור ולהתחבא שם.

מהו דתימא, **לא סמכא דעתיה** [היה מקום לומר, שאין דעת השואל סמוכה ובטוחה] במקרה זה, וחוושש **דלמא קיימא התם**, **ולא אזלא להדיא** [שמא תלך לזויות, ולא תלך ישר] אליו, ואולי לא נתכוין באמת למה שאמר.

[2555] יש ראשונים הסוברים ששמואל חולק על רב, והלכה כמותו בדיני ממונות, ורב אשי סבר כשמואל, ולכן טרח לדחות את הראיה מהברייתא בדוחק. (רבינו חננאל בתוספות ד"ה אמר שמואל, וכן פסק הרמב"ם בפ"ג משאלה ופקדון ה"ב) ויש אומרים, שלא נחלק שמואל על רב, אלא שיותר נראה לו לפרש את המשנה בעבד עברי, מלהעמיד אותה באומר הכישה במקל, ורב אשי לא דחה את הראיה מפני שאין הלכה כרב, אלא שכך הדרך, לדחות כשאפשר לדחות את הראיה. (רא"ש סימן י"ב)

קא משמע לן הברייתא **דסמכא דעתיה** בכל זאת [2556].

עתה, הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, ממתי מתחילה השאלה לענין מסוים.

אמר רב הונא: **השואל קרדום מחבירו**, אם **בקע בו** - **קנאו** לזמן השאלה, **לא בקע בו** אף שמשכו - **לא קנאו**.

ומבררינן: **למאי**, לאיזה ענין תלויה השאלה בהשתמשות בקרדום?

אילימא לאונסין, אם לענין זה, שהשואל לא חייב באונסין כל זמן שלא בקע בקרדום?

מאי שנא [מה שונה] קרדום **מפרה דמשעת שאילה** השואל חייב באונסיה, שהרי מבואר במשנה, שאם שלח לו המשאיל את הפרה מדעתו, הוא חייב באונסין, ואף שלא השתמש בפרה.

ומסקינן: **אלא** דברי רב הונא נאמרו **לענין חזרה**, שרוצה המשאיל לחזור בו מההשאלה ולקחת את הקרדום, ואז אם **בקע בו** השואל, **לא מצי הדר ביה** [לא יעול לחזור בו] **משאיל**, **לא בקע בו**, **מצי משאיל הדר ביה**, לפי שהשואל קונה את זכות ההשתמשות על ידי ההשתמשות בעצמה, ולא על ידי משיכה [2557].

ומימרא דרב הונא **פליגא דרבי אמי**. [רב הונא חולק על רבי אמי].

דאמר רבי אמי: **המשאיל** לחבירו **קרדום של הקדש** בשוגג, **מעל** המשאיל, וצריך לשלם להקדש **לפי טובת הנאה שבו**, ולא ישלם את ערך הקרדום, שהרי לא הוציאו לגמרי מהקדש, אלא אומדים כמה שווה למשאיל אומה הנאה שהשואל מחזיק לו טובה, ואת זה ישלם.

וחבירו ששאל הקרדום, **מותר לבקע בו לכתחילה**, אף אחרי שנודע לו שהקרדום של הקדש, שכן הדין שהמעילה מוציאה את ההקדש לחולין, ואף שהקרדום עצמו לא נתחלל, מאחר שלא הוציאו מההקדש, מכל מקום, זכות ההנאה מהקרדום נתחללה.

ושמעינן מדרבי אמי, שהמשאיל קרדום של חולין לחבירו קנאו במשיכה, שהרי **אי לא קנאו** במשיכה, **אמאי מעל** המשאיל? הרי יכול לחזור בו, ועדיין לא הוציאו מרשות ההקדש.

[2556] רש"י מפרש שהזויות הם ברשות המשאיל. לפי רש"י, בסופו של דבר נכנסה הפרה לרשות השואל, שאם נכנסה לזויות ומתה שם - פטור השואל, שהרי לא יצאה מרשות המשאיל, וחידשה הברייתא שאף על פי שלא באה הפרה לידו ממש, ולא ידע בשעה שנכנסה, הרי הוא חייב, כיון שאמר לו הכישה במקל. (מהרש"א על התוספות, וכן הוא לרש"י) והריטב"א סובר, שאם הבהמה נכנסת לרשות השואל, בודאי שהוא חייב, אף אם לא אמר לו הכישה במקל. (עיין הערה 134) ומפרש הריטב"א, שהזויות הם בין חצירו של שואל לחצירו של משאיל, והם שייכות לאנשים אחרים, ומחדשת הברייתא שאם נכנסה לשם ומתה - חייב.

[2557] נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בפרק הזהב, לגבי מקח וממכר, אם מטלטלין נקנים מן התורה במשיכה אן מדרבנן. (ב"מ דף מ"ז ע"ב) רב הונא סובר כרבי יוחנן, שדבר תורה מעות קונות, וחכמים תקנו משיכה, ולדעת רב הונא לא תקנו משיכה אלא במקח ולא בשאלה. (ריטב"א) ואומר הריטב"א, שהקנין על ידי ביקוע הוא מדרבנן, שלא יהא אדם משאיל לחבירו, ויחזור בו אחרי שחבירו התחיל את המלאכה, ויניח מלאכתו מותחלת.

וכן אם היה סובר רבי אמי שהבוקע בקרדום קונה, **אמאי חבירו מותר לבקע בו לכתחילה? ניהדריה ולא ליקניה ולא למעול**. [הרי יש לו להחזירו ולא לקנותו ולא תהיה מעילה].

ומדברי רבי אמי יוצא, שהשואל קונה את החפץ השאול במשיכה מן התורה [2558].

ומביאה עתה הגמרא עוד דעה, החולקת על רב הונא [2559], וסוברת שהשואל קונה במשיכה מדרבנן.

ופליגא דרבי אלעזר [רב הונא חולק על רבי אלעזר].

דאמר רבי אלעזר: מהתורה, הקונה חפץ מחבירו, נקנה לו הדבר על ידי כסף, וחכמים תקנו שרק משיכה קונה במטלטלין. **וכדרך שתקנו משיכה בלקוחות, כך תקנו משיכה בשומרים** [2560].

ומביאה הגמרא ברייתא כרבי אלעזר: **תניא נמי הכי: כשם שתקנו משיכה בלקוחות, כך תקנו משיכה בשומרים**.

דף צט:

וממשיכה הברייתא: **וכשם** (תחילת העמוד) **שקרקע נקנית בכסף ובשטר ובחזקה, כך שכירות נקנה בכסף ובשטר ובחזקה**.

ומקשינן אסיפא דברייתא: **שכירות** - שכתוב בברייתא, ומשמע שמדובר אף בשכירות מטלטלין - **מאי עבידתיה**, [מה ענינו כאן] שיהיה נקנה בקניני קרקעות [2561].

ומתרצינן: **אמר רב חסדא**: לא דברה הברייתא אלא על **שכירות קרקע**.

[2558] לדעת התוספות, מוכח מרבי אמי שהמשיכה קונה מן התורה, שאילו היתה המשיכה מדרבנן, לא היה אפשר להתיר מכח קנין דרבנן לבקע בקרדום. (תוספות ב"ק ע"ט ע"א ד"ה תקנו, ותוספות רא"ש כאן) ודעת הריטב"א, שקנין דרבנן מועיל מדין הפקר ביד דין הפקר, והרי הוא כקנין דאורייתא, ודינו של רבי אמי קיים גם לפי ההלכה שמשיכה קונה מדרבנן. (ריטב"א ד"ה ואי לאו)

[2559] נחלקו האמוראים על רב הונא במה שסובר, שמשיכה לא מועילה בשואל. אבל לא מצינו שנחלקו עליו בזה, שהביקוע מועיל בשואל, ואף לדעתם, אם השתמש השואל בחפץ מבלי למשוך אותו - קנאו. (נתיבות סימן ש"מ סק"ח וסימן ש"ו סק"א ועיין קצות החושן סימן קנ"ג ס"ק ג')

[2560] דעת התוספות והרא"ש, שכמו שדברי רב הונא מתפרשים לענין חזרה בלבד, כך דברי רבי אלעזר נאמרו רק לענין חזרה, וענין זה שייך רק לגבי שוכר ושואל, שאי אפשר להוציא מהם החפץ אחרי המשיכה, ולא בשומר חנם ושומר שכר. אבל לענין אחריות אין צריך משיכה, ומשעה שקבל השומר את החפץ באחריותו, הוא מתחייב. (תוספות ד"ה כך ורא"ש סימן ט"ו) ודעת הר"ן, שאף לגבי שומר שכר מועילה המשיכה לענין חזרה, שלא יוכל המפקיד לחזור בו, ולא לתת לשומר את שכרו. ודעת רש"י והרמב"ם, שדברי רבי אלעזר נאמרו אף לענין חיוב אחריות. (רש"י ב"ק ע"ט ע"א ד"ה תקנו משיכה, רמב"ם שכירות פ"ב ה"ח ועיין שם בלחם משנה)

[2561] דעת רש"י, ששכירות מטלטלין נקנה במשיכה ולא בכסף, כמו שהמטלטלין לא נקנים בכסף במקח וממכר. (רש"י ב"ק ע"ט ע"ב ד"ה בני שטרא) ויש ראשונים שכתבו, ששכירות מטלטלין נקנה אף בכסף כדין התורה, שהרי הטעם שחכמים הפקיעו קנין כסף הוא, משום שמא יאמר לו המוכר ללוקח נשרפו חיטיך בעליה, ולא יטרח להציל. ואין לחוש לכך בשכירות מטלטלין, שהחפץ נשאר בבעלות המשכיר. (רמב"ן ור"ן)

הסוגיא הקודמת השוותה דין הדיוט לדין הקדש, שהקנין המועיל לקנות מהדיוט, מוציא את ההקדש לחולין ועושה מעילה.

ובדרך אגב, הגמרא מביאה את דברי שמואל, שיש להבדיל בין הדיוט להקדש לענין חיוב התשלומים.

אמר שמואל: האי מאן דגזיל חביצה דתמרי [מי שגזל תמרים המדובקים יחד] **מחבירו, ואית בה חמשים תמרי. אגב הדדי מזדבנן בחמשים נכי חדא** [כאשר הן נמכרות ביחד, מחירן הוא בארבעים ותשע] פרוטות. ואילו כאשר הן נמכרות **חדא חדא, מזדבנן בחמשים** [אחת אחת הם נמכרות בחמשים] פרוטות.

ולכן, אם גזל **להדיוט**, והגזילה אינה בידו, **משלם חמשים** פרוטות **נכי חדא** [פחות אחת], כמחיר שבו נמכרים כל התמרים ביחד. וכן אם הזיק את התמרים של הדיוט - משלם ארבעים ותשע פרוטות.

אבל **להקדש** שמעל בו, דינו חמור יותר, **ומשלם חמשים** כערך כל תמרה בפני עצמה, **וחומשייהו** [וחומש שלהם] יוסיף על הקרן, כדין התורה שהמועל מוסיף חומש [ויקרא ה טז].

מה שאין כן במזיק הקדש, **דלא משלם חומשא** [2562], אלא ישלם להקדש חמשים בלבד. **דאמר מר** בברייתא: כתוב בתורה לגבי תרומה [ויקרא כב יד] "**ואיש כי יאכל קדש בשגגה** ויסף חמשיתו עליו". ודורשים: **פרט למזיק** תרומה, שלא משלם חומש. ומעילה נלמדת מתרומה בגזירה שוה [2563].

מתקיף לה רב ביבי בר אביי: להדיוט אמאי משלם חמשים נכי חדא? [מדוע הוא משלם להדיוט ארבעים ותשע] כערך כל התמרים ביחד? **נימא ליה: אנא, חדא חדא הוה מזבנינא להו!** [יאמר לו: אני הייתי מוכר אותם בנפרד], ואם כן, לפי זה יש לקבוע את ערך התמרים.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע לתרץ קושיא זו: התשלומים הם לפי ערך כל התמרים ביחד, שהרי יש לנו כלל ש**שמין בית סאה באותה שדה, תנן**.

המשנה בפרק הכונס [ב"ק נה ב] אומרת: בהמה שנכנסה לשדה, ואכלה את פירות הערוגה, כיצד "משלמת מה שהזיקה"? שמין בית סאה באותה שדה, כמה היתה יפה

[2562] מן התורה, המזיק את ההקדש פטור אף מהקרן, ומה שמשמע מהגמרא, שהמזיק פטור מחומש בלבד, וחייב בקרן, הוא מדרבנן. (תוספות ד"ה פרט) ויש ראשונים שלא גרסו בגמרא "דלא משלם חומשא". (תוספות רא"ש, וכן משמע מרש"י ד"ה מה שאין כן, שלא גרס כן)

[2563] כתוב "חטא" במעילה ו"חטא" בתרומה, ולומדים חטא חטא מתרומה. ואף שתרומה לא אסורה בהנאה לזרים, והקדש אסור בהנאה לזרים, הרי זה מפני שדורשים מהפסוק שהנהנה מהקדש מועל, אבל לענין פטור מזיק לומדים בגזירה שוה שדינם שוה. (תוספות ד"ה פרט)

וכמה היא יפה. כלומר, אין שמין את ערך הערוגה בנפרד, אלא מקילים על המזיק, ושמין את הקרקע - בשיעור בית סאה - שהערוגה נמצאת בה, בכמה היתה נמכרת לפני הנזק, ובכמה נמכרת עכשיו, וההפרש בין המחירים הוא קטן, ואותו ישלם המזיק [2564]. והגמרא שם לומדת דין זה מהפסוק [שמות כב ד] "ובער בשדה אחר", מלמד ששמין את הנזק לא בערוגה הניזוקית, אלא "על גב שדה אחר".

ומהדין הזה יש ללמוד אף על מזיק או גוזל פירות תלושים, שאין לשום את הערך כל פרי בנפרד, אלא יש לשום את הערך הכללי של הפירות, ולהווכח בכמה פחת הערך הכללי, שאינו נפחת אלא בשיעור מועט, יחסי. [2565]

אך התורה חידשה קולא זו רק במזיק את ההדיוט, ואין לנו ללמוד מכך על תשלומי הקדש, שהם חמורים יותר.

ותמהה הגמרא: **למימרא, דסבר שמואל** [זאת אומרת ששמואל סובר]: **דין הדיוט לאו כדין גבוה דמי**, אלא קל ממנו.

והתנן [מעילה יט ב]: **נטל** הגזבר [2566] לעצמו **אבן או קורה מהקדש**, כי חשב שהיא שלו, **לא מעל**, מפני שאין זו הוצאה מרשות הקדש, שגם לפני שנטל, היה ההקדש מונח ברשותו.

נתנה לחבירו במתנה, **הוא מעל**, כיון שהוציא את האבן מרשות הקדש. **וחבירו**, שקיבל ממנו את האבן **לא מעל**, כיון שהאבן התחללה מקדושתה על ידי הגזבר.

בנאה [2567] הגזבר **בתוך ביתו**, **לא מעל** בה עדיין, כי לא הוציאה מהקדש, **עד שידור תחתיה**, ואז הוא נהנה מהקדש, ומעילה יכולה להיות או על ידי הוצאה, או על ידי הנאה שנהנה מההקדש, **בשוה פרוטה**.

ויתיב רבי אבהו קמיה דרבי יוחנן, ויתיב וקאמר משמיה דשמואל: זאת אומרת: הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, צריך להעלות לו שכר.

הגמרא דנה בפרק כיצד הרגל [ב"ק כ - כא] בדין בית שומם, שלא עומד להשכרה או שימוש אחר, ובא אדם וגר בו ללא ידיעת בעל הבית, ואחרי זמן תובע בעל הבית שכר

[2564] עיין בתוספות שחלקו על פירוש זה של רש"י. (תוספות ד"ה שמין)

[2565] המזיק חמשים תמרים מתוך אלף תמרים, לא ישלם את ההפרש בין מחיר אלף תמרים למחיר תשע מאות וחמשים תמרים. כי רק בקרקעות חידשה התורה בפסוק "ובער בשדה אחר", שיש להכניס לשומא שדה שלא ניזוקה. בכל זאת, אנו לומדים מדין הקרקעות על המטלטלין, שבמקום שאפשר לאמוד את התמרים שניזוקו בעצמם באומדן כללי או באומדן פרטי, יש לנו לנטות אחרי האומדן הכללי. (תוספות ד"ה באותה שדה)

[2566] הגמרא במסכת חגיגה מעמידה את המשנה בגזבר המסורות לו אבני בנין, שכל מקום שהאבן מונחת, הרי היא מונחת ברשותו. אבל כל אדם שלוקח מהקדש לעצמו - מועל. (חגיגה י"א ע"א ומובא ברש"י כאן) ועיין תוספות ב"מ צ"ו ע"ב ד"ה אמר רבא.

[2567] הגמרא במסכת חגיגה מעמידה את המשנה בכגון שהניח את האבן על פי ארובה. אבל אם קבע את האבן בבנין - מועל, כי הוא קונה אותה בשהוי. (חגיגה י"א ע"א ומובא ברש"י)

דירה. האם, הנהנה מממון חבירו מבלי שחבירו הפסיד מכך, חייב לשלם לו על ההנאה או לא?

ושמואל הוכיח מהמשנה במעילה, שהנאה מחייבת בתשלום, אף אם לא נחסר הממון שנהנה ממנו, שהרי האבן של הקדש לא נחסרה על ידי השימוש בה.

ומדברי שמואל הללו יש ללמוד, ששמואל השווה דין הדיוט לדין הקדש, שאילו היה דין ההקדש חמור מהדיוט, אין להביא ראיה מהחיוב שאמרור בהקדש, לחייב אף את ההדיוט. וזה סותר את מה שאמר שמואל למעלה, שיש להחמיר בהקדש מבהדיוט!

הדר ביה [חזר בו] **שמואל מההיא** ראיה שהביא מהמשנה במעילה.

ומקשינן: **ממאי דמההיא הדר ביה**, [מנין לנו, ששמואל חזר בו מדבריו שם]? **דלמא מהא הדר** [אולי חזר בו מדבריו בסוגיא זו] לענין הגוזל חביצא דתמרי!

ומתרצינן: **לא** נראה כך, אלא מסתבר **שמההיא הדר ביה**, מפני שיש לדחות את ראיית שמואל מהמשנה במעילה, **כדרבא**, שדחה את הראיה בטענה, שיש לחלק בין הקדש להדיוט בדין נהנה, אף אם בכל מקום אין ההקדש חמור מההדיוט [2568].

דאמר רבא: **הקדש שלא מדעת, כהדיוט מדעת דמי**, ואין להביא ממנו ראיה, לדר בחצר חבירו שלא מדעתו, כי הנהנה מהקדש דומר לדר בחצר חבירו מדעתו, שהרי הקב"ה יודע [2569].

הסוגיא הקודמת עסקה בגוזל או מזיק דבר, שאפשר לאמוד את מחירו בשני אופנים. ובדרך אגב, מביאה הגמרא את הדין, במזיק דבר שמחירו משתנה ביום השוק.

[2568] רבא לא דחה את דברי שמואל בטענה, שדין ההקדש חמור מדין ההדיוט. אלא שיש סברא לחלק בין מעילה באבן, לדר בחצר חבירו שלא מדעתו. ויש להבין, מנין לנו לומר ששמואל חזר בו מדעתו, שהקדש לא חמור מהדיוט, הלוא גם אם שמואל חזר בו בגלל הטענה של רבא, עדיין יתכן שנשאר בדעתו שדין ההקדש שוה לדין ההדיוט בכל מקום. מפרש הריטב"א: הואיל ומצאנו שתי מימרות של שמואל הסותרות זו את זו, בשאלה האם הקדש חמור מהדיוט או לא? ומוכרחים לומר ששמואל חזר בו מאחת מהם. אנו מעדיפים לומר ששמואל חזר בו מהדברים שיש לערער עליהם בגלל הסברא של רבא.

[2569] זה לשונו של רש"י במסכת בבא קמא "בהקדש ליכא למימר שלא מדעת, דדעת שכינה איכא, הלכך כהדיוט מדעת דמי". (ב"ק כ' ע"ב ד"ה זאת אומרת) והתוספות שם הקשו על רש"י, שאין לפרש את לשון הגמרא "הדר בחצר חבירו שלא מדעתו", שאם ידע בעל הבית, בודאי שהוא חייב, אלא נקטה הגמרא "שלא מדעתו", כי הדרך היא שאם יודע על כך, הוא מוחה. אבל אותו דין יהיה אם ידע ולא מיחה. והתוספות מפרשים: "הקדש שלא מדעת, כהדיוט מדעת דמי" שהקדש דומה להדיוט שידע ומיחה ואמר שאין נותן לגור ללא תשלום, שהרי רחמנא הזהיר ואמר שהנהנה מהקדש מעל וחייב לשלם. (תוספות בב"ק כ"א ע"א ד"ה כהדיוט, ותוספות ראש כאן)

[2570] מדברי הגמרא בהמשך יוצא, שאחרי שהמוכר ימכור את היין להרבה אנשים מעט מעט, יקבל עבור כל החבית חמש. אמנם, גם מחיר החבית השלמה ביום השוק הוא חמש, אלא שהמוכר חבית שלמה מפחית לקונה מעט ממחירה, בגלל חסכון הטירחה של מכירת מעט מעט. אמנם, אילו מחיר החבית השלמה ביום השוק היה ארבע, לא היה הסבל משלם יותר מארבע, וכדינו של שמואל בסוגיא הקודמת. (חזון איש ב"ק סימן ח' אות ט"ו)

אמר רבא: **הני שקולאי דתברו חביתא דחמרא לחנוואה** [סבלים ששברו חבית יין לחנוני] בפשיעה. **ביומא דשוקא** שיש אז ביקוש רב ליין, **מיזדבנא** [נמכרת] החבית **חמש** [2570] , **בשאר יומי מיזדבנא בארבע**. והם שברו את החבית לפני יום השוק [2571].

הדין הוא: **אהדרו ליה ביומא דשוקא** [אם הם משלמים לו ביום השוק] או לפניו, **מהדרו ליה חביתא דחמרא** [יכולים הם להחזיר לו חבית יין] או לשלם חמש.

ואם הם משלמים לו **בשאר יומי** אחרי יום השוק, **מהדרו ליה חמש** ולא חבית יין הנמכרת עכשיו בארבע [2572]. כי החנוני היה יכול למכור את החבית שנשברה בחמש. ולא יכול הסבל להגיד לחנוני, המתן עד יום השוק הבא [2573].

ולא אמרן [לא אמרנו דין זה] שאחרי יום השוק חייבים לשלם חמש, **אלא דלא הוה ליה חמרא לזבוני** [רק אם היה חסר לו יין למכור] ביום השוק, וטוען: הייתי יכול למכור את החבית בחמש.

אבל הוה ליה חמרא לזבוני ביום השוק ולא מכר אותו, **הא איבעי ליה לזבוני** [2574] [הרי היה יכול למוכרו] ואין יכול לבוא בטענה, שהיה מוכר את החבית. לפיכך יכול הסבל לשלם חבית יין.

[2571] שיטת רש"י היא, שהסבלים שברו את החבית לפני יום השוק. (רש"י ד"ה אהדרו ליה) ולדעת הראב"ד והרא"ש, הסבלים שברו את החבית ביום השוק, שאז היא שוה לחמש, אבל אם שברו את החבית בזמן שהיא שוה ארבע, לעולם לא יהיו חייבים לשלם חמש. דרכם של הראב"ד והרא"ש וגירסתם בסוגיא יובאו בהערה 162 ויש להבין דעת רש"י, שהרי הדין הוא, שהגזלנים משלמים כשעת הגזילה, והגוזל חפץ זול ואחר כך התיקר משלם כמחיר הזול. הקצות החושן מסביר, ששונה הדבר במקרה הזה, שידוע הדבר שהחפץ עתיד להתיקר, והרי הוא "דבר הגורם לממון", ואף שההלכה היא, שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, מדינא דגרמי חייב המזיק לשלם את המחיר היקר. (קצות החושן סימן ד"ש ס"ק א') הנתיבות המשפט חולק, ולדעתו המזיק חפץ כשהוא זול, לא ישלם את מחירו בשעת היוקר, אף שידוע הדבר שדרך אותו חפץ להתיקר בזמן מסוים. לדעת הנתיבות, כל אדם המזיק את החבית בשעה שהיא שוה ארבע - ישלם ארבע, אף לדעת רש"י. אך כשאדם שוכר סבל להביא את החבית למקום השוק, כדי למכור אותה ביוקר ביום השוק, והסבר שבר אותה, חייב הסבל לשלם לו את מה שמנע ממנו להרויח על ידי זה, כיון שעל זה הוא שכר אותו, להביא את החבית כדי להרויח. (נתיבות המשפט ד"ש ס"ק ב')

[2572] המזיק את חבירו, יכול לשלם לו כל דבר השוה כסף, שנאמר "ישיב" לרבות שוה כסף. גם כאן יכול הסבל לשלם חבית של יין כמו כל דבר אחר, אלא שהדבר נחשב כתשלום של ארבע, והוא חייב לשלם חמש.

[2573] כך כתבו תוספות בד"ה אהדרו.

[2574] כך היא גירסת רש"י ותוספות, אבל הראב"ד והרא"ש לא גורסים "הא איבעי ליה לזבוני", אלא "אבל הוה ליה חמרא לזבוני לא". וכך הם מפרשים את דברי רבא: הסבלים שברו את החבית ביום השוק עצמו. כיון שאז היא שוה חמש, עליהם לשלם חמש, ואין הם יכולים לשלם חבית יין כאשר היא שוה ארבע. ואף אם לא יכול היה החנוני למכור את החבית ביום השוק, חייבים הם לשלם חמש, כי כך היה מחירה בשעת הנזק. והדבר פשוט, שבאותו יום השוק ששברו את החבית, הם יכולים לשלם חבית יין. והגמרא מחדשת, שאם הסבלים לא שלמו עד יום השוק הבא, יכולים הם לשלם גם ביום השוק הבא חבית יין השוה חמש. ובזה יש תנאי, שאם כבר יש לו לחנוני יין למכור ביום השוק הבא, ולא יוכל למכור את החבית שיתנו לו בחמש, אין יכולים הסבלים לתת לו אז חבית יין. וכך יש לפרש את הגמרא: "ולא אמרן" שיכולים לשלם חבית יין ביום השוק הבא "אלא דלא הוה ליה חמרא לזבוני" ביום השוק הבא, ויוכל למוכרה בחמש "אבל הוה ליה חמרא לזבוני לא". להרי"ף והרמב"ם גירסא אחרת בסוגיא זו. עיין הגהות הגר"א אות ב'.

וכאשר משלם חמש, **מנכי ליה** [מוריד לו] הסבל מהתשלום **אגר טירחיה**, שאילו היה מוכר את החבית בחמש, היה צריך לטרוח ולמכור להרבה בני אדם מעט מעט. ואומדים כמה אדם מוכן להפסיד בשביל שלא יצטרך לטרוח, **ודמי ברזנייתא** שהיה צריך לשלם לאומן שעושה ברז לחבית.

דף ק.

מתניתין:

משנה זו עוסקת במקח וממכר, ויש בה דינים דומים לדיני המשנה שלפני המשנה הקודמת.

המחליף פרה מעוברת **בחמור** [2575], ומשך בעל הפרה את החמור, ובזה נקנתה הפרה לבעל החמור בקנין חליפין, [2576] בכל מקום שהפרה נמצאת, **וילדה**.

כאשר בא בעל החמור לקחת אליו את הפרה המעוברת, נוכחו לדעת כי ילדה הפרה, ואין יודעים אם בשעת מעשה הקנין היתה הפרה עדיין מעוברת, ונקנתה הפרה כמות שהיא לבעל החמור, ולאחר מכו ילדה, והולד שנולד שייך לבעל החמור. או שמא ילדה עוד לפני הקנין, ונמצא שקנה בעל החמור רק את הפרה ולא את ולדה, כי לגבי הולד לא נעשה מעשה קנין, והרי הדבר בספק. [2577]

וכן המוכר שפחתו הכנענית בכסף, **וילדה**.

זה אומר: **עד שלא מכרתי** [לפני שמכרתי] ילדה הפרה או השפחה, והולד שייך לי.

וזה אומר: **משלקחתי** [אחרי שקניתי] היתה הלידה, והולד שלי.

[2575] מפני מה המשנה מדברת במחליף פרה בחמור, ולא במוכר פרה, כמו שדברה המשנה במוכר שפחה? מסביר רש"י: אם היה הקונה, קונה את הפרה או את השפחה בקנין משיכה, לא היה ספק אם משך פרה מעוברת או פרה ריקנית. לפיכך דברה המשנה במקרה שהקנין נעשה על ידי דבר אחר. ומכוון שפרה ושאר מטלטלין לא נקנים בכסף, נקטה המשנה "המחליף פרה בחמור". ובשפחה שנקנית בכסף כדין הקרקעות נקטה המשנה "המוכר שפחתו". יש אומרים, שבמקרה שהמוכר טוען: משכת פרה ריקנית, והקונה אומר: משכתי פרה מעוברת, יהיה קיים דין המשנה, אלא שהמשנה לא רצתה לדבר במקרה שיש הכחשה ביניהם. (ט"ז רכ"ג סעיף א') ויש חולקים ואומרים, שבמקרה זה לא עושים חלוקה. (נתיבות המשפט רכ"ג ס"ק א')

[2576] נחלקו ראשונים בגדר החליפין האמור במשנה. יש אומרים שזה קנין חליפין הנקרא "קנין סודר". והחמור משמש ככלי שעושים בו את הקנין, ואף לרב נחמן הסובר, שקנין סודר לא נעשה אלא בכלי ולא בדבר אחר, אפשר לעשות את הקנין בחמור שהוא כלי שעושה מלאכה. ויש ראשונים הסוברים שיש שני דינים בחליפין. יש קנין חליפין, שאדם נותן לחבירו סודר לצורך הקנין, ובו אמר רב נחמן שצריך כלי ולא פירות ולא בעלי חיים. ויש חליפין שאדם נותן לחבירו דבר תמורת דבר שוה בשוה, וזה יכול להיות גם בפירות, ובזה המשנה שלנו מדברת. (תוספות ב"מ דף מ"ו ע"ב ד"ה ופירי)

[2577] אם היה ידוע שהפרה ילדה לפני החליפין, היה הולד שייך למוכר, ואם היה ידוע שילדה אחרי כן, היה הולד שייך לקונה. כתבו אחרונים, שאם דברו על מכירת פרה מעוברת, הדין הוא, שגם אם ילדה לפני משיכת החמור, הולד שייך לקונה. ולדעת הרא"ש, אפילו אם אמר לו פרה זו אני מוכר, והיתה הפרה מעוברת, הולד שייך לקונה אף אם ילדה ברשות המוכר. ואם דברו ביניהם על מכירת פרה, ולא היה מדובר על פרה מעוברת, אז לא קנה הקונה את העובר, אפילו אם בשעת הקנין היתה הפרה מעוברת. המדובר במשנה שדברו במפורש על מכירת פרה כמות שהיא. (פרישה רכ"ג ס"ק א' ורע"א שם ועיין ט"ז שם וקצוה"ח סימן ר"ב ס"ק א')

הדין הוא: **יחלוקו** המוכר והלוקח את ערך הולד, מספק.
והמשנה מביאה מקרה נוסף, בו נולד ספק במקח.
היו לו למוכר **שני עבדים**, **אחד גדול ואחד קטן**, ומכר אחד מהם, **וכן שתי שדות**, **אחת גדולה ואחת קטנה**, ומכר אחת מהן, ונחלקו המוכר והקונה בטענותיהם, איזו שדה מכר.
ונאמרו במשנה ארבעה חילוקי דינים.
א. **הלוקח אומר**: **גדול לקחתי**, **והלה אומר**: **איני יודע** איזה מהם מכרתי. **זכה** הלוקח **בגדול**, מפני ש"ברי ושמא - ברי עדיף" [2578].
ב. **המוכר אומר**: **קטן מכרתי**, **והלה** אומר: **איני יודע** מה קניתי. **אין לו** לקונה **אלא קטן**, מפני שהמוכר טוען טענת ברי.
ג. **זה אומר**: **גדול** קניתי, **וזה אומר**: **קטן** מכרתי - **ישבע המוכר שהקטן מכר**, מפני שהלוקח תובע את הגדול, והמוכר מודה במקצת, ואומר שעליו לתת את הקטן, והמודה במקצת - חייב שבועה.
הגמרא מקשה כמה קושיות על חיוב השבועה, ומעמידה את הדין במקרה מסוים.
ד. **זה אומר**: **איני יודע** מה מכרתי, **וזה אומר**: **איני יודע** מה קניתי - **יחלוקו** את ערך ההפרש שיש בין מחיר העבד הגדול לעבד הקטן.
בגמרא יתבאר, מדוע כאשר שני הצדדים טוענים ברי, הדין עם המוכר, רק צריך להשבע, וכאשר שניהם טוענים שמא, הדין הוא שחולקים.

גמרא:

שנינו במשנתנו: המחליף פרה בחמור וילדה, זה אומר: עד שלא מכרתי וזה אומר: משלקחתי - יחלוקו.
ומקשינן: **אמאי** [מדוע] יחלוקו?
וליחזי ברשות דמאן קיימא [נראה ברשות מי נמצאת הפרה וולדה] כשהם באים לדין, האם היא נשארה יחד עם וולדה עדיין ברשות המוכר, או שכבר לקחה הקונה עם העובר.
וליהוי אידך [ויהיה על השני] דין "**המוציא מחבירו עליו הראיה**"!
אמר רב חייא בר אבין אמר שמואל תירוץ: מדובר במשנה **בעומדת** הפרה **באגם** [מקום מרעה], ואין אחד מהם מוחזק בולד, ועל כן הם חולקים.

[2578] הגמרא בדף צ"ז ע"א הביאה את דעת רב נחמן הסובר, שאין אומרים "ברי ושמא - ברי עדיף" להוציא ממון מחזקתו. הגמרא הקשתה עליו מהמשנה שם, שאומרת שלא כדבריו. ותרצה, שהמשנה מדברת במקרה שהמוחזק הטוען שמא מודה במקצת, ומתוך שאינו יכול לישבע - משלם. גם משנה זו אומרת, שמוציאים ממון מהמוכר שטוען שמא, אף על פי שהוא מוחזק. לדעת רב נחמן הסיבה היא מפנטי שהוא מחויב שבועת מודה במקצת שהרי הוא מודה שהפרה שייכת לקונה, ומתוך שאינו יכול לישבע על הולד - משלם. (נמוקי יוסף)

וכן **שפחה** האמורה במשנה **נמי** [גם כן], גם בה מדובר, בכגון **דקיימא בסימטא**, [2579] ולא ברשות היחיד של אחד מהם.

ומקשינן: אם כדבריך, שמדובר באופן שאין אחד מהם מוחזק [2581] בפרה ובולד [2580], תיקשי: **ונוקמא אחזקת דמרא קמא** [נעמידנה בחזקת המוכר, שהוא המרא קמא, האדון הראשון, שהיתה בבעלותו] ללא ספק, כי בכל מקום שיש ספק אם יצא חפץ מידי בעליו הקודמים, יש להעמידו בחזקת הבעלים הראשונים! [2582] ומתרצינן: **הא מני**, **סומכוס היא** [2583] [משנה זו, נשנתה לדעת סומכוס], **דאמר**: **ממון המוטל בספק - חולקים בלא שבועה** [2584], אף במקום שאחד מבעלי הדינים הוא מוחזק.

[2579] וכן אם השפחה עומדת ברשות הרבים. (תוספות ד"ה וליחזי)

[2580] כוונת הגמרא בקושיא "ונוקמא בחזקת מרא קמא" היא שנעמיד את הולד בחזקת המוכר, שהרי אין ספק בכך שהפרה שייכת ללוקח. והנידון הוא על הולד. ואמנם, באמת אין ודאות שהמוכר היה בעלים על הולד, שהרי יש ספק אם נולד אצלו, ומכל מקום, כיון שהיה בעלים על העובר, מחשיבה אותו הגמרא למרא קמא אף בולד. (עיין תוספות ד"ה וליחזי)

[2581] קושית הגמרא "ונוקמא בחזקת מרא קמא" היתה רק אחרי שהגמרא אמרה שאין כאן מוחזק, אבל אם הלוקח הוא מוחזק, אין להוציא מחזקתו אף שלמוכר יש חזקת מרא קמא. (תוספות כתובות ע"ו ע"א ד"ה על) וכן היא ההלכה במחליף פרה בחמור, שלא עושים חלוקה כדברי המשנה שהיא כסומכוס, אלא אם הפרה נמצאת ברשות המוכר או באגם - הולד של המוכר, ואם היא נמצאת ברשות הלוקח - הולד שלו. (טור ושו"ע חו"מ סי' רכג סעיף א') ודעת התוספות, שאין מועילה תפיסת הלוקח אלא אם הוא טוען טענת ברי, ולא כשטוען טענת שמא שאז כח החזקה חלש. (תוספות ד"ה וליחזי) כתב הקצות, שהשו"ע לא פסק כן, מפני שהוא פסק כדעת הרמב"ם, שכהן שתפס ספק בכור - אין מוציאים אותו מידו, אף שהכהן לא טוען ברי לי שזה בכור. והתוספות הולכים לשיטתם, שההלכה היא בתקפו כהן, שלא מועילה תפיסה. (קצות החושן סי' רכג ס"ק ב) ודעת הנתיבות, שאף הפוסקים בתקפו כהן שלא מועילה התפיסה, מודים במחליף פרה בחמור שמועילה התפיסה אף שטוען שמא, מפני שמצטרפת לחזקת הממון חזקת הפרה שהיא מעוברת, שעל פיה אנו אומרים שהפרה ילדה אחרי הקנין. (נתיבות המשפט רכ"ג ס"ק ה') ועיין הערה 170.

[2582] בכמה מקומות בש"ס מצאנו שהולכים אחרי חזקת הגוף, ואם יש ספק על גוף מסוים, מתי הוא השתנה, אנו אומרים שהשינוי נעשה בזמן המאוחר יותר. לדוגמא: בתולה שנאנסה, ויש ספק אם נאנסה לפני האירוסין או אחר האירוסין, יש לה חזקת הגוף שהיתה בתולה, ולפי חזקה זו נאנסה האשה אחרי האירוסין. (כתובות י"ב ע"ב) גם במחליף פרה בחמור יש חזקת הגוף שהפרה היתה מעוברת, ויש לנו לומר על פי חזקה זו, שהפרה ילדה אחרי הקנין. לפיכך הקשו תוספות: כיון שיש למוכר חזקת מרא קמא, ולעומת זאת גם ללוקח יש חזקה, יש לנו לומר שיחלוקו גם לפי רבנן הסוברים שהולכים אחרי החזקה. מתרצים תוספות, שחזקת מרא קמא היא חזקה חשובה יותר מחזקת הגוף. (תוספות ד"ה הא מני)

[2583] הרשב"ם מדקדק ממה שלא אמרעה הגמרא, אלא הא מני סומכוס היא, שהגמרא לא חזרה בה מזה שמדובר בעומדת באגם, לפי שאף סומכוס לא אמר שחולקים רק במקום שיש חזקת מרא קמא, אבל במקום שיש מוחזק, מודה סומכוס שהמוציא מחבירו עליו הראיה. תוספות דנים בדברי הרשב"ם, ולבסוף דחו אותם, ולדעתם, למסקנה לא מעמידים את המשנה בעומדת באגם. ועיין חידושי הר"ן וחידושי רע"א.

[2584] אין להבין מהלשון "חולקים בלא שבועה" שמי שחולק על סומכוס, סובר שחולקים עם שבועה. כי רבנן החולקים על סומכוס סוברים בממון המוטל בספק, שהמוציא מחבירו עליו הראיה. הסיבה שהגמרא מדגישה "בלא שבועה" היא, מפני שהמשנה בפרק שנים אוחזים (ב"מ ב' ע"א) אומרת, שבשנים אוחזים בטלית, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, הדין הוא שחולקים וצריכים שניהם לישבע, לפיכך הודגש שלסומכוס אין הדבר כן. בפרק שנים אוחזים (ב"מ ב' ע"ב) יש הוא אמינא בגמרא, שהמשנה שם, שאומרת שחולקים עם שבועה אינה כסומכוס, שהרי לסומכוס חולקים בלא שבועה, והגמרא מסיקה שם שסומכוס מודה בשנים אוחזים בטלית שחולקים עם שבועה מסיבה מסוימת.

ודנה הגמרא: **אימור דאמר סומכוס** [אימתי אמר סומכוס] שלא הולכים אחרי המוחזק, **בטענות שמא ושמא**, [2585] שהיות והמחזיק אינו טוען בודאות שהחפץ הוא שלו, חזקתו גרועה היא, ולכן סובר סומכוס שיחלוקו. אבל **בברי וברי מי אמר**!? [סומכוס לא אמר יחלוקו כששניהם טוענים טענת ברי!] ואילו המשנה כאן מדברת באופן ששניהם טוענים ברי, שזה אומר כן הוא, וזה אומר כן הוא.

ומתרצת הגמרא לפי מחלוקת האמוראים אליבא דסומכוס:

אמר רבה בר רב הונא: **אין**, אכן **אמר סומכוס**, ש**אפילו בברי וברי**, יחלוקו, ולא הולכים אחרי המוחזק.

רבא אמר: **לעולם**, **כי אמר סומכוס** את דבריו שיחלוקו, לא אמרם אלא בטענות **שמא ושמא**. **אבל ברי וברי לא אמר**, אלא מודה סומכוס בברי וברי, שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ותני [ויש לשנות] במשנה כך: **זה אומר**: **שמא עד שלא מכרתי**, **וזה אומר**: **שמא משלקחתי**.

ומקשה הגמרא מסיפא דמתניתין על רבה בר רב הונא:

תנן: **זה אומר**: **איני יודע** אם מכרתי את עבדי הגדול או את הקטן. **וזה אומר**: **איני יודע** איזה עבד קניתי - **יחלוקו**. דין זה הוא לפי סומכוס, שהרי לרבנן הדין עם המוחזק [2586], ואם נמצאים העבדים בסימטא, הדין עם המוכר, כמו שהתבאר לעיל.

ומעתה מקשה הגמרא: **בשלמא לרבא**, שהעמיד את הסיפא לפי סומכוס בשמא ושמא, שפיר יש לנו לתרץ ולומר, כי **מדסיפא** מדברת **בשמא ושמא**, **רישא נמי** מדברת **בשמא ושמא**. ולפי רבא המשנה אמרה את אותו הדין, במקרים שונים. [2587]

[2585] מקור דברי סומכוס הם במשנה בפרק שור שנגח את הפרה (ב"ק מ"ו ע"א) שם הגמרא אומרת על המשנה, זו דברי סומכוס. המשנה שם אומרת, שאם יש ספק אם השור הזיק, בעליו משלם חצי ממה שהיה משלם אילו הזיק השור בודאי. לשון המשנה שם הוא, אין ידוע אם קרה כך או כך, ולא כמו שכתוב במשנתנו, זה אומר כך וזה אומר כך, מכאן הבינה הגמרא שסומכוס אמר את דבריו רק בשמא ושמא.

[2586] עיין בהערה 106, שם הבאנו את דברי הגמרא האומרת, שלא אמר סומכוס ממון המוטל בספק חולקים, אלא במקום "דאיכא דררא דממונא" במחליף פרה בחמור יש "דררא דממונא" שהרי הדבר ידוע לבית דין שהיו חליפין, וללא טענותיהם מתעורר הספק, האם בשעת הקנין כבר ילדה הפרה או לא? אמנם במקרה שהיו לו שני עבדים ומכר אחד מהם, לכאורה אין "דררא דממונא", שהרי הספק נולד על ידי טענותיהם, שהמוכר אומר: דברנו על מכירת הקטן, והקונה אומר: דברנו על הגדול. וקשה על דין המשנה שיחלוקו, והלוא גם סומכוס מודה במקום דליכא דררא דממונא, שהמוציא מחבירו עליו הראיה! תירצו תוספות: המשנה מדברת במקרה שהעדים מעידים שאמר המוכר לקונה: אם רצונך לקנות עבד גדול, שלם לי עשרים וחמישה דינרים, ואם רצונך לקנות עבד קטן, שלם לי עשרים דינרים. ונתן הקונה כסף, ולא יודעים העדים אם נתן לו עשרים או עשרים וחמישה דינרים. במקרה זה יש להסתפק בלי טענותיהם איזה עבד קנה. (תוספות ד"ה דמי עבד)

[2587] בשביל מה כתבה המשנה אותו דין בשני מקרים לדעת רבא? אומרים ראשונים: דבר פשוט הוא, שאף לסומכוס יש כח לחזקה, אבל במקום שיש דקקא דממונא, ולדעת רבא דוקא במקום שטוענים שמא, מעדיף סומכוס את דין החלוקה, אף שאנו מוציאים ממון ממוחזק. משמיעה המשנה, שלא רק במחליף פרה בחמור

אלא לרבה בר רב הונא, דאמר: אין, אמר סומכוס אפילו ברי וברי, ולפיו הרישא של המשנה מדברת בברי וברי, והיא לדברי סומכוס, הסובר יחלוקו אפילו בברי וברי, יש להקשות:

השתא בברי וברי, שאז כח המוחזק טוב, **אמר** סומכוס "**יחלוקו**",

בשמא ושמא, שהחזקה חלשה יותר, **מיבעי**?! וכי צריך להשמיע זאת? ואם כן לשם מה שנינו בכלל את דין הסיפא, שיחלוקו בשמא ושמא!?

ומשנינן: **אי משום הא, לא איריא**. [אם בגלל הטענה שהסיפא מיותרת, אין זו סיבה להעמיד את הרישא בשמא ושמא], כי אפשר לתרץ ולומר, ש**תנא סיפא לגלויי רישא**. המשנה כתבה את הסיפא, שהיא מיותרת כשלעצמה, כדי לגלות את הפירוש הנכון ברישא.

שלא תאמר: רישא מדברת דוקא ב**שמא ושמא, אבל ברי וברי לא**, וכדעת רבא. לכן **תנא סיפא שמא ושמא, ומכלל** זה אתה למד, **דרישא** מדברת ב**ברי וברי**. שאם לא כן, בשביל מה יש לכתוב פעמיים אותו דין, **ואפילו הכי, יחלוקו**, וכדעת רבה בר רב הונא.

עוד מקשה הגמרא על רבה בר רב הונא מסיפא דמתניתין:

תנן: זה אומר: גדול קניתי, **וזה אומר: קטן** מכרתי. הדין הוא, שמעמידים את העבד בחזקת המוכר, רק **ישבע המוכר שקטן מכר** כדין מודה במקצת.

ומקשינן: **בשלמא לרבא דאמר: כי אמר סומכוס שמא ושמא, אבל ברי וברי לא אמר**, ובברי וברי הולכים אחרי החזקה, **משום הכי ישבע**, ומעמידים הממון על חזקתו גם לפי סומכוס שהמשנה נשנית כדעתו.

אלא לרבה בר רב הונא דאמר: אין, אמר סומכוס אפילו ברי וברי, אמאי ישבע מוכר ויזכה בגדול, **יחלוקו מיבעי ליה!** [צריך להיות הדין שיחלוקו!] ומתרצינן: **מודה סומכוס** שלא עושים חלוקה, **היכא דאיכא שבועה דאורייתא** המוטלת על המוחזק, שאז יש לנו להשביעו ולהעמיד את הממון על חזקתו [2588]. ובסיפא של המשנה מדובר באופן שהמוכר חייב שבועת מודה במקצת **כדבעינן למימר לקמן** [כמו שיתבאר לקמן] בסוגיא

ששני הצדדים לא היו יכולים לדעת מתי ילדה הפרה מעדיפים את דין החלוקה, אלא אף בהיו לו שני עבדים, שהיה עליהם לדעת איזה נמכר, והיה מקום לומר, שכיון שהיה על הקונה לדעת, אין ראוי להוציא ממון בשבילו ולעשות חלוקה, אף על פי שהמוחזק היה לו לדעת גם כן. אומרת המשנה שבכל זאת עושים חלוקה. (תוספות הרא"ש בשם רבינו מאיר)

[2588] מדוע אי אפשר לעשות חלוקה, וגם להשביע את החייב שבועה מדאורייתא? מסביר הריטב"א: כשעושים חלוקה, החלוקה צריכה להיות חלוקה שוה, ואם מחייבים אחד מהם לישבע ולא מחייבים את השני, אין זו חלוקה שוה. וכיון שיש לנו לקיים את דין השבועה, אי אפשר לקיים את דין החלוקה, וכיון שכך אנו מעמידים הממון על חזקתו.

הבאה. ובריש מדובר באופן שאין שבועת מודה במקצת מסיבה שתתבאר בסוגיא הבאה.

שנינו במשנתנו: **היו לו שני עבדים אחד גדול ואחד קטן**, וכן שתי שדות אחת גדולה ואחת קטנה, הלוקח אומר: גדול לקחתי, והלה אומר: איני יודע - זכה בגדול. זה אומר גדול וזה אומר קטן ישבע המוכר שהקטן מכר.

ומקשינן: **אמאי ישבע** כדין מודה במקצת? והרי יש שלש סיבות שיפטר מהשבועה!

א. **מה שטענו לא הודה לו, ומה שהודה לו לא טענו**, שהרי התביעה היא על הגדול, ועליו הנתבע אומר: לא היו דברים מעולם, וההודאה היא על העבד הקטן. ודין מודה במקצת אמור, כשהתובע תובע מאה, והנתבע מודה בחמישים שמודה בעצם הטענה במקצת!

ב. **ועוד, הילך הוא**, יש אמוראים הסוברים [2589] שאם יש ביד המודה כסף, ומוכן לתת את החלק שמודה בו מיד ואומר הילך, אין הוא מודה במקצת. ובמקרה הזה, המוכר אומר: קח לך את העבד הקטן, והרי הוא נחשב כאומר הילך. [2590]

ג. **ועוד, אין נשבעים על העבדים** ועל הקרקעות [2591], ולמדו דין זה מכלל ופרט וכלל בפרק הזהב. [ב"מ נז ב]

אמר רב תירוץ: מדובר במשנה **בטוענו דמי**, דמים, ואין כאן דין ודברים על העבדים.

ומבארת הגמרא: מדובר כשהתובע טוען: שלחתי אותך לקנות לי עבד גדול, ונתתי לך עשרים וחמישה דינרים **דמי עבד גדול**, ולא קנית לי, והחזר לי אותם. והשליח אומר: עשרים דינרים **דמי עבד קטן** נתת לי [2592].

וכן היה הדבר בשדה, שתובע **דמי שדה גדולה**, ומודה לו **בדמי שדה קטנה**.

[2589] בפרק שנים אוחזים נחלקו אמוראים בדין הילך. (ב"מ ד' ע"א) מהגמרא שמקשה בפשיטות "ועוד הילך הוא" מבלי להזכיר שיש מחלוקת בדבר, משמע שההלכה כרב ששת הסובר, שאין האומר הילך נחשב כמודה במקצת. (תוספות ב"מ ד' ע"א ד"ה ורב ששת)

[2590] עיין בהערות 120 ו- 121 שיש מחלוקת ראשונים בדין התובע מחבירו פקדון, והלה מודה במקצת, אם חשוב הדבר כ"הילך" מפני שפקדון הוא ברשות בעליו בכל מקום, או לא. הגמרא כאן מובנת לדעת הראשונים הסוברים, שמודה במקצת בפקדון, הרי הוא כאומר הילך, שאף שהעבד הקטן שמודה בו המוכר נמצא בביתו, כיון שהלוקח קנה אותו לטענתו, הרי הוא כאומר לו הילך. אבל לדעת הראב"ד שסובר, שהמודה במקצת בפקדון אינו כאומר הילך, יש להבין מדוע המודה במקצת בחפץ שמכר, הרי הוא כאומר הילך. כתב הקהילות יעקב, שיש לחלק בין פקדון שהוא באחריותו של הנפקד, לבין חפץ הנמכר, שאין הוא באחריות המוכר, והמוכר שמודה בו הרי הוא כאומר הילך, אף לשיטת הראב"ד. (קהילות יעקב הוספות סימן י"ב)

[2591] מהתורה אין נשבעים על קרקעות ועבדים, אבל נשבעים עליהם שבועת היסת. (רמב"ם פ"ה מהלכות טוען ונטען ה"א) שבועת היסת נתקנה על ידי האמוראים, ולכן קשה על המשנה מהדין שאין נשבעים על העבדים.

[2592] כך פירש רש"י. והקשו עליו התוספות, הלוא מדובר במשנה במוכר ולוקח, ולא בשליח ומשלח. ופירשו התוספות, שמדובר במשנה במקרה שהקונה נתן כסף תמורת העבד, ולא קנה אותו מטעמים שיתבארו, ותובע את דמי העבד בחזרה, וטוען שנתן דמי עבד גדול, והמוכר טוען שקבל דמי עבד קטן. ומפרשים התוספות, שמדובר במקום שנוהגים לכתוב שטר, ושם הקרקעות והעבדים לא נקנים בכסף, לפי שאין דעת הקונה לקנות עד שיקבל שטר כמבואר בפרק האשה נקנית. (קידושין כו ע"א)

ותירוץ זה מתרץ את שלשת הקושיות כאחת.
א. מדובר בתביעת כסף והודאה בכסף, ולא בדבר הדומה לטענו חטים והודה לו בשעורים, ובכך מתורצת הקושיא הראשונה.
ב. כיון שהנתבע מודה בממון, אין הכרח שאומר הילך, כי אין הודאה בכסף מסוים, ורק המודה בחפץ שנמכר, הרי הוא כאומר הילך. בכך מתורצת הקושיא השניה.
ג. כמו כן מתורצת הקושיא השלישית מהדין שאין נשבעים על העבדים.
ושמואל אמר תירוץ אחר: [2593] מדובר במשנה **בטוענו כסות עבד גדול** מכרת לי, ומודה שמכר לו **כסות עבד קטן**. ובזה סרה הקושיא השלישית ממה שאין נשבעים על העבדים. וכן הדבר בשדה שהתובע אומר: **עומרי שדה גדולה** מכרת לי, והנתבע מודה שמכר לו **עומרי שדה קטנה**.
נמצא, שהשבועה היא על עומרים ולא על שדה, וסרה הקושיא השלישית. וגם הקושיא הראשונה סרה, שכן על מה שטענו הודה לו, ואין הבדל בין הטוען למודה אלא במספר העומרים.

דף ק:
ומקשינן: עדיין לא סרה הקושיא הראשונה לגבי **כסות**, שכן **מה שטענו לא הודה לו, ומה שהודה לו לא טענו**, שכסות קטנה איננה חלק מכסות גדולה.
ומתרצינן: **כדאמר רב פפא** לקמן לתרץ קושיא כזו, שמדובר **בדלייפי**. [2594] **הכא נמי**, כך גם כאן יש לתרץ, שמדובר **בדלייפי**.
לפעמים לוקחים שני בגדים קטנים שלמים, ותופרים אותם יחד, ועושים אותם לבגד גדול. וכשתובע את הבגד הגדול, מודה לו במקצת, ואומר שמכר לו רק חלק מהבגד שהוא הבגד הקטן, וזוהי הודאה ממין הטענה.
אך **קשיא ליה לרבי הושעיא** על תירוצו של שמואל: **מידי כסות קתני, עבד קתני!** [האם כתוב במשנה כסות, הרי כתוב עבד!] ואין לפרש שמדובר בכסות.
אלא, אמר רבי הושעיא: מדובר במשנה **בכגון שטענו עבד בכסותו, ושדה בעומריה**, והמשנה כתבה את התביעה העיקרית - תביעת העבד, וכיון שבנוסף לכך, יש תביעה

[2593] תירוצו של רב לא היה מקובל על שמואל, מפני שאין משמע מלשון המשנה שמדובר בדמי עבד אלא בעבד עצמו. הפירוש של שמואל שמדובר בכסות של עבד יותר מתקבל בלשון המשנה, מפני שכסות העבד טפלה לעבד. אמנם גם תירוצו של שמואל לא היה נראה לרבי הושעיא בלשון המשנה. (ריטב"א)
[2594] הגירסא הכתובה בגמרא היא "בדיילפי" והב"ח תיקן "בדלייפי" על פי הגמרא במסכת שבועות. פירוש המילה "בדלייפי" הוא במחוברים. רש"י מפרש שהיה בגד שלם של קטן ותפר אותו בתוך בגד גדול. (עיין הגהות הב"ח אות ג') הריטב"א והנמוקי יוסף פירשו, שמדובר בטוען: שלש אמות בד הראוי לעשות ממנו בגד לעבד גדול קניתי, ומודה לו שמכר שתי אמות בד הראויים לעבד קטן.

והודאה במקצת על כסות, ועל כסות נשבעים, חייב המוכר לישבע אף על העבד מדין גלגול שבועה.

ומקשינן: **ואכתי** [עדיין] **בכסות, מה שטענו לא הודה לו, ומה שהודה לו לא טענו! אמר רב פפא: בדלייפי**. בזה התירוץ אליבא דרבי הושעיא הוא כמו אליבא דשמואל [2595].

קשיא ליה לרב ששת על תירוץ רבי הושעיא: בשביל מה דברה המשנה על עבדים ושדות, והשבועה היא אגב הכסות והעומרים, וכי את דין **זוקקים** האמור במשנה אחרת **אתא לאשמועינן** [בא התנא להשמיענו] פעם נוספת [2596]?

והרי **תנינא** בפרק האשה נקנית [קידושין כו א] **זוקקים** [2597] **הנכסים שאין להם אחריות את הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהן!** המלוה לחבירו, ואין ללוה אפשרות לפרוע, יכול הוא לגבות את חובו מהקרקעות של הלוה שמכרם אחרי ההלואה, ולא מהמטלטלין שמכר. לכן נקראות הקרקעות "נכסים שיש להם אחריות" והמטלטלין נקראים "נכסים שאין להם אחריות".

אלא אמר רב ששת: הא מני? רבי מאיר היא, דאמר: עבדא כמטלטלין דמי [2598]. המשנה היא כרבי מאיר הסובר שדין העבד כמטלטלין, ונשבעים על העבדים. ובכך מתורצת הקושיא השלישית.

[2595] לפי תירוציהם של שמואל ורבי הושעיא, לא דנה הגמרא במפורש בשאלה, מדוע לא נחשב המודה במקצת כאומר הילך? פירש הנמוקי יוסף: כיון שתובע שלש אמות בד ומודה לו בשתי אמות, ואין האמות הללו מסוימות ויש לו לתת מכל מקום שירצה, אין זה כאומר הילך. (עיין הערה קודמת) וכן הדבר בעומרים שלא מודה לו על עומרים מסוימים, אלא שאומר שמכר לו מספר עומרים בשיעור של שדה קטנה.

[2596] הקשה הרשב"א, מה קשה לרב ששת, הלוא דרך המשנה להשמיע בדרך אגב דינים שנשנו במשניות אחרות. והמשנה בקידושין בעצמה מביאה את הדין שנשבעים על הקרקעות אגב המטלטלין בדרך אגב. המשנה שם אומרת שמטלטלין נקנים אגב קרקע, ובדרך אגב אמרה המשנה שנשבעים על קרקעות אגב מטלטלין. ומקום הדין הזה הוא במשנה בשבועות דף ל"ח ע"ב. הרשב"א נשאר בצריך עיון.

[2597] פירוש המילה "זוקקים" הוא אוגדים מלשון זיקים, שהמטלטלין אוגדים את הקרקעות לישבע עליהם. (תפארת ישראל על המשנה במסכת קידושין)

[2598] אין להבין "עבדא כמטלטלין דמי" ולא כקרקעות, שהרי רב ששת בא לפרש את המשנה המחייבת לישבע על שדות, ורוצה לומר שאף על הקרקעות נשבעים לדעת רבי מאיר. כוונת רב ששת לומר: "עבדא כמטלטלין דמי" ולא כשטרות שאין נשבעים עליהם. ביאור הענין הוא: בתורה כתוב "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור" (שמות כ"ב ו') ודורשים, כי יתן איש אל רעהו - כלל, כסף או כלים - פרט, לשמור - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט. הפרט הוא "כסף או כלים" והדברים הדומים לפרט הם כל הדברים המטלטלין שגופן ממון. השטרות אין גופן ממון, שאין להם ערך עצמי, רק אפשר לגבות חוב על ידם, לכן אינם דומים לפרט. הקרקעות אינם מטלטלין, ועל כן אינם דומים לפרט, והעבדים הוקשו לקרקעות. שלשת הדברים הללו יצאו מכלל הפרשה שמאמר בה דין שבועה, לדעת רוב התנאים הדורשים כלל ופרט וכלל. (ב"מ נ"ז ע"ב) יש תנאים שדורשים את התורה ברבוי מיעוט ורבוי, לדעתם אין ללמוד מהפרט את הדברים הדומים לו, אלא יש למעט מהפרשה את הדבר השונה ביותר מהפרט, ולדעתם אין למעט אלא שטרות. (ב"ק קי"ז ע"ב) לדעת רב ששת, רבי מאיר דורש רבוי מיעוט ורבוי, ודין הקרקע והעבד שהוקש אליה כמטלטלין, ולא נתמעטו מהשבועה אלא שטרות. (תוספות ד"ה רבי מאיר) ועיין בספר תורת חיים.

ומקשינן: **ואכתי**, **מה שטענו לא הודה לו**, **ומה שהודה לו לא טענו**! והקושיא הראשונה נשארת.

ומתרצינן: **סבר לה** תנא של משנתנו **כרבן גמליאל** החולק על הדין הזה.

דתנן: [שבועות לח ב] **טענו חטים והודה לו בשעורים - פטור** מהשבועה. **רבן גמליאל מחייב**.

ומקשינן: **אכתי**, **הילך הוא**, ולא תורצה הקושיא השניה.

אמר רבא תירוץ אליבא דרב ששת: מדובר במשנה במקרה שהמוכר לא יכול לומר הילך, כגון ב**עבדא דקטע לידיה**, וצריך המוכר לשלם לקונה את דמי היד.

וכן הדבר ב**שדה**, **שחפר בה** המוכר **בורות שיחין ומערות** והזיק את השדה.

ומקשינן: כיצד העמיד רב ששת את המשנה כרבי מאיר, האומר שדין העבד כמטלטלין? **והא רבי מאיר**, **איפכא שמעינן ליה**! [רבי מאיר אומר הפוך] שאין העבד כמטלטלין לענין דיני גזילה.

הגוזל מטלטלין ונשתנו - קנה אותם הגזלן, לפי שהגזלן קונה בשינוי.

לדוגמא: מי שגזל עצים ועשה מהם כלים, הכלים שייכים לגזלן, וחייב הגזלן לשלם לנגזל דמי עצים [ב"ק צג ב].

דין זה לא נוהג בקרקעות ובעבדים, כי לומדים מכלל ופרט וכלל [ב"ק קיז ב] באותה דרך שדורשים מהפסוקים שאין נשבעים על הקרקעות ועבדים, [2599] שאין גזילה בקרקעות ובעבדים, ואין השינוי קונה בהם.

אך התנא החולק שם, וסובר שיש גזילה בעבדים, סובר גם שנשבעים עליהם.

דתנן במסכת בבא קמא [צו ב]: **גזל בהמה והזקינה**, **עבדים והזקינו - משלם כשעת הגזילה**, היות שקנה את הבהמה והעבד בשינוי, ועליו לשלם את דמי הדבר שגזל, ומשלם לפי מה שהיה ערכו בשעת הגזילה.

רבי מאיר אומר: **בעבדים אומר לו**: **הרי שלך לפניך**, מפני שעבדים אינם נגזלים, ולא קנה אותם בשינוי.

מכאן יש ללמוד, שדין העבדים אינו כמטלטלין לדעת רבי מאיר, להיפך מדברי רב ששת! [2600] ומבארת הגמרא: **הא**, **לא קשיא**, כי רב ששת גורס במשנה **כדמחליף רבה בר אבוה**, **ותני**, ושונה אותה כך:

[2599] עיין בהערה הקודמת.

[2600] ידוע שסתם משנה רבי מאיר היא. לכן העמיד רב ששת את המשנה כדבריו אף שההלכה היא שאין העבד כמטלטלין. אך לא היה רב ששת מעמיד את המשנה שלא כהלכה וכתנא קמא החולק על רבי מאיר. (ריטב"א) ועיין בתוספות ד"ה והא.

רבי מאיר אומר: משלם כשעת הגזילה. וחכמים אומרים: אומר לו בעבדים: הרי שלך לפניך.

ולפי גירסא זו, רבי מאיר סובר שהעבד הוא כמטלטלין.

אלא, הא קשיא: גם אם נאמר שרבי מאיר סובר שהעבד כמטלטלין, **ממאי דסבר רבי מאיר מקשינן קרקע לעבד** [מנין לרב ששת שרבי מאיר משוה את הקרקע לעבד], **מה עבד נשבעים** עליו, **אף קרקע נשבעים** עליה. דלמא [אולי] אעבד הוא דנשבעים, **אבל אקרקע לא** נשבעים לדעת רבי מאיר, ואי אפשר להעמיד את המשנה שאומרת שנשבעים גם על קרקעות כרבי מאיר.

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך**, [אל יעלה דבר זה על דעתך] כי יש ברייתא שמשמע ממנה שרבי מאיר סובר שאף הקרקעות הם כמטלטלין.

דתניא: המחליף פרה בחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה [2601] . **זה אומר ברשותי ילדה, וזה שותק - זכה** המוכר או הלוקח האומר שברשותי ילדה, מפני שהשני שותק והשתיקה כהודאה [2602].

זה אומר: איני יודע, וזה אומר: איני יודע - יחלוקו, כדעת סומכוס.

זה אומר ברשותי, וזה אומר ברשותי, המוכר הוא מודה במקצת שמודה שהפרה שייכת ללוקח, לפיכך **ישבע המוכר שברשותו ילדה, לפי** [2603] **שכל הנשבעים שבתורה נשבעים ולא משלמים, דברי רבי מאיר.**

כתוב בתורה בשבועת השומרים "ולקח בעליו ולא ישלם" [שמות כב י]. ודרשו מכאן שמי שעליו לשלם הוא נשבע, ולא מי שנוטל.

לדוגמא: התובע את חבירו מנה, ועד אחד מעיד לטובתו, חייב הנתבע לישבע מהתורה להכחיש את העד, ונפטר מלשלם מאחר שאין לתובע שטר או שני עדים.

[2601] עיין בהערה 163 שבשפחה מדובר במכירה ובפרה מדובר בהחלפה, מפני שהעבד נקנה בכסף כקרקעות, והמטלטלין לא נקנים בכסף. מכאן יש ראיה, שאף לרבי מאיר האומר שדין העבדים כמטלטלין לענין חיוב שבועה, לענין דרכי הקנין אין הדבר כן, אלא דין העבדים כקרקעות ונקנים בכסף, והמטלטלין לא נקנים בכסף. רבי מאיר סובר שהעבד כמטלטלין רק לגבי דברים שנתמעטו מהפרה בתורה על ידי כלל ופרט וכלל. (עיין הערה 186) אבל דרכי הקנין לא נלמדים מכלל ופרט וכלל, ובזה רבי מאיר מוד"ה שהעבדים הם כקרקעות, ונקנים בקנינים אחרים ממטלטלין. (תוספות ד"ה רבי מאיר) ועיין תוספות ב"ק דף צ"ו ע"ב ד"ה המחליף.

[2602] עיין תוספות בב"ק דף צ"ו ע"ב ד"ה והלה שותק.

[2603] אין להבין מלשון הברייתא "לפי שכל הנשבעים שבתורה נשבעים ולא משלמים" שלולא דין זה לא היה המוכר צריך לישבע. שהרי המוכר צריך לישבע מפני שהוא מודה במקצת, ודין "כל הנשבעים" בא ללמד שהנוטל אינו צריך לישבע, ולא ללמד שהנפטר צריך לישבע. פירוש הלשון "לפי שכל הנשבעים" הוא: לפי שהמוכר נחשב בכלל הנשבעים ונפטרים מלשלם, אף על פי שלא נתבע לשלם ממון, אלא לתת את החפץ שנמצא בחזקתו.

אמנם, התובע את חבירו מנה ויש לו שטר חוב, והנתבע טוען פרעתי, ומביא עד אחד המעיד שפרע, אין התובע חייב לישבע מהתורה שלא פרע, ונוטל את החוב מאחר שיש לו שטר.

במחליף פרה בחמור וילדה, המוכר נתבע לתת את הולד, והוא בכלל החייבים שבועה מהתורה שנשבעים ונפטרים.

וחכמים אומרים: **אין נשבעים לא על העבדים ולא על הקרקעות**, ועל כן, במחליף פרה בחמור ישבע בעל הפרה, אבל במוכר שפחתו לא ישבע המוכר.

ודייקינן: **לאו**, **מכלל דרבי מאיר סבר נשבעים** על הקרקעות, ומפני שידעו חכמים שרבי מאיר סובר כך, על כן הוצרכו לומר שאין נשבעים עליהם.

ודחינן לדיוקא: **ממאי**, [מנין לך] שחכמים אמרו אין נשבעים על הקרקעות מפני שלדעת רבי מאיר נשבעים עליהם, **דלמא כשם קאמרו ליה**, **כי היכי דאודית לן בקרקעות** [כשם שאתה מודה לנו בקרקעות] **אודי לן נמי בעבדים**, כי העבדים הוקשו לקרקעות שנאמר [ויקרא כה מו] "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה" הקישן הכתוב לשדה אחוזה. [קידושין כב ב]

עתה, מביאה הגמרא ראיה שלדעת רבי מאיר אין נשבעים על הקרקעות, ויש להסביר את דברי חכמים שבברייתא הנ"ל כפי שדחתה הגמרא.

תדע, **דתנן**: [שבועות מב ב] **רבי מאיר אומר**: **יש דברים שהן כקרקע** [2604] מפני שהם מחוברים לקרקע, **ובאמת אינם** כקרקע. **ואין חכמים מודים לו**, ולדעתם דברים אלו הם כקרקע.

מפרשת המשנה: **כיצד**, התובע את חבירו ואומר: **עשר גפנים טעונות** ענבים **מסרתי לך** לשמירה, וניזוקו הענבים מפני שפשעת בהם. **והלה אומר**: אותם גפנים **אינן אלא חמש**. **רבי מאיר מחייב** שבועה.

וחכמים אומרים: **כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע**, ואין נשבעים על קרקעות [2605].

[2604] במשנה במסכת שבועות הגירסא היא "יש דברים שהם בקרקע".

[2605] לדעת הרמב"ם, התובע מחבירו תשלום עבור נזק שהזיק את הקרקע שלו וחפר בה שתי מערות, והמזיק אומר חפרתי בה מערה אחת בלבד, פטור המזיק משבועה מפני שהתביעה היא מחמת הקרקע, ואף על פי שתובע ממון. והראב"ד חולק. (רמב"ם פ"ה מהלכות טוען ונטען ה"ב וראב"ד שם) מהמשנה בשבועות משמע כדעת הרמב"ם, שהרי המפקיד תובע דמי נזק עשר גפנים, והנפקד אומר שהוא חייב דמי נזק חמש גפנים, ופטור מלישבע כדין קרקע ודעת הרשב"א כדעת הראב"ד ופירש את המשנה לשיטתו. (עיין ר"ן שבועות מ"ב ע"ב על המשנה)

[2606] הראיה של הגמרא היא מהמשנה עצמה, שרבי מאיר אומר על דברים שנשבעים עליהם, שאין הם כקרקע, משמע שעל קרקע לא נשבעים. הגמרא הביאה את דברי רבי יוסי בר חנינא, רק בשביל להסביר את דברי רבי מאיר. (תוספות ד"ה ואמר) ועיין ריטב"א בד"ה תדע.

ואמר רבי יוסי בר חנינא [2606] בפירוש המשנה הזאת: **ענבים העומדות ליבצר איכא בינייהו** [נחלקו התנאים בענבים העומדות ליבצר] **דמר סבר** [רבי מאיר סובר]: ענבים אלו **כבצורות דמיין** מאחר שכבר אינם צריכות לקרקע ודינם כמטלטלין [2607]. **ומרסבר**: **לאוכבצורותדמיין** כיון שהם מחוברות ודינם כקרקע.

ומוכח מכאן, שרבי מאיר סובר שאין נשבעים על קרקעות, שכל המחלוקת אינה אלא אם נשבעים על פירות העומדים ליתלש, אבל על הקרקע עצמה, אין נשבעים לכל הדעות.

ובזה נדחה התירוץ של רב ששת שמעמיד את המשנה כרבי מאיר, שהרי אף רבי מאיר מודה שאין נשבעים על קרקעות.

ומסקינן: **אלא לעולם** יש לתרץ את המשנה **כרבי הושעיא**, שמדובר באופן שיש תביעה נוספת על הכסות של העבד, ואגב התביעה הזאת נשבע המוכר אף על העבד [2608].

ודקשיא לך [ומה שהיה קשה] שלא צריך לחדש דין **זוקקים** המטלטלין את הקרקעות לישבע עליהם, שזו משנה במסכת קידושין.

התשובה היא: **איצטריך** [צריכה משנתנו להשמיע] שנשבעים על כסות עבד ועל עומרי שדה. כי **סלקא דעתך אמינא** [היה מקום להגיד]: **כסות עבד** טפל הוא לעבד, **וכעבד דמי** שאין נשבעים עליו, וכן **עומרי שדה כשדה דמי**.

[2607] בפרק נערה שנתפתתה, הגמרא אומרת כדבר פשוט, שבעל חוב לא יכול לגבות את חובו מהיתומים מתמרים העומדות ליתלש, מפני שהם מטלטלין. (כתובות נ"א ע"א) דעת רבינו חננאל, שפשוט לגמרא בכתובות כך, מפני שנפסקה הלכה כרבי מאיר, שהעומד ליתלש כתלוש דמי. (מובא בתוספות ד"ה ואמר) ודעת התוספות, שההלכה כחכמים שכל העומד ליתלש לאו כתלוש דמי לענין חיוב שבועה, אמנם לענין גבית חוב גם חכמים מודים שהעומד ליתלש כתלוש דמי. (תוספות ד"ה ואמר) מסביר הש"ך: בעצם המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע, אף אם עומד ליתלש, אבל לענין גבית חוב, שהטעם שאין גובים ממטלטלין הוא מפני שאדם לא סומך עליהם, שם יש לדון את העומד ליתלש כתלוש מפני שאין סומכים עליו. (ש"ך סימן צ"ה ס"ק ט) יש אומרים, שבענבים שאינם צריכים לקרקע כלל, חכמים מודים לרבי מאיר שהם כבצורות, ובזה מדברת הגמרא בכתובות, והמחלוקת בין רבי מאיר לרבנן היא בענבים שנגמרו, אבל הם משביחות יותר בקרקע. (ריטב"א, ור"ן בדעת הרמב"ם שבועות מ"ב ע"ב על המשנה) ויש אומרים, שבכל מקום, העומד ליתלש כתלוש דמי, ורק בשומרים נחלקו רבי מאיר ורבנן, והלכה כרבנן. (ר"י מגאש הובא בטור חו"מ סי' צ"ה ס"ק ה' וב"י שם בדעת הרמב"ם) ועיין קצות החושן סי צ"ה ס"ק ד' ונתיבות המשפט שם ס"ק א' בהסבר שיטה זו.

[2608] למסקנת הגמרא, יש להעמיד את כל המשנה בתביעת עבד בכסותו. ברישא המשנה אומרת, שאם הלוקח טוען שקנה את העבד הגדול, והמוכר אומר איני יודע - זכה הלוקח בגדול. לדעת רב נחמן, אין הסיבה מפני שברי ושמא ברי עדיף, אלא מפני שהמוכר מחויב שבועה ואין יכול לישבע, ומתוך שאינו יכול לישבע - משלם. (עיין הערה 166) יש ראשונים שלמדו מכאן, שהמחויב שבועה על ידי גלגול, ואין יכול לישבע - משלם, שהרי לפי המסקנה אין חיוב לישבע על העבד אלא משום גלגול שבועה, ומכיון שאין יכול לישבע עליו - משלם. (נמוקי יוסף) ויש ראשונים הסוברים שלא אומרים מתוך שאין יכול לישבע - משלם כשהחיוב לישבע הוא על ידי גלגול שבועה. (עיין הערה 105) וכתב הריטב"א, שאפשר לומר לדעתם, שרב נחמן מפרש את המשנה כמו רב או שמואל, שלדעתם חיוב השבועה אינו מדין גלגול, ורב נחמן לא חש לקושית רבי הושעיא. ודעת הגר"א, שמודה רב נחמן שברי ושמא - ברי עדיף אף להוציא ממון, אליבא דסומכוס, ולפי רב נחמן, אפשר להעמיד את הרישא של המשנה כסומכוס, ולא נצטרך לומר שהקונה זכה בגדול משום שהמוכר מחוייב שבועה. (הגבות הגר"א דף ק' ע"א אות א') ועיין הערה 109 שדעת התוספות אינה כן.

קא משמע לן שאין הדבר כן.
הגמרא לעיל הביאה ברייתא שמפרטת את הדינים שיש במחליף פרה בחמור וילדה.
ושנינו בברייתא: **זה אומר: איני יודע, וזה אומר: איני יודע - יחלוקו.**
ומבארת הגמרא: **הא מני? סומכוס היא דאמר: ממון המוטל בספק** - חולקים.
אך מקשה הגמרא: **אימא סיפא**, וראה אם היא יכולה ללכת כדעת סומכוס.
שהרי שנינו בסיפא: **זה אומר: ברשותי, וזה אומר: ברשותי - ישבע המוכר שברשותו ילדה.**
אמנם לדעת רבא, הסיפא יכולה ללכת כסומכוס, מפני שסומכוס מודה בברי וברי, שהמוציא מחבירו עליו הראיה [2609], אך קשה **לרבה בר רב הונא, דאמר: אין, אמר סומכוס אפילו ברי וברי**, אם כן, **אמאי ישבע מוכר**? הרי "**יחלוקו**" **מיבעי!**
ומתרצינן: **מודה סומכוס, היכא דאיכא שבועה דאורייתא** המוטלת על המוחזק, שלא עושים חלוקה. ומדובר בברייתא באופן **דקטעה** המוכר **לידה** של השפחה, ואין הוא יכול לומר הילך, **כדרבא**, שתירץ את המשנה באופן זה. [2610]

מתניתין:

המשנה הקודמת דברה על מקרים שיש לנו ספק על הממון, והדין הוא שיחלוקו.
משנה זו מדברת בשני מקרים שדנים בהם דין חלוקה, וסיבת החלוקה אינה משום ספק.
המוכר זיתיו לעצים, ראובן מכר לשמעון עצי זית על מנת ששמעון יקצוץ אותם [2611], וישתמש בהם להסקה.
שמעון השהה אותם בקרקע, ובינתיים **עשו** האילנות פירות.
אם עשו העצים זיתים רעים העושים **פחות מרביעית** שמן **לסאה** זתים, **הרי אלו של** שמעון **בעל הזתים**.
ואם **עשו רביעית לסאה, זה אומר: זיתי** [עצי הזית שלי] שקניתי **גדלו** את הפירות. **וזה אומר: ארצי גדלה** את הפירות - **יחלוקו**, מפני שיש לשניהם חלק בפירות הללו.

[2609] לדעת רבא, המשנה אומרת אותו דין שאומרת הרישא של הברייתא, שלפי סומכוס המחליף פרה בחמור וילדה, ושניהם טוענים שמא - יחלוקו. הברייתא מוסיפה, שאם שניהם טוענים ברי, אין עושים חלוקה אף לפי סומכוס. וישבע המוכר מפני שהוא מודה במקצת. ובמקרה ששניהם טוענים שמא, לא מוטלת שבועה על המוכר, לפי שאין נשבעים אלא כשהתובע טוען טענת ברי. (עיין הערה 105)

[2610] בסיפא של הברייתא מדובר באופן שאין כל סיבה - מהסיבות שדנו עליהם בסוגיא - לפטור משבועה. המוכר לא נפטר משום "הילך", מפני שקטע את יד השפחה, ולא נפטר משום שאין נשבעים על העבדים, משום שרבי מאיר סובר שנשבעים עליהם, ונחלקו עליו חכמים. ולא נפטר משום שאין ההודאה ממין הטענה, מפני שלטענת הלוקח הוא קנה שפחה מעוברת ואז היתה השפחה והעובר גוף אחד, והמוכר מודה באותו גוף. (רש"י ועיין רש"ש) לדעת רבה בר רב הונא, דין המשנה במחליף פרה בחמור נאמר באופן ששניהם טוענים ברי, ולא חייבה המשנה שבועה, מפני שהמשנה לא מדברת כשקטע את יד השפחה, והרי הוא אומר הילך.

[2611] אין איסור משום "בל תשחית" לקצוץ עץ זית שלא עושה רובע הקב. (ב"ק צ"א ע"ב)

הגמרא מסבירה, מדוע אין הדין כך במקרה שעשו פחות מרביעית.

היו לשמעון עצי זית בשדהו, **ושטף נהר זיתיו** ועקרם עם השרשים **ונתנם** הנהר **לתוך שדה** ראובן **חבירו** ונשתרשו שם, ועשו פירות. **זה אומר**: **זיתי** שנעקרו **גדלו** את הפירות. **וזה אומר**: **ארצי גדלה** אותם - **יחלוקו**, מפני שיש לשניהם חלק בהשבחה [2612].

גמרא:

שנינו במשנתנו: המוכר זיתיו לעצים, ועשו פחות מרביעית לסאה, הרי אלו של בעל הזיתים. עשו רביעית לסאה - יחלוקו.

ודנה הגמרא: **היכי דמי** [איך מדובר] במשנה? **אי דאמר ליה** המוכר לקונה כשמכר [2613]: **קוץ** את העצים **לאלתר**, הרי אז **אפילו** עשו הזיתים **פחות מרביעית**, **נמי** הם שייכים **לבעל הקרקע** בלבד [2614], שאף העצים לא נמכרו ללוקח אלא לזכות קציצה וההשבחה של העצים אינה שלו!

אי דאמר ליה המוכר לקונה: **כל אימת דבעית קוץ**, [כל זמן שתרצה תקצוץ] הרי אז **אפילו** עשו העצים **רביעית**, **נמי** הדין הוא, שהם שייכים **לבעל הזיתים**, שהרי קבל רשות מפורשת להשאיר את הזתים, ובודאי שהמכירה כוללת גם את ההשבחה שבאה מהקרקע!

ומעמידה הגמרא למתניתין בהכי: **לא צריכא** אלא **דאמר ליה** המוכר **סתמא**, ולא פירש שנותן לו רשות להשאיר את העצים, ומכל מקום, יש לו רשות להשאיר אותם.

לכן, אם עשו העצים **פחות מרביעית**, בודאי כבר מחל לו המוכר עליהם, שעל פחות מרביעית **לא קפדי אינשי**.

ואם עשו **רביעית**, **קפדי אינשי** עליהם, ומכיון שיכול המוכר לטעון ארצי גדלה, ולא מכרתי לך את כח ההשבחה שבאה מהקרקע, הדין הוא שיחלוקו.

[2612] בדין "שטף נהר זיתיו" לא חילקה המשנה בין עשו הזיתים רביעית בין לא עשו, ואפילו אם עשו פחות מרביעית - יחלוקו. (ריטב"א) הטעם הוא, שהמוכר זתיו לעצים, מוכר אילן שאינו עומד לעשות זתים, לכן לא מקפיד על כמות קטנה. אבל ב"שטף נהר זיתיו" משאיר בעל הקרקע את האילנות בשביל לאכול את פרים, ומקפיד עליהם יותר (פשוט, ועיין ריטב"א, הערה 332).

[2613] אם התנה בשעת המכירה ואמר לו קוץ לאלתר, אז הגמרא אומרת שיהיו כל הזתים למוכר, אבל אם אחרי המכירה אמר לו כן, לא יהיו כל הפירות של המוכר. (חידושי אור שמח על הש"ס) ועיין הערה הבאה.

[2614] לדעת הרמב"ם "המוכר זיתיו לעצים, אם פסק עמו לקוץ מיד. כל הפירות שיעשו, הרי הם לבעל הקרקע". (הלכות שכנים פ"ד הי"א) וכתב האור שמח, שאם פסק עמו לקוץ מיד, גילה דעתו, שאינו מוכר רק שכשיקוץ לא יהיה לו אלא עצים, ובאופן אחר אינו מוכר לו. (חידושי אור שמח על הש"ס) ודעת הרשב"א, שאין כוונת הגמרא, שאם אמר לו קוץ לאלתר, יהיו כל הפירות לבעל הקרקע, אלא שאף בפחות מרביעית עושים חלוקה כמו ביותר מרביעית, מפני שהפירות יצאו על ידי שניהם. ופשוט לגמרא שאין לומר "פחות מרביעית לא קפדי אינשי" במקרה זה, כמו שהגמרא אומרת במסקנה במקרה אחר.

דף קא.

אמר רבי שמעון בן פזי: ורביעית שאמרו במשנה, אין הכוונה שמסאה זתים יצא רביעית שמן, אלא שהרויח רביעית שמן (תחילת העמוד) **חוץ מן ההוצאה** שהוציא על המסיקה והסחיטה.

שנינו במשנתנו: **שטף נהר זיתיו** ונתנם לתוך שדה חבירו, זה אומר: זיתי גדלו, וזה אומר: ארצי גדלה - יחלוקו.

אילן שנעקר ממקומו ונשתרש במקום אחר, רואים אותו כנטיעה חדשה ופירותיו אסורים באיסור ערלה, אף שכבר עברו עליו שנות ערלה במקומו הראשון.

ואם נעקר ביחד עם העפר שסביב השרשים, ויכול האילן לחיות עם העפר הזה, ונשתרש בקרקע אחרת, אז אין פירותיו אסורים. [ערלה פ"א מ"ג]

בלשון הגמרא נקרא הדבר "אילנות שנעקרו בגושיהן ".

אמר עולא אמר ריש לקיש: לא שנו אלא שנעקרו האילנות **בגושיהן**, **ואפילו** [2615] שלא נאסרו בתוך שלש שנים משטפן הנהר, מכל מקום, דין החלוקה אינו אלא **לאחר שלש** שנים, **אבל בתוך שלש** שנים, **הכל של בעל הזיתים**.

דאמר ליה בעל הזתים לבעל השדה: **אי את נטעת** עצים בשדה שלך, **מי הוה אכלת** [האם היית אוכל] את פירותיהם בתוך שלש שנים! ומכיון שהזתים מותרים מפני הגושים שלי, אין לך חלק בהם.

ומקשינן: **ולימא ליה** בעל השדה: **אי אנא נטעי** עצים, אז **לאחר שלש** שנים, **הוה אכילנא ליה כוליה**, [הייתי אוכל את כל הפירות], **השתא קאכלת פלגא בהדאי!** [עכשיו תאכל חצי ביחד איתי!]

הטענה של בעל השדה היא כך: באמת השדה שלי ביחד עם העצים שלך גדלו את הפירות, והיה מן הראוי לחלוק לאחר שלש. אבל לי יש זכות לומר לך: קח את העצים שלך מהשדה שלי, ולא הסכמתי להשאיר אותם בשדה שלי על דעת שאפסיד, ואף אתה

[2615] לפי גירסת עולא, אין כוונת ריש לקיש כשאמר "לא שנו אלא שנעקרו בגושיהן" לומר, שהמשנה לא מדברת כשנעקרו ללא גושיהן, שכן במקרה זה הם אסורים בתוך שלש, ולאחר שלש יהיה בהם דין המשנה שחולקים כמו בנעקרו בגושיהם. כוונת ריש לקיש היא, שאפילו נעקרו האילנות בגושיהן, ויש מקום לחלוקה בתוך שלש שהרי הפירות מותרים, בכל זאת דין המשנה אמור רק לאחר שלש. ועיקר הלשון "לא שנו אלא" מתייחס ל"לאחר שלש". (רש"י ד"ה ולאחר שלש ועיין תוספות ד"ה שנעקרו ובהגהת הגר"א) ודעת הרמב"ם, שאם נעקרו ללא גושיהן הרי הם של בעל הקרקע, ואין לבעל הזתים כל זכות בהם. (פ"ד מהלכות שכנים ה"י) המגיד משנה מסביר את הרמב"ם, שאם נעקרו בלי גושיהן מתיאש מהם בעל הזתים, והרי זו אבידה המותרת כזוטו של ים. ומסביר המשנה למלך, מדוע אם נעקרו בגושיהם אין להם דין אבידה המותרת כזוטו של ים? מפני שיש להם דין של קרקע ואין יאוש מועיל בקרקעות.

הבנת זאת, ולא השארת אותם בשביל שבתוך שלש יהיו כל הפירות שלך, ולאחר שלש נעשה חלוקה [2616].

ומביאה הגמרא נוסחא אחרינא במימרא דריש לקיש:

אלא, כי אתא רבין אמר ריש לקיש: לא שנו במשנה דין חלוקה, **אלא שנעקרו בגושיהן ובתוך שלש**, שאז לא מפסיד בעל השדה מהחלוקה.

אבל לאחר שלש, הכל לבעל הקרקע, דאמר ליה: אי אנא נטעי, לאחר שלש, מי לא הוה אכילנא ליה כוליה [2617]!

ומקשינן: **ולימא ליה** בעל הזתים: **אי את נטעת** עצים, **בתוך שלש, לא הוה אכלת** פירות כלל משום איסור ערלה, **השתא קא אכלת פלגא בהדאי!** [עכשיו תאכל חצי ביחד איתי] והרי אין לך כל הפסד אם אני אוכל את כל הפירות בתוך שלש שנים!

ומתרצינן: **משום דאמר ליה** בעל השדה: **אי אנא נטעי, הוה קטיני**, [אם הייתי נוטע, היו העצים קטנים] בשלש השנים הראשונות, **וזרענא תחותייהו סילקא וירקא** [והייתי יכול לזרוע שם סלק וירק] מפני שלא היה שם צל המפריע לגידולם. וההשתתפות היתה על מנת שיהיה לי חלק אף בתוך שלש [2618].

מביאה הגמרא ברייתא המוסיפה דין שלא כתוב במשנה.

תנא: אמר הלה: זיתיי ששטף הנהר **אני נוטל, אין שומעים לו**, אלא חייב בעל העצים להשאיר אותם בשדה חבירו [2619].

מאי טעמא? אמר רבי יוחנן: משום ישוב ארץ ישראל, שיהיו בה עצי פרי [2620]. ובחוץ לארץ [2621] יכול לקחת את העצים.

אמר רבי ירמיה: כגון דא, צריכא רבה [דבר כזה נצרך לרב גדול כמו רבי יוחנן] שיאמר אותו, ולא היינו יכולים לאומרו מסברתנו.

[2616] כך פירשו תוספות. (ד"ה ולימא)

[2617] כתבו התוספות, שבעל השדה חייב לשלם לבעל הזיתים את מחיר הנטיעות. (תוספות ד"ה ואם)

[2618] לפי המסקנה, הדין נקבע לפי אומדן דעת והסכמת שני הצדדים. ומכל מקום, דין החלוקה השוה בתוך שלש שנים נובע מכך שזה וזה גורמים לגידול הפירות, כמו שכתוב במשנה "זה אומר זיתי גדלו וזה אומר ארצי גדלה". ובגלל המציאות הזו, יש להניח שהסכימו על חלוקה שוה. הקשה הרשב"א, איך יכול בעל השדה לומר ארצי גדלה, הלוא העצים נעקרו עם גושיהם והגוש מקיים אותם. תירץ הרשב"א: אמנם העצים יכולים לחיות על ידי הגושים, אבל אין הם יכולים לתת פירות בלי הקרקע של בעל השדה.

[2619] ואם אמר בעל השדה לבעל הזיתים: טול זיתיך, הרשות בידו (ריטב"א, וטור חו"מ סי' קס"ח, ועיין ב"י שם) ועיין בהערה 229.

[2620] אף שבעל הזיתים אומר" אטול את האילנות ואטע אותם בשדה שלי, אין שומעים לו, שמא ימלך ולא יטע אותם. (בית יוסף סי' קס"ח ס"ק ב' ועיין שם עוד טעם)

[2621] הטור מחלק להלכה בין ארץ ישראל לחוץ לארץ בדין הזה. וכן פסק השו"ע בחו"מ סימן קס"ח סעיף א'. ודעת הרמ"ך, שאף בבבל אין שומעים לבעל הזיתים, כיון שישראל קונים שם שדות וכרמים. (הובא בשיטה מקובצת) וכתב האור שמח שכן משמע מלשון הרמב"ם (פרק ד' מהלכות שכנים ה"י)

הסוגיא הבאה עוסקת בפירוש משנה במסכת דמאי [ו ב], והובאה לכאן מפני שהיא מסתיימת במאמר רבי ירמיה "כגון דא צריכא רבה".
הסוגיא מדברת במקבל ובחוכר שדה מהגוי בארץ ישראל.
"חוכר" הוא המקבל שדה ועובד בה, ומתחייב לשלם לבעל השדה כל שנה מספר כורים קבוע מהתבואה, ושאר התבואה יקבל החוכר.
חוכר חייב לשלם לבעל השדה את מספר הכורים, גם אם השדה לא עשתה תבואה כלל.
"מקבל" הנזכר בסוגיא זו הוא האריס, שמקבל את השדה לעובדה, ויחלוק את התבואה עם בעל השדה למחצה או לשליש או לרביע.
כאשר בעל השדה שבארץ ישראל הוא גוי, יש לדון האם החוכר או המקבל חייב לעשר את התבואה שנותן לגוי. בזה עוסקת הסוגיא.
תנן התם: החוכר שדה מן הנכרי, מעשר ונותן לו [דמאי פ"ו מ"ב].
לדעת תנא קמא, החוכר חייב לעשר את כל התבואה לפני שיתן לנכרי את התבואה שחייב לו, והמקבל פטור מלעשר את חלק הנכרי.
טעם החילוק הוא, שבעל השדה והמקבל הם שותפים בתבואה, לפיכך חייב המקבל לעשר רק את חלקו. אבל החוכר הוא בעלים על כל התבואה, אלא שנתחייב לתת לבעל השדה מספר כורים, והרי הוא פורע חוב לבעל השדה, ואין לפרוע חוב בטבל.
רבי יהודה אומר: אף [2622] **המקבל שדה אבותיו מן הנכרי, מעשר ונותן לו** כדין החוכר.
סברוה [היו סבורים] האמוראים לפרש את דברי רבי יהודה כך:
מאי [מה הפירוש] "**שדה אבותיו**" שאמר רבי יהודה? -
ארץ ישראל.
ואמאי קרו לה "**שדה אבותיו**"?
כי ארץ ישראל היא **שדה אברהם יצחק ויעקב** אבותינו.
וקסבר רבי יהודה שני יסודות שעליהם בנויים דבריו:
א. **אין קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר**, ולא כמו הדעה הסוברת, שנכרי שקונה קרקע בארץ ישראל, מפקיע את קדושת הארץ לענין המצוות התלויות בה, וישראל שקונה ממנו פירות לא חייב לעשר אותם.
ב. **ומקבל** שדה מנכרי, **כחוכר דמי**.

[2622] הגמרא קצרה את לשון המשנה במסכת דמאי, ולא הביאה את דעת תנא קמא, ולא את המילה "אף" הכתובה שם בדברי רבי יהודה. (ריטב"א)

מה חוכר, דינו **שבין עבד** השדה תבואה, **ובין לא עבד** תבואה, ומשלם לנכרי תבואה אחרת, **בעי עשורי ומיתן ליה**, [יש לו לעשר ואחר כך לתת לו] ואין יכול לתת טבל, **דכי פורע חובתו דמי**.

אף מקבל שאינו משלם לבעל השדה, אם השדה לא עשתה תבואה, **נמי כי פורע חובתו דמי**, וכל ההבדל הוא רק בתנאי התשלום. ולכן **מעשר** אף את חלקו של הנכרי **ונותן לו**.[2623]

אמר ליה הקשה **רב כהנא לרב פפי** על פירוש זה מברייתא, **ואמרי לה** [ויש אומרים] שהקשה רב כהנא קושיא זו **לרב זביד**:

אלא הא דתניא: **רבי יהודה אומר**: **המקבל שדה אבותיו ממציק** [מגזלן] **נכרי מעשר ונותן לו**.

[ובברייתא, מוסיף רבי יהודה, שדבריו נאמרו דוקא כשהנכרי גזל את הקרקע].

מאי איריא "מציק"? אפילו אין מציק נמי! מדוע מדובר דוקא במציק, לפי מה שפרשנו את דברי רבי יהודה!

אלא, לעולם לא סבר רבי יהודה אחד משני היסודות להסביר את דבריו.

אלא, אפשר שרבי יהודה סובר: **יש קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר**, ושדה הנכרי פטורה מתרומות ומעשרות.

לכן המקבל שדה מנכרי שאינו גזלן, פטור מלהפריש תרומות ומעשרות, וכן החוכר ממנו פטור.

ואפשר, שרבי יהודה סובר: אין קנין לנכרי בארץ ישראל, והחוכר מהנכרי חייב לעשר לפני שנותן לנכרי, **ומקבל לאו כחוכר דמי**, ואינו נחשב כפורע חוב לנכרי, אלא כשותף שחולק עם הנכרי.

[2623] לפי פירוש רש"י, הגמרא הסבירה את דברי רבי יהודה על פי שני דברים שאין קשר ביניהם. כדי להסביר את עצם החיוב של שדה הנכרי במעשר, צריך לומר "אין קנין לנכרי", ולמאן דאמר "יש קנין לנכרי" אין השדה חייבת במעשרות כלל, והמקבל לא חייב לעשר אף את חלקו. וכדי להסביר, מדוע חייב המקבל לעשר את חלקו של הנכרי, צריך לומר שה"מקבל כחוכר דמי". ר"י בעל התוספות מפרש באופן אחר את הסוגיא, ופירושו בנוי על שני יסודות: א. אף למאן דאמר "יש קנין לנכרי" חייבים לעשר פירות שגדלו בשדה הנכרי מדרבנן. ב. הדבר ברור בסברא, שיש לחלק בין חוכר שהוא פורע חוב, לאריס שחולק עם בעל השדה, ומעיקר הדין המקבל פטור מלעשר חלקו של הנכרי, וכשאמרה הגמרא שרבי יהודה סבר "מקבל כחוכר דמי", אין זו אלא חומרא שהחמירו חכמים ועשו אותו כחוכר שהוא פורע חוב. לדעת ר"י, אין צורך לומר "אין קנין לנכרי", כדי להסביר את עצם חיוב המקבל במעשרות בחלקו, שהרי אף למאן דאמר "יש קנין לנכרי" חייב השדה במעשרות מדרבנן. הגמרא הוצרכה לומר שרבי יהודה סובר "אין קנין לנכרי" כדי להסביר את החומרא שהוא מחמיר ועושה את המקבל כחוכר, ולמאן דאמר "יש קנין לנכרי", כיון שהחיוב במעשרות הוא מדרבנן, בודאי שאין להחמיר ולעשות את המקבל כחוכר. (תוספות ד"ה סברוה) גם בהמשך הסוגיא יש הבדל בין פירוש רש"י לפירוש ר"י, עיין הערה הבאה.

לכן המקבל שדה מנכרי שאינו גזלן, פטור מלהפריש על חלקו של הנכרי.[2624] **ומאי שדה אבותיו**? **שדה אבותיו ממש** שהמציק גזל אותה מאביו או מאבי אביו.
אבל אם קבל מהמציק קרקע שאינה של אבותיו, אינו חייב לעשר על חלקו, לפי שאין חיוב לעשר מעיקר הדין מהסיבות שנתבארו[2625], ורק המקבל שדה אבותיו חייב לעשר ולתת לנכרי משום קנס.
ואם תאמר: למה קנסו רק את בן הנגזל ולא אדם אחר.
ולדידיה הוא דקנסוה רבנן, מפני שיש תועלת בקנס, **דאיידי דחביבא עליה**, **טפי**, **ואזיל**, **ומקבל לה**. [מפני שהשדה חביבה עליו, יהיה מוכן להוסיף מעשרות יותר מכל אריס, ויקבל אותה].
אבל איניש דעלמא, **לא** [אבל אדם אחר, לא] יקבל אותה באריסות אם נחייב אותו לעשר גם את חלק הנכרי. ואין ענין לחכמים, שימנעו מלקבל את השדה מהנכרי[2626].
ודנה הגמרא: **ולדידיה**, **מאי טעמא קנסוה רבנן**? מה חטא?
אמר רבי יוחנן: רצו חכמים שהאריס ישתדל לקנות את השדה מהנכרי, והטילו עליו לעשר **כדי שתהא ברה**[2627] [ברורה] ומוחזקת **בידו**, ויקנה אותה מתוך שיקשה עליו

[2624] לפי פירוש רש"י, יש לגמרא שתי דרכים להסביר, מדוע אין המקבל חייב לעשר את חלק הנכרי מעיקר הדין. דרך אחת: רבי יהודה סובר "יש קנין", ולפי זה אף החוכר פטור מלעשר, מפני שלמאן דאמר "יש קנין" אין שדה הנכרי חייב במעשרות אפילו מדרבנן. לפי דרך זו, רבי יהודה יכול לסבור שהמקבל כחוכר. דרך שניה: רבי יהודה סובר "אין קנין" והחוכר חייב במעשרות מן הדין. אמנם המקבל פטור מפני שאינו כחוכר. בהערה הקודמת הבאנו את שיטת ר"י, שהגמרא אמרה בהוא אמינא, שרבי יהודה סובר שהמקבל כחוכר, כתוצאה מדעתו ש"אין קנין לנכרי. לדעת ר"י, עתה חוזרת בה הגמרא בהחלט, וסוברת שלפי רבי יהודה "יש קנין לנכרי" וכתוצאה מכך סובר רבי יהודה ש"מקבל לאו כחוכר דמי". לפי שיטת ר"י, אם אנו פוסקים "אין קנין לנכרי", יש לנו לחייב את המקבל שדה מהנכרי לעשר חלקו של נכרי מדיני המעשרות עצמם ולא משום קנס. הרמב"ם פסק, "אין רנין לנכרי". (פרק א' מתרומות ה"י) ופסק שהמקבל חייב לעשר חלק הנכרי משום קנס (פ"ו מהלכות מעשר הי"ב) מכאן למד הגר"א, שהרמב"ם פירש את הסוגיא כרש"י ולא כר"י. (הגהות הגר"א אות ב') ועיין בהערה הבאה שיטת רבינו תם בסוגיא.

[2625] הקשה הרמב"ן, מדוע המקבל שדה שאינה של אבותיו ממציק נכרי פטור מלעשר, והמקבל שדה אבותיו חייב לעשר משום קנס, הלוא הנכרי לא קנה את השדה, שהרי קרקע אינה נגזלת, ואין מועיל יאוש בקרקע, וכיון שהנכרי לא קנה אותה, אין מקום לפטור אותה ממעשר משום "יש קנין לעכו"ם". קושית הרמב"ן קשה בין לשיטת רש"י ובין לשיטת ר"י שהבאנו בהערות הקודמות. (ועיין מה שתירץ הרמב"ן את רש"י) קושית הרמב"ן תלויה במחלוקת ראשונים. תוספות בבבא בתרא הביאו בשם ר"י שמועיל יאוש בקרקע. (ב"ב מ"ד ע"א ד"ה דוקא) וכתבו אחרונים, שבקרקע מועיל יאוש אף ללא שינוי רשות, לפי דעה זו. (נתיבות המשפט שע"א ס"ק א') ודעת הרמב"ן בשם רבינו תם, להסביר את ההוא אמינא של הגמרא כמו רש"י. (עיין הערה 211) ובמסקנה, אין הגמרא מסבירה בשתי דרכים, מדוע המקבל לא חייב במעשרות מעיקר הדין, כמו לפי שיטת רש"י. אלא המקבל שדה מנכרי שאינו מציק, נפטר מלעשר מפני ש"יש קנין" והמקבל שדה ממציק נכרי אין נפטר משום כך מעיקר הדין, שהרי המציק לא קנה את השדה, אלא פטור משום שהמקבל לאו כחוכר. ועיין בספר המאור דרך אחרת בסוגיא.

[2626] לפי רש"י, לא קנסו את בן הנגזל משום שעשה חטא, אלא תקנו תקנה משום ישוב ארץ ישראל. משמעות הלשון "קנסו" הוא, שלא חייב לעשר משום עיקר דין המעשרות או משום סייג לדיני המעשרות, אלא משום ענין אחר. ועיין הערה הבאה, שלפירוש רבינו חננאל קנסו אותו מפני שחטא.

[2627] זו גירסת רש"י, ורבינו חננאל גרס "בורה בידו" ומפרשים תוספות: חכמים תקנו שישראל לא יקבל מנכרי קרקע בארץ ישראל, ותשאר הקרקע בורה בידו, וימכרנה לישראל בזול. חכמים קנסו את בן הנגזל מפני שקבל

לעשר חלק הנכרי, והנכרי ימכרנה בדמים מועטים, מפני שלא נתן עליה כלום אלא גזלה [2628].

אמר רבי ירמיה: כגון דא, צריכא רבה, ולא היינו יכולים להגיד כן מסברא.

עתה, הגמרא חוזרת ודנה במקרה הדומה למקרה המשנה "שטף נהר זיתיו".

איתמר, היורד לתוך שדה חבירו ונטעה אילנות, **שלא ברשות** [2629] בעל השדה, ותובע תשלום על כך.

אין ספק, שבעל השדה לא יכול להשאיר את האילנות אצלו, ולא לשלם לנוטע, שהרי הוא נהנה ממנו, וממונו הושבח על ידי הנטיעות.

אמנם יש לדון, מהו גובה התשלום?

אמר רב: שמין לו לנוטע את הוצאותיו [2630] על הנטיעה, וכמה הושבחה השדה על ידי הנטיעה, **וידו על התחתונה**. אם השדה הושבחה מאה דינרים, והיורד הוציא חמשים דינרים, ישלם לו בעל השדה חמשים דינרים. ואם הוציא מאה וחמשים דינרים, ישלם לו רק מאה דינרים [2631].

מנכרי מציק את הקרקע, ולאדם אחר לא קנסו, כי אין חשש שלא ישמע לנו, אבל בן הנגזל שחביבה לו הקרקע, לא ישמע. (תוספות ד"ה כדי)

[2628] בכך מסבירים תוספות, מדוע תקנו את התקנה דוקא במציק, וכן הדבר לפי פירוש רש"י. והרמב"ם הביא להלכה את דברי רבי יהודה במשנה, ולא הזכיר שמדובר במציק דוקא. (פ"ו ממעשר הי"ב) וכתב החזון איש, שלדעת הרמב"ם המשנה חולקת על הברייתא, וסוברת שקנסו את המקבל שדה אבותיו אף אם מקבל מנכרי שאינו מציק. (חזו"א שביעית סי' ג' ס"ק ז') לפי הרמב"ם, הגמרא הביאה ראיה מהברייתא שטעמו של רבי יהודה הוא משום קנס, ומסתבר שיש להסביר כך גם במשנה. אבל לפי הברייתא קנס רבי יהודה רק במציק, ולפי המשנה הקנס היה בכל נכרי.

[2629] אין מדובר בסוגיא, במקרה שבעל השדה מיחה ביורד לפני שירד, במקרה זה, בעל השדה לא חייב ליורד כלום. (רשב"א בשם הרמב"ן ב"ב ד' ע"ב ד"ה ואיכא למידק) מדובר במקרה שבעל השדה לא היה בעיר ולא ידע, או שידע ושתק. ועיין בהערה 220.

[2630] כתב הריטב"א, שבהוצאות נכלל שכר טרחו.

[2631] כך פירש רש"י. וכך מפורש בתוספתא דכתובות פ"ח מ"ח (רמב"ן במלחמות) בעל המאור מפרש "ידו על התחתונה", שישלם לו כמה שמוזילים הפועלים הפחותים. פירוש דומה פירש רב האי גאון, שאם נחלקו השמאים בשומא, משלם לו את המחיר הנמוך. (הובא בבעל המאור והברא"ש סימן כ"ב) בעל המאור לא חולק על רש"י בכך, שדהיורד מקבל רק הוצאות בשיעור שבח, אלא שלדעתו אף כשאמרו בסוגיא "ידו על העליונה" אין היורד מקבל אלא הוצאה בשיעור שבח. ועיין בהערה הבאה.

[2632] כך מפרש רש"י. ובעל המאור הקשה על רש"י "מי עשאו לזה אריס או שתלא", ומדוע יקבל יותר מהנאה שנתן לבעלים. והריטב"א תירץ את רש"י, שמכיון שמדובר בשדה העשויה ליטע, ובעל השדה הוא ירד מדעתו. ודעת בעל המאור, שאף בשדה העשויה ליטע אין נותנים ליורד אלא הוצאה בשיעור שבח. ופירש בעל המאור, אומדים כמה אדם רוצה ליתן לפועלים טובים בשביל העבודה, ולא אומדים לפי עבודה זולה. (ועיין הערה קודמת) ולדעת הרי"ף, נוטל היורד את כל ההוצאות אף שיתרות על השבח. והנמוקי יוסף מסביר את דעתו כדרך שמסביר הריטב"א את רש"י שכיון שידע בעל השדה ולא מיחב, כאילו ירד מדעתו. לפי זה דין הגמרא לא נאמר אלא

ושמואל אמר: אומדים כמה אדם רוצה ליתן לשתל **בשדה זו לנוטעה**, ויקבל הנוטע כשאר שתלי העיר לפי מנהג המדינה [2632], אם השתל מקבל שליש או רביע מהפירות, כך יקבל היורד.

אמר רב פפא: ולא פליגי [לא חלקו] רב ושמואל, אלא דברו במקרים שונים.

כאן [דברי שמואל נאמרו] **בשדה העשויה ליטע** [2633], שהיא יותר מתאימה לנטיעה מלזרעים. ומסתמא רוצה בעל השדה לנוטעה.

כאן [דברי רב נאמרו] **בשדה שאינה עשויה ליטע**, ועל כן ידו של היורד על התחתונה.

הא דאמר רב פפא [2634] **דרב** אמר "ידו על התחתונה" רק בשדה שאינה עשויה ליטע, **לאו בפירוש** מפי רב **איתמר** [נאמר], **אלא מכללא** [מכלל] מעשה שהיה **איתמר**.

דההוא גברא **דאתא לקמיה דרב** לדין, שנתבע לשלם עבור נטיעות שנטע חבירו בשדהו שלא ברשותו, והיתה השדה שדה שאינה עשויה ליטע [2635].

אמר ליה רב: **זיל שום ליה** שלם לו. ולא ידע רב האם השדה עשויה ליטע או לא, לפיכך לא אמר לו כיצד ישום.

אמר ליה בעל השדה לרב: **לא בעינא** [איני רוצה]. רב הבין שכוונתו לומר שאינו רוצה נטיעות בשדהו.

אמר ליה רב: אם כן, **זיל שום ליה, וידו על התחתונה** כדין שדה שאינה עשויה ליטע.

אמר ליה: לא בעינא.

רב הבין שכוונתו לומר: יקח הלה את הנטיעות שלו, לכן שתק לו, כי באמת יכול בעל השדה לומר ליורד: טול נטיעותיך ולך.

לסוף חזייה דגדרה, וקא מנטר לה. [בסוף ראה רב שבעל השדה גדר אותה ושומר עליה].

כשהבעלים נמצאים בעיר, והירידה ידועה להם. אמנם מצינו ראשונים הסוברים, שאף כשבעל השדה עזב א המקום שמין ליורד כאריס. (תשובת הריב"ש המובאת בב"י סי' שע"ה ס"ק ב')

[2633] במקרה ששטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו, אין חילוק בין שדה העשויה ליטע לשדה שאינה עשויה ליטע, ובכל אופן לא מקבל בעל הזיתים חלק בשבח לאחר שלש שנים לפי מסקנת הגמרא לעיל. וכתב הראב"ד, ששם לא טרח בהשבחת השדה, על כן אין לו חלק בשבח, אבל יורד שטורח בהשבחה נותנים לו חלק בשבח. (הובא בשיטמ"ק לעיל)

[2634] כך מפרשים הראשונים. (הראב"ד בשיטמ"ק, הרא"ש, הריטב"א) ויש מהראשונים שפירש כפשוטו, שעיקר דברי רב ששמין לו וידו על התחתונה, מכללא איתמר, ואין ראיה ממעשה זה, שבשדה העשויה ליטע שמין לו באופן אחר. לפי פירוש זה, לבסוף כשאמר רב זיל שום ליה וידו על העליונה, אין הדברים אמורים בגובה התשלום כלל. אלא שבתחילה היה יכול בעל השדה לומר טול אילנותיך ולך, ולא יכל היורד לומר אטול אילנותי משום כחשא דארעא, ועתה התהפך הדין, שבעל השדה שהוכיח במעשיו שרוצה באילנות, לא יכול לומר טול אילנותיך, והיורד יכול לומר אטול אילנותי מפני שכבר הרשה לו. (ריטב"א בשם רבינו פנחס הלוי)

[2635] בארנו שהמעשה היה השדה שאינה עשויה ליטע על פי הרמב"ן ורוב המפרשים. וכתב הבית יוסף שכן מדוקדק מלשון רש"י (ד"ה גלית) שכתב "עשיתה שדה עשויה ליטע", משמע שהשדה לא היתה עשויה ליטע, ועל ידי מעשה הגדירה, עשה אותה בעל השדה כעשויה ליטע. (ב"י סי' שע"ה ס"ק ב') והרא"ש חולק ומפרש שהיתה השדה עשויה ליטע. ועיין הערה הבאה.

אמר ליה רב: **גלית אדעתך דניחא לך**, [גלית שדעתך נוחה מהנטיעות] ואינך רוצה שהיורד יקח אותם, **זיל שום ליה, וידו על העליונה** כדין שדה העשויה ליטע, שבמעשיך אתה מוכיח שאתה רוצה בנטיעות, שאם רצונתך בזרעים, היה לך להמתין עד שיקח נטיעותיו[2636].

מוכח ממעשה זה, שיש הבדל בין שדה העשויה ליטע לבין שדה שאינה עשויה ליטע. שבתחילה חשב רב שבעל השדה לא רוצה נטיעות בשדהו, לכן פסק שידו על התחתונה. ולבסוף כשראה רב שהוא רוצה נטיעות ואינו רוצה לשלם עליהם, פסק ש"ידו על העליונה".

איתמר: **היורד לתוך חורבתו של חבירו, ובנאה שלא ברשותו, ואמר לו** היורד לבעל החורבה: **עציי ואבייי אני נוטל**, כי אינך משלם לי כפי רצוני.

רב נחמן אמר: **שומעים לו**[2637] ליורד.

רב ששת אמר: **אין שומעים לו**.

מיתיבי [הקשו] האמוראים על רב נחמן מברייתא:

רבן שמעון בן גמליאל אומר: היורד לתוך חורבתו של חבירו, ובנאה שלא ברשותו, ואמר לו עצי ואבני אני נוטל, **בית שמאי אומרים**: שומעים לו. **ובית הלל אומרים**: **אין שומעים לו**.

ומקשינן: **לימא רב נחמן דאמר כבית שמאי!** והרי בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה!

[2636] פירשנו את המעשה על פי הרמב"ן. והרא"ש מפרש, שבתחילה אמר לו לשלם לו וידו על העליונה כדין שדה העשויה ליטע. השיב בעל השדה לרב: שאינו רוצה, אלא יקח בעל הנטיעות את נטיעותיו. מצד הדין, יכול בעל השדה לומר טול נטיעותיך ולך, אף בשדה העשויה ליטע, בטענה שהוא רוצה בזרעים. לכן רצה רב לעשות פשרה, ואמר לו, שהוא לא יאמר טול נטיעותיך, והיורד לא יקבל כדינו, אלא ישלם לו כמו בשדה שאינה עשויה ליטע. בעל השדה לא הסכים לפשרה, ושתק רב. לבסוף ראה רב שבעל השדה גדר אותה, והוכיח במעשיו שהוא רוצה במטיעות, ואמר לו רב, עתה אינך יכול לומר טול אילנותיך, ועליך לשלם לו וידו על העליונה כדין שדה העשויה ליטע. (רא"ש סימן כ"ב) שני הבדלים בדין יוצאים מהמחלוקת בהסבר המעשה. א. לפי הרא"ש מוכח, שאף בשדה העשויה ליטע, יכול בעל השדה לומר טול אילנותיך. ולפי הרמב"ן, הראיה היא רק על שדה שאינה עשויה ליטע, שיכול לומר לו טול נטיעותיך. ודעת הרמב"ן היא, שבשדה העשויה ליטע, אין יכול בעל השדה לומר טול נטיעותיך. ב. לדעת הרא"ש, בשדה שאינה עשויה ליטע, אף שהשלים בעל השדה את העבודה, אין לנו לפרש זאת אלא כהסכמה בדיעבד ולעולם לא ישלם לו כדין שדה העשויה ליטע. ולדעת הרמב"ן, אם גמר בעל השדה את העבודה שהתחיל בה היורד, חייב לשלם לו כשדה העשויה ליטע. וכתב הבית יוסף, שאף הרמב"ן מודה שאם אומר מלכתחילה, הואיל וכבר נטעת, אני רוצה בקיומם, ישלם לו וידו על התחתונה בשדה שאינה עשויה ליטע.

[2637] נחלקו ראשונים, באיזה חורבה מדבר רב נחמן? דעת הרא"ה, שמדובר דוקא בחורבה שאינה עשויה ליבנות, שאז יכול לטעון בעל הבנין: לא בניתי אותו כדי שתהיה ידי על התחתונה. אבל בחורבה העשויה ליבנות, אין יכול לומר עצי ואבני אני נוטל, מפני שמתחילה ירד על דעת שיקבל כדינו, ומיד זכה בעל הקרקע בבנין. ודעת הרשב"א, שאף בחורבה העשויה ליבנות יכול בעל הבנין ליטול עציו ואבניו, אמנם אם אמר בעל הקרקע דמי הבנין אני נותן, אז קנה בעל הקרקע את הבנין בקנין חצר, ואין יכול בעל הבנין לומר עצי ואבני אני נוטל. (ר"ן)

ומתרצינן: **הוא דאמר כי האי תנא** [רב נחמן סובר כהתנא] שאמר, שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר הזה.

ומביאה הגמרא ברייתא **דתניא: שומעים לו** כשאמר עצי ואבני אני נוטל, **דברי רבי שמעון בן אלעזר.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: בית שמאי אומרים: שומעים לו. ובית הלל אומרים אין שומעים לו.

שואלת הגמרא: **מאי הוי עלה**? [מהי ההלכה בנידון הזה?]

דף קא:

מביאה הגמרא מימרא:

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: (תחילת העמוד) **בבית** שבנה בקרקע חבירו, **שומעים לו** אם אמר עצי ואבני אני נוטל כדעת רב נחמן [2638].

בשדה שנטע בה נטיעות, **אין שומעים לו** אם אמר נטיעותי אני נוטל.

מאי טעמא אין שומעים לו בשדה כמו בבית?

משום ישוב ארץ ישראל, שחשוב שיהיה בה אילנות יותר מבתים [2639].

איכא דאמרי: באילנות אין שומעים לו משום **כחשא דארעא** [2640], שיניקת האילנות הכחישה את השדה, ולא תחזור להיות טובה כמו שהיתה לפני הנטיעה.

מאי בינייהו? [מה בין שני הטעמים] להלכה?

איכא בינייהו, חוצה לארץ, שאין בה משום ישוב ארץ ישראל, ויש בה משום טענת "כחשא דארעא" [2641].

[2638] הרי"ף הביא מתשובות הגאונים, שכשם שבונה הבנין יכול לומר עצי ואבני אני נוטל, כך יכול בעל הקרקע לומר טול עיצך ואבניך. והראב"ד חולק ואומר, שכיון שהחזרה עשויה להבנות, שכך הם סתם חזרות, אין יכול לומר לו טול עציך ואבניך ולהזיקו. (ועיין בהערה קודמת שיש ראשונים שפירשו את הגמרא בחזרה שאינה עשויה ליבנות) ועיין בהערה 224 שהבאנו מחלוקת ראשונים, האם יכול בעל השדה לומר לנוטע טול אילנותיך, אפילו בשדה העשויה ליטע, ודעת הרא"ש שיכול לומר לו כן. וכן דעת הרא"ש בחזרה העשויה ליבנות, שיכול לומר לו טול עיציך ואבניך, ודלא כהראב"ד. אמנם כתב הרא"ש, שאם רואים שאין לו כל סיבה לסתור את הבנין ותואנה הוא מבקש כדי להפסיד את בעל הבנין אין שומעים לו. (רא"ש סימן כ"ג)

[2639] אילנות חשובים לישוב הארץ יותר מבתים, ובתים חשובים יותר מזרעים. (רא"ש ב"מ פ"ט סי' ל"ג)

[2640] בשטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו, אמר רבי יוחנן שאין שומעים לבעל הזיתים הרוצה ליטול אותם משום ישוב ארץ ישראל, ובחוץ לארץ שומעים לו. וביורד לתוך שדה חבירו, אמר רבי יוחנן שאין שומעים לבעל הנטיעות האומר נטיעותי אני נוטל, אפילו בחוץ לארץ משום כחשא דארעא. והטעם הוא, שרק כאשר עשה את "כחשא דארעא" בידיו על ידי שנטע את הנטיעות, אז יכול בעל השדה לעכב עליו מטעם זה. ולפי הלשון הראשונה, שאמר רבי יוחנן שאין שומעים לנוטע משום ישוב ארץ ישראל, הוצרך רבי יוחנן לכפול את דבריו, ולהשמיע אף בנוטע, כדי לומר שאין לנו לחוש אלא לישוב ארץ ישראל, ולא "לכחשא דארעא" אף בנוטע. (תוספות ד"ה בשדה)

[2641] פסק הרמב"ם: "אמר לו בעל השדה: עקור אילנך ולך, שומעים לו. אמר הנוטע: הריני עוקר אילני, אין שומעים לו מפני שמכחיש את הקרקע. (פ"י מגזילה ה"ה) וכתב הראב"ד בהשגותיו, שהסובר אין שומעים לבעל האילנות משום "כחשא דארעא", בא להוסיף שאף בחוץ לארץ אין שומעים לו, אבל הוא מודה בענין של ישוב ארץ ישראל, ולפיכך אין יכול בעל השדה לומר, עקור אילנך ולך בארץ ישראל. וכתב המגיד משנה, שהרמב"ם

מתניתין:

מכאן עד סוף הפרק, עוסקות המשניות בדיני השכרת בתים.

משנתנו דנה, מתי יכול המשכיר להוציא את השוכר מהבית?

המשכיר בית לחבירו בימות הגשמים, אינו יכול להוציאו מהבית **מן החג** [חג הסוכות] **ועד הפסח**, שאז נגמרים ימי הגשמים.

ואם השכיר לו את הבית **בימות החמה** [2642], יכול להוציאו אחרי **שלושים יום**, מפני שבימות החמה מצויים בתים לשכירות.

הדין הזה אמור בעיירות, ששם מצויים בתים לשכירות בימות החמה.

ובכרכים שיש בהם שווקים ואנשים נמשכים לגור שם, ושם קשה למצוא בתים לשכור, **אחד** המשכיר **בימות החמה**, ואחד **בימות הגשמים**, אין יכול להוציאו אלא לאחר שנים עשר חודש.

ובחנויות שהושכרו, **אחד** חנויות שב**עיירות**, **ואחד** חנויות שב**כרכים**, אין להוציא את השוכר אלא לאחר **שנים עשר חודש**, מפני שמונהרים בחנות בהקפה, ואם יצטרך לעזוב את החנות במהירות, יפסיד את התשלומים של לקוחותיו, כי לא ידעו היכן הוא.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: מ**חנות של נחתומים ושל צבעים**, אין להוציא אלא לאחר **שלש שנים**, מפני שהם מקיפים לזמן ארוך.

גמרא:

שנינו במשנתנו: המשכיר בית לחבירו בימות הגשמים, אינו יכול להוציאו מן החג ועד הפסח, בימות החמה שלשים יום.

ומניחה הגמרא בפשטות, שהמשנה מדברת במקרה שבזמן ההשכרה קבעו שהשכירות תהיה לימות הגשמים או לימות החמה.

ודנה הגמרא: **מאי שנא** [במה שונים] **ימות הגשמים** שאין להוציא את השוכר עד סופם, **דכי אגר איניש ביתא** [שכאשר אדם שוכר בית] **בשביל ימות הגשמים**, **אגר לכולהו** [הרי הוא שוכר לכל] **ימות הגשמים**, וכאילו אמר שההשכרה תהיה עד הפסח.

אם כן, המשכיר בית בשביל **ימות החמה נמי**, יש לנו לומר, **דכי אגר איניש ביתא, לכולהו ימות החמה אגר**, וכאילו ההשכרה היתה עד חג הסוכות.

סובר כהרמב"ן שאין בעל השדה יכול לומר עקור אילנך רק בשדה שאינה עשויה ליטע, ובשדה כזו, אין משום ישוב ארץ ישראל, אם יהיו בה אילנות. והבית יוסף כתב, שמשמע מהרמב"ם שאפשר לומר טול אילנך אף בשדה העשויה ליטע. (ב"י שע"ה ס"ק א') ועיין בהערה 207, שהבאנו דעות ראשונים הסוברים שאי אפשר לחייב את בעל השדה להשאיר אילנות משום ישוב ארץ ישראל.

[2642] כל מתפרשת המשנה בפשטות, אמנם לפי מסקנת הגמרא אין המשנה מתפרשת כך.

אלא, אין להבין את המשנה, שהשכירות היתה בשביל ימות הגשמים או בשביל ימות החמה.
אלא, מדובר המשנה שלא קבעו את זמן סוף השכירות, רק קבעו שכל חודש ישלם לו סך מסוים.
מעיקר הדין, יכול המשכיר להוציא את השוכר אחרי החודש הראשון במקרה זה, **ובימות הגשמים היינו טעמא** שאין להוציא את השוכר, משום **דלא שכיח ביתא למיגר** [שלא מצוי לשכור בתים], ולכן תקנו חכמים תקנה לטובת הדייר שלא יוכלו להוציאו כל החורף.
ומקשינן: **אימא סיפא**, וראה אם תוכל לישב אותה לפי פירוש זה.
כתוב בסיפא: **בכרכים, אחד ימות החמה ואחד ימות הגשמים**, נותנים לשוכר **שנים עשר חדש** מתחילת השכירות שאין להוציאו.
ואילו מלו ליה יומי שכירות בימות הגשמים, מפיק ליה! [ואם יגמרו שנים עשר החודשים בימות הגשמים, יכול הוא להוציאו!]
ואמאי, והא לא שכיח ביתא למיגר בימות הגשמים, ותקנו שאין להוציא את השוכר מהבית בימות הגשמים.
אמר רב יהודה בפירוש המשנה: **להודיע קתני**.
הזמנים שנאמרו במשנה, שאין להוציא את השוכר לפניהם, אינם מתחילים מזמן ההשכרה, אלא אפילו גר השוכר בבית שנים רבות, תקנו חכמים שאין המשכיר יכול להוציאו, אלא אחרי שהודיע לו בזמן סביר מראש שרוצה להוציאו, כדי שיוכל השוכר למצוא מקום אחר.
והכי קאמר התנא: **המשכיר בית לחבירו סתם**[2643], **אין יכול להוציאו בימות הגשמים מהחג ועד הפסח** מהטעם האמור לעיל, **אלא אם כן הודיעו מעיקרא**, בימות החמה שלושים יום, כי בשלושים יום של ימות החמה יוכל למצוא בית אחר.
לפי פירוש זה, דברי המשנה "בימות החמה שלושים יום" אינם אלא המשך הדין הראשון של המשנה. ובמקרה שרוצה המשכיר להוציא את השוכר בימות החמה, לא דברה

[2643] הרי"ף והרא"ש הביאו מהירושלמי, שאם ההשכרה היתה לזמן מסוים, והגיע הזמן באמצע נחורף, יכול המשכיר להוציא, שכיון שזמן השכירות נגמר בזמן ידוע, הרי זה כמו שהודיעו. ומלשון רש"י משמע, שאף אם קבעו זמן לסוף השכירות, צריך להודיע לשוכר שלא ירחיב לו את הזמן. וכתב הרמב"ן, שמלשון הגמרא "המשכיר בית לחבירו סתם" משמע שאם קבעו זמן, אין צריך להודיע, ולא כרש"י. ולפי רש"י יש לפרש לשון הגמרא "המשכיר בית לחבירו סתם" שלא השכיר לימות הגשמים כמו שחשבה הגמרא בתחילה, אבל יתכן שהיתה השכרה לזמן מסוים. והמהר"ם כתב, שרש"י לא גרס את המילה "סתם" בגמרא.

המשנה, אבל אפשר להבין ממנה שבמקרה זה, צריך להודיע שלושים יום קודם [2644], כי שלושים יום בימות החמה, זהו הזמן הראוי למצוא בית אחר.

ומסייעינן לרב יהודה מברייתא:

תניא נמי הכי: כשאמרו במשנה **שלשים, וכשאמרו שנים עשר חדש לא אמרו אלא להודיעו** שיצא אחרי זמנים הללו.

ומוסיפה הברייתא דין: **וכשם שמשכיר צריך להודיע, כך שוכר צריך להודיע** למשכיר [2645], שרוצה לעזוב את הבית, ואם לא הודיע, אין יכול לעזוב את הבית ולא לשלם שכר דירה.

ומסבירה הגמרא: משום **דאמר ליה** המשכיר לשוכר: **אי אודעתן, הוה טרחנא ומותיבנא ביה איניש מעליא.** [אילו היית מודיע לי, הייתי טורח ומושיב בבית אדם הגון [2646]].

אמר רב אסי: **אם נכנס** אפילו **יום אחד בימות הגשמים, אינו יכול להוציאו מן החג ועד הפסח**, כי הזמן שנקבע הוא מדויק.

והגמרא הבינה מדברי רב אסי, שלפני ימות הגשמים אפשר להוציא.

מקשה הגמרא: **והא אנן שלשים יום תנן!** והסקנו שכוונת המשנה שיש להודיע שלושים יום לפני ימות הגשמים.

ומפרשינן לרב אסי: **הכי קאמר, אם נכנס יום אחד בימות הגשמים מהני שלשים יום** הקודמים, כגון שהודיעו בט"ז אלול, **אינו יכול להוציאו מהחג ועד הפסח** מפני שלא הודיע בזמן.

אמר רב הונא: ואם בא המשכיר **לרבות בדמיה** של השכירות **מרבה** אף שלא הודיעו, שהרי מעיקר הדין היה יכול להוציא את השוכר מהבית מיד, אלא שחכמים תקנו תקנה לטובת השוכרים שצריך להודיע, והם לא מנעו מבעל הבית להעלות את השכר.

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: **האי לנקטיה בכובסיה דלישבקיה לגלימא הוא!** [הרי הוא כאוחזו בביצים שלו עד שמניח לו טליתו], ואם אתה נותן למשכיר אפשרות להעלות את השכר, יוכל לדרוש מהשוכר שכר שאין יכול לעמוד בו, ועל כרחו יצא.

[2644] כך כתב רש"י, והסכים לדבריו הרמב"ן. ודעת הראב"ד והרשב"א שבימות החמה אין צריך להודיע שלושים יום קודם. (ר"ן)

[2645] לכאורה היה מקום לומר, שהשוכר חנות לא צריך להודיע למשכיר שנה קודם על עזיבתו, שהרי הטעם שהמשכיר צריך להודיע לשוכר שנה קודם הוא, כדי שיספיק ליפרע את ההקפות, וטעם זה לא שייך לגבי המשכיר. וכתב הבית יוסף, שיש לשוכר להודיע למשכיר שנה קודם עזיבת החנות, כדי שימצא המשכיר שוכר אחר שיעזוב את החנות הקודמת שלו, ויבוא אל המשכיר עוד שנה אחרי שיגמור לגבות את הקפותיו. (ב"י סי' שי"ב ס"ק ח')

[2646] אם השוכר רוצה לעזוב את הבית מבלי שהודיע למשכיר, ויש אדם שרוצה לשכור את הבית, לא יוכל השוכר לעזוב, אלא אם כן אותו אדם הוא הגון מאד, שאם אינו הגון מאד, יכול המשכיר לומנר, אילו היית מודיע לי, הייתי מוצא אדם הגון מאד. (בית יוסף סי' שי"ב ס"ק ח')

ומתרצינן לרב הונא: **לא צריכא** אלא **דאייקור בתי** [2647], ומפסיד המשכיר על ידי התקנה, וניכר שאינו מבקש תואנה להוציאו.

עתה, מביאה הגמרא כמה דינים בקשר לתקנת חכמים שאין להוציא את השוכר מהבית מבלי הודעה מוקדמת.

א. **פשיטא** [פשוט הדבר] שאם **נפל ליה ביתא** [נפל ביתו של משכיר], ותובע מהשוכר לצאת מביתו ללא הודעה, כדי שהוא יגור שם.

הדין הוא, שיכול להוציאו, משום **דאמר ליה**: אמנם לא הודעתי לך, ואינך יכול למצוא בית חדש מיד, [2648] אבל **לא עדיפת מינאי**, גם לי אין מקום לגור, ולא הייתי יכול להודיע לך, כי לא ידעתי שביתי יפול.

ב. **זבניה**, **או אורתיה**, **או יהביה במתנה**, משכיר שמכר או הוריש או נתן במתנה את ביתו המושכר, והקונה - שלא היה יכול להודיע מראש - רוצה להוציא את השוכר מהבית מיד.

הדין הוא שאינו יכול, משום **דאמר ליה** השוכר: **לא עדיפת מגברא דאתית מיניה** [אינך עדיף ממי שבאת מכוחו] כמו שהמוכר לא היה יכול להוציאני, אף אתה אינך יכול.

ג. **כלליה לבריה** [השיא המשכיר את בנו] וצריך לתת לו בית, ורוצה להוציא את השוכר ללא הודעה מוקדמת.

חזינן, [רואים], **אי הוה אפשר לאודועיה** [אם היה באפשרותו להודיע] כי ידע שבנו עומד להתחתן, **איבעי ליה לאודועיה** [היה צריך להודיעו], ואם לא הודיעו, אין יכול להוציאו.

ואי לא היה יכול להודיעו, יכול להוציאו, משום **דאמר ליה**: **לא עדיפת מינאי**, וצריך אני את הבית בשביל בני.

עתה, מביאה הגמרא מעשה, שהוציא המשכיר את השוכר לפי דין.

ההוא גברא דזבן ארבא דחמרא, [היה אדם שקנה ספינה עם יין], **לא אשכח דוכתא לאותוביה** [ולא מצא מקום להניח את היין].

אמר לה להיא איתתא [אמר לאשה אחת]: **אית לך דוכתא לאוגרי**? [היש לך מקום להשכיר לי?] **אמרה ליה**: **לא**.

[2647] ואם הוזלו הבתים, יכול השוכר לצאת מבלי להודיע, אם לא יוריד לו את השכר. (רא"ש סימן כ"ד, וטור חו"מ סי' שי"ב ס' ט')

[2648] המשכיר יכול להוציא את השוכר אם נפל ביתו של מנשכיר, רק כשהסתיים זמן השכירות, אלא שלא היה יכול להוציאו מפני שלא הודיע. אבל בתוך זמן השכירות, שאין יכול להוציאו מעיקר הדין, אז לא יכול להוציא אף כשנפל ביתו. (רש"י ד"ה לא עדיפת, ורא"ש סימן כ"ה) ולדעת התוספות, אף בתוך זמן השכירות, יכול המשכיר להוציא את השוכר אם נפל ביתו. (תוספות לקמן ק"כ ע"ב ד"ה בחזקת)

אזל קדשה [הלך האיש וקדש את האשה], ומפני כן **יהבה ליה דוכתא לעייליה** [נתנה לו מקום להעלות את היין].

אזל לביתיה, כתב לה גיטא, שדר לה. [הלך האיש לביתו, וכתב לה גט ושלח לה].

אזלה איהי, אגרא שקולאי מיניה וביה, אפיקתיה ואותביה בשבילא, [הלכה היא, ושכרה סבלים ונתנה את שכרם מאותו יין, והוציאה את היין לשביל].

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: יפה עשתה האשה, **כאשר עשה כן יעשה לו, גמולו ישוב בראשו**, ובודאי שעשתה האשה כדין [2649].

לא מיבעיא, חצר דלא קיימא לאגרא, [אין צורך לומר, שאם החצר לא היתה עומדת להשכרה] והשכירה לו מפני שהטעה אותה, שיכולה להוציאו.

אלא אפילו היתה החצר **חצר דקיימא לאגרא** והיתה רוצה להשכירו לאנשים אחרים, **אמרה ליה** [הרי היא אומרת לו]: **לכולי עלמא ניחא לי לאוגורי, ולך לא ניחא לי**, [לכולם אני רוצה להשכיר ולא לך] **דדמית עלי כי אריא ארבא** [כי בעיני אתה דומה לאריה אורב], וכיון שההשכרה נעשתה על ידי הטעיה [2650], הרי היא בטלה.

שנינו במשנתנו: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: של נחתומים ושל צבעים, שלש שנים**.

תנא: **מפני שהקיפן מרובה** וצריך לתת להם זמן רב עד שיפרעו את כל ההקפות שנתנו לזמן ארוך.

מתניתין:

[2649] כתב הרא"ש, שיש לאשה להודיע לבעל החביות, שהם מונחים ברשות הרבים, ואם לא הודיעה ונאנס היין. והרמב"ם כתב: "מדת חסידות היא, שיודיע לבית דין וישכרו ממקצת דמיהם מקום, משום השבת אבידה לבעלים, אף על פי שעשה שלא כהוגן". (פ"ז מהלכות שכירות ה"ז) יש אחרונים שכתבו, שהרמב"ם חולק על הרא"ש, ולדעתו אין צריך להודיע כלל לפי הדין. (בית יוסף סימן שי"ט) ויש אחרונים שכתבו שהרמב"ם לא חולק על הרא"ש, ומודה שאחרי שהוציא את החביות חייב להודיע, וממידת חסידות שיודיע קודם לכן לבית דין. (ב"ח ופרישה שם)

[2650] אפשר לבטל את ההשכרה רק מפני שנעשתה בטעות, אבל אם היתה משכירה לו, ואחר כך עשה לה עול, בודאי שלא יכולה להוציאו. (ריטב"א)

[2651] בסוף הפרק, הגמרא מחלקת בין שני סוגי השכרת בתים. יש משכיר בית מסוים, שאומר לשוכר "בית זה אני משכיר לך", במקרה זה אין לשוכר זכות אלא בבית זה, ואם נפל הבית אין המשכיר חייב לתת לו בית אחר. ויש משכיר שאומר לשוכר "בית אני משכיר לך", ולא חלה ההשכרה על בית מסוים, ואם נפל הבית שנתן לו, חייב לתת לו בית אחר. השכרה זו נקראת השכרת "בית סתם". (ב"מ ק"ג ע"א) ואומר הריטב"א, שגם בדין המשנה שלנו יש הבדל בין השכרת "בית סתם" להשכרת "בית זה". אם אמר לו "בית זה אני משכיר לך" יש למשכיר לעשות את הדברים הכתובים במשנה כאשר נכנס השוכר לבית, אבל אם נתקלקלו דברים בבית לא חייב בהם המשכיר, כשם שלא חייב המשכיר לתת לשוכר בית אחר אם נפל הבית. ואם השכיר לו "בית סתם", חייב לתקן בבית דברים שהם מעשה אומן כל זמן שהשוכר בבית. לדעת הרא"ש, המשכיר "בית זה", והיה הבית עומד ליפול, חייב המשכיר לתקנו (תשובת הרא"ש כלל ל"ה סימן ו' והובא בטור חו"מ שי"ב ס"ק ט"ז). וכתב הקצות החושן, שלדעת הרא"ש, המשכיר "בית זה", כל זמן שהבית קיים ועומד לתיקון, חייב המשכיר לתקן בו כל דבר שהוא מעשה אומן, ולא כמו שכתב הריטב"א. (קצוה"ח סימן שי"ד ס"ק א')

המשכיר בית לחבירו, חייב המשכיר לתת לשוכר את הבית [2651] עם כל הדברים ההכרחיים [2652] לדירת הבית.

המשכיר חייב בדלת, בנגר ובמנעול ובכל דבר שמעשה אומן. נגר הוא יתד שתוחבים אותו באיסקופה, ונועלים בו את הבית מבפנים, ומנעול נעשה כדי לנעול מבחוץ, והם נעשים על ידי אומנים.

אבל דבר שאינו מעשה אומן [2653] , **השוכר עושהו**, ואם ירצה לקחת אומן ישלם לו משלו.

הזבל של בהמות הנמצא בחצר הבית המושכר, הרי הוא **של בעל הבית** המשכיר. ויתבאר בגמרא באיזה מקרה מדובר.

ואין לשוכר מהזבל **אלא** אפר **היוצא מן התנור ומן הכירים** הנמצאים בחצר **בלבד**.

גמרא:

מביאה הגמרא ברייתא המרחיבה ומפרטת יותר מהמשנה, את הדברים שהמשכיר חייב לעשות, ואת הדברים שהשוכר צריך לעשות אם ירצה.

תנו רבנן: **המשכיר בית לחבירו, משכיר חייב להעמיד לו דלתות**, כי מעשה אומן הם.

ואם הבית אפל מפני שאין בו חלונות, חייב המשכיר **לפתוח לו חלונות** [2654].

ואם הנסרים של התקרה התליעו והתקלקלו, חייב המשכיר **לחזק לו תקרה**.

ואם נשברה אחת הקורות המעמידות את התקרה, חייב **לסמוך לו קורה**.

ושוכר חייב לעשות לו סולם [2655], אם רוצה לעלות לגג הבית שדר שם.

וכן חייב השוכר **לעשות לו מעקה** [2656].

[2652] זה לשון הרמב"ם: המשכיר בית לחבירו, חייב להעמיד לו דלתות:. וכל כיוצא באלו מדברים שהן מעשה אומן, והם עיקר גדול בישיבת הבתים והחצרות (פ"ו משכירות ה"ג)

[2653] ובכל אלו הדברים הולכים אחר מנהג המדינה. (רמב"ם פ"ו משכירות ה"א, והביאו הטור והרמ"א בחו"מ סימן שי"ד)

[2654] כתב הראב"ד, שאף אם ראה השוכר את הבית שאין בו חלונות, אין אומרים, הואיל וראה ושתק נתפייס בדבר, לפי שהדבר פשוט שבית שמיועד לדירה צריך אורה, ולא היה צריך לאומרו. (ריטב"א) וכן בשאר הדברים שהמשכיר חייב בהם, אין אומרים, שאם ראה השוכר שאינם קיימים - נתפייס (רמ"א סי' שי"ד ס' א') עוד כתב הראב"ד, שאפילו אם יש הרבה אורה בבית, אם יש חלונות שנסתמו וניכר שהיה שם חלון, חייב המשכיר לפותחם. (טור חו"מ סי' שי"ד)

[2655] מדובר, כשהשכיר לו בית, וצריך סולם כדי לעלות לגג, אבל אם השכיר עליה, בודאי שחייב המשכיר לתת לו סולם לעלות לעלייה. (ריטב"א)

[2656] מדאורייתא, בעל הבית בלבד חייב במעקה, והחיוב שחייב השוכר במעקה הוא מדרבנן. (הגהות מיימוניות הלכות וצח פי"א ה"א) ועיין בספר פאת השולחן, שהביא דעות שהשוכר חייב במעקה מדאורייתא. (פאת השלחן סימן ב' ס"ק כ"ז) המנחת חינוך מסתפק: לפי הדעה הסוברת שהשוכר חייב במעקה מדרבנן. האך חכמים הטילו על השוכר חיוב בנוסף לחיוב שיש על המשכיר מדאורייתא, ואם ירצה המשכיר לקיים את המצוה, הוא קודם לשוכר. או שחכמים עקרו את המצוה מדאורייתא שיש על המשכיר, וחייבו את השוכר. ועיין בטור חו"מ סי' שי"ד, שמשמע מדבריו שאם צריך אומן כדי לעשות מעקה, חייב המשכיר במעקה.

וחייב **לעשות לו מרזב**, שהיו מניחים נסרים ליד קיר הבית מבחוץ קרוב לגג, וזה היה המרזב, וכשנפל נסר, הדיוט מחזירו.
וחייב **להטיח את גגו** בטיט, כמו שהיו רגילים לעשות בצורה משופעת, כדי שלא יצטברו מי גשמים על הגג.
בעו מיניה מרב ששת: קביעת **מזוזה** בבית המושכר, **על מי** היא מוטלת, על המשכיר או על השוכר?
ותמהה הגמרא על הבעיא: היש להסתפק על **מזוזה**?!
האמר רב משרשיא: **מזוזה חובת הדר היא** ומי שיש לו בית אינו חייב במזוזה אם לא גר בו!
דורשים הלכה זו מהמילה "ביתך" [דברים ו ט], כאילו היה כתוב וכתבתם על מזוזות ביאתך, מקום שאתה נכנס לשם [2657]. [מנחות לד א]
אלא כך שאלו את רב ששת: **מקום מזוזה על מי**? האם חייב המשכיר לחקוק באבן מקום בו תהיה מונחת המזוזה?

דף קב.

אמר להו רב ששת לתלמידיו: **תניתוה** [כתוב במשנה]: **דבר שאין מעשה אומן, דשוכר עושהו, והאי נמי לאו** [וזה גם כן לא] **מעשה אומן הוא** בהכרח, כי **אפשר הוא** להניח את המזוזה (תחילת העמוד) **בגובתא דקניא** [בחלל של קנה] ולתלות אותה [2658], ולא מוכרחים לחקוק באבן.
תנו רבנן: **המשכיר בית לחבירו, על השוכר לעשות לו מזוזה**. ואף שהמזוזה היא שלו, **כשהוא יוצא** מהבית לגור בבית אחר, **לא יטלנה בידו ויוצא** [2659] ויקבע את המזוזה בביתו החדש, מפני שגורם לכך שמזיקים יכנסו לבית [2660], ויזיקו למי שידור שם.
ואם שכר **מנכרי** ועשה מזוזה כדין, **נוטלה בידו ויוצא**, שמא יבזה הנכרי את המזוזה [2661].

[2657] מדאורייתא, אין חייב במזוזה, אלא בעל הבית הגר בבית, שכן כתוב פעמים "ביתך", ללמד שבית חבירו פטור, וללמד שבית שלא גר בו פטור אף שהבית שלו, ומדרבנן חייב השוכר במזוזה. (ריטב"א בשם ר"י, תוספות ע"ז דף כ"א ע"א ד"ה הא אמר) ויש מבעלי התוספות הסוברים, ששוכר שדר בבית שלשים יום חייב במזוזה מדאורייתא, ועד שלושים יום פטור מפני שאינה דירה קבועה. (תוספות מנחות מ"ד ע"א ד"ה טלית) ועיין שו"ת רע"א סי' ס"ו.

[2658] כתב הריטב"א בשם התוספות, שהקשו על רש"י שכתב "ותולה אותה", מגמרא בפרק הקומץ האומרת "תלאה במקל פסולה" (מנחות ל"ב ע"ב). וכתב הריטב"א, שכוונת הגמרא שלנו, שיש לקבוע את הקנה במסמרים.

[2659] הריטב"א מסופק אם חייב בעל הבית לשלם לשוכר את דמי המזוזה. ועיין ביור"ד סימן רצ"א סעיף ב' ברמ"א.

[2660] כך כתבו תוספות דף ק"א ע"ב ד"ה לא יטלנה. והריטב"א כתב, "דכיון דחלה קדושת שכינה בבית זה, אין לו לסלקה משם".

[2661] השוכר מנכרי חייב לקחת את המזוזה כשיוצא, כדי שלא תבוא לידי בזיון. (שיטה מקובצת ופתחי תשובה יו"ד סימן רצ"א ס"ק ט' בשם שאילת יעבץ)

ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא, ונענש מידה כנגד מידה, **וקבר אשתו ושני בניו** [2662].
ומקשינן: **מעשה לסתור**! הרי הברייתא אומרת, שאם בעל הבית הוא נכרי, יש לקחת את המזוזה, ואיך היא מביאה מעשה המעיד שמי שנהג כך נענש.
אמר רב ששת: ראיית הברייתא היא **אריסא**, והמעשה היה בבעל בית ישראל.
שנינו במשנתנו: **הזבל של בעל הבית, ואין לשוכר אלא היוצא מן התנור ומן הכירים בלבד**.
ודנה הגמרא: **במאי עסקינן**? המשנה שאמרה שהזבל של המשכיר, באיזו חצר דברה, ומיהו בעל הבהמות שעשו את הזבל?
אילימא, בחצר דאגיר ליה לשוכר, ותורי דשוכר? [אם החצר מושכרת לשוכר, והשוורים של השוכר?]
אמאי [מדוע] הזבל **של בעל הבית**, במה זכה בו!
אלא נאמר שמדובר **בחצר דלא אגירא לשוכר**, ולא שעכר השוכר אלא את הבית, ואז בדרך כלל **תורי דמשכיר נמצאים בה, ולכן הזבל שלו**.
ומקשינן: **פשיטא**! מאחר שהבהמות שלו, בודאי שגלליהם שלו הם.
ומתרצינן: **לא צריכא** אלא **בחצר דמשכיר** שלא השכירה לשוכר, ולא נתן לשוכר אלא רשות כניסה ויציאה בחצר [2663]. **ותורי דאתו מעלמא קמו בה**. [ובאו לחצר שוורים של אנשים זרים], והם מפקירים את הגללים מן הסתם, והמשכיר זכה בהם מההפקר בקנין חצר בשעה שנפלו לחצירו.
ופירוש זה, **מסייע ליה לרבי יוסי ברבי חנינא**.

[2662] השוכר שנטל את המזוזה לא חשש למיתת בני חבירו שהמזוזה שומרת עליהם, ונענש מדה כנגד מדה שמתו אשתו ובניו. (מיוחס לריטב"א)

[2663] רש"י מפרש: "בחצר דמשכיר" שלא השכיר אותה. והריטב"א הוכיח מגמרא בפרק שנים אוחזים, שאף אם יש לשוכר זכות דריסת רגל בחצר, החצר קונה למשכיר. (ריטב"א ב"מ דף י' ע"ב והביאו הש"ך חו"מ סי' קצ"ח ס"ק ו') וכן כתבו ראשונים לפרש את הגמרא כאן, שמדובר כשיש לשוכר זכות הילוך בחצר. (הראב"ד בשיטמ"ק, והטור סי' שי"ג ס"ק ג') ושיטת הרמב"ם, שקנין חצר מועיל לקנות לבעל החצר ולא לשוכר. והרמב"ם מפרש את דברי הגמרא "בחצר דמשכיר" שהשכיר אותה. (פ"ו מהלכות שכירות ה"ה) וכתב המגיד משנה, שיש לדקדק מלשון הגמרא כדעת הרמב"ם, שהרי הגמרא אמרה שמדובר "בחצר דמשכיר" ולא אמרה "בחצר דלא אגירא לשוכר" כמו שאמרה קודם לכן, משמע שלפי המסקנה שמדובר בזבל של אחרים, מדובר בין אם היתה החצר מושכרת או לא מושכרת. והראב"ד השיג על הרמב"ם, והביא ראיה שבחצר מושכרת, השוכר קונה בקנין חצר, מגמרא שאומרת שהרוצה לקנות ספינה הנמצאת ברשות המוכר, יכול לשכור את מקום הספינה, והיא נקנית לו בקנין חצר. (ב"ב ע"ו ע"ב) ותירץ הש"ך, שהרמב"ם מודה שאפשר לשכור חצר בשביל שהשוכר יקנה בחצר דברים שאחרים מקנים לו, אבל מציאה הנמצאת בחצר נקנית לבעל החצר. (ש"ך סימן שי"ג סק"א) ועיין מאירי בסוגיא וקצות החושן סימן שי"ג וקהילות יעקב ב"מ סי' נ"א.

דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: **חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו**, [2664] ואדם זוכה בחפצים המונחים ברשותו, אף שלא התכוין לזכות בהם [2665].

ועתה הגמרא דנה באריכות בדברי רבי יוסי ברבי חנינא.

מיתיבי מברייתא זו:

אם אמר אדם: **כל מציאות שיבאו לתוכו** של רשותי **היום**, כגון אם נהר יציף לתוכו דגים, רוצה אני ש**תקנה לי חצרי**, **לא אמר כלום** מפני שלא היה בדעתו לקנות בשעה שהמציאה באה לרשותו.

ומעתה קשה: **ואם איתא להא** [אם נכון הדבר] **דאמר רבי יוסי ברבי חנינא**: **חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו**, **אמאי לא אמר כלום** ולא קנה, הרי החצר קונה אף אם לא אמר דבר [2666]!

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן**, **בחצר שאינה משתמרת**, וחפץ שלא נשמר על ידי החצר, לא נקנה על ידה, אלא אם כן עמדו הבעלים בצד החצר [2667], כדאיתא בפרק שנים אוחזים. [ב"מ יא א]

ומקשינן: **אי הכי**, **אימא סיפא** וראה אם תוכל לתרץ אותה אליבא דרבי יוסי ברבי חנינא. כתוב בסיפא: **יצא לו שם מציאה בעיר**, כגון שהתפרסם שהנהר הציף דגים לתוך שדהו, אז **דבריו** שאמר בתחילה "תקנה לי חצרי" **קיימין**, והחצר קנתה לו.

ואי בחצר שאינה משתמרת מדברת הברייתא, **כי יצא לו שם מציאה בעיר מאי הוי**! [מה מועילה העובדא שיצא לו שם מציאה בעיר!] והרי חצר שאינה משתמרת לא קונה [2668]!

[2664] בכל הקנינים שאדם קונה, הוא צריך להתכוין לקנות. וכתב הפני יהושע, שהטעם שהחצר קונה לו שלא מדעתו היא משום שחצר מועילה מדין שליחות, ונחשב כאילו שלח את החצר לזכות בשבילו, ושליח קונה למשלח אף אם המשלח לא יודע בשעת הקניה. (פני יהושע ב"מ י"א ע"א ד"ה ה"מ בחצר המשתמרת)

[2665] לדעת התוספות, משנתנו מדברת כשהמשכיר היה גר באותה חצר והוא שומר עליה, שחצרו של אדם קונה לו רק אם הוא השומר עליה. (תוספות ב"מ דף י"א ע"ב ד"ה וכי) והש"ך כתב, שמסתימת הרמב"ם ושאר פוסקים שלא כתבו כן, משמע שאין צריך לכך. (ש"ך חו"מ סי' שי"ג ס"ק א')

[2666] עיקר קושית הגמרא לא היתה שתועיל האמירה ועל ידה תקנה החצר, אלא שהברייתא אומרת שבעל החצר לא קנה על אף אמירתו, ובאמת יש לו לקנות אף ללא אמירה. (שיטמ"ק בשם הראב"ד)

[2667] לדעת הרמב"ם, חצר שאינה משתמרת שקונה לבעליה אם עומד בצידה, אינה קונה לו שלא מדעתו, ואינה קונה עד שיאמר "תקנה לי חצירי". (פי"ז מהלכות גזילה ואבידה ה"ח) ודעת התוספות, שהעומד בצד חצר שאינה משתמרת, קונה אף שלא מדעתו. (תוספות ב"מ י"א ע"א ד"ה זכתה)

[2668] יש להבין, אם נאמר שלא כרבי יוסי ברבי חנינא, ואין חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, מדוע אם יצא שם מציאה בעיר, החצר קונה? פירשו הראשונים, שאם התפרסם הדבר בעיר, יש להניח שגם בעל החצר ידע שבאה מציאה לחצירו. (תוספות רא"ש, ריטב"א ור"ן)

[2669] שיטה מקובצת בשם רבינו חננאל.

ומתרצינן: **כיון דיצא לו שם מציאה בעיר, מיבדל בדילי אינשי מינה** [אנשים בדלים ממנה], מפני שהם מפחדים מהשלטון [2669] שיאמר להם שלקחו מציאה של פלוני, **והויא לה** [וחשובה] החצר **כחצר המשתמרת** [2670].

מיתיבי על רבי יוסי ברבי חנינא מברייתא המוסיפה פרטים על דיני המשנה שלנו.

דתניא: השוכר בית מחבירו, ולא השכיר לו את החצר [2671], **זבל** שבחצר **היוצא מן התנור ומן הכירים** הרי הוא של השוכר [2672] כמו שכתוב במשנה.

והקולט [תופס] ומכניס לכלי **מן האויר** זבל של בהמות זרים שבאו לחצר, **הרי הוא שלו**, כי עדיין לא זכה בהם בעל החצר.

וגללים **שברפת ושבחצר** - **של בעל הבית**, כי לא השכיר את החצר והרפת.

ואם איתא להא דרבי יוסי ברבי חנינא, דאמר: חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו מעיקר הדין [2673], **הקולט מאויר, אמאי הרי הוא שלו, אויר חצירו** של משכיר **הוא!** והדין הוא שאויר החצר קונה לבעל החצר, והזורק גט לאשה והגיע לאויר חצרה, הרי זו מגורשת אף אם נשרף הגט לפני שהגיע לקרקע. [משנה בגיטין עט א]

אמר אביי תירוץ: מדובר בברייתא **במדביק כלי בשולי פרה** סמוך לנקביה, כך שלפני שנכנסו הגללים לאויר חצר המשכיר, כבר נכנסו לכליו.

רבא אמר: אפילו היו הגללים באויר החצר לפני שנכנסו לכלי, לא קנה אותם בעל החצר, לפי שחפץ הנמצא **באויר, שאין סופו** של החפץ **לנוח** בקרקע, **לאו כמונח** בחצר **דמי**, והחצר לא קונה.

[2670] כתב הרא"ש, שחצר זו, שבמציאות שלה בעצמה אינה משתמרת, לא חשובה כחצר המשתמרת גמורה, ואף היא קונה לו מציאה שלא ידע עליה בשעה שבאה, מכל מקום צריך שיאמר קודם לכן "כל מציאות שיבואו תקנה לי חצרי". (רא"ש סימן כ"ט) ועיין בתוספות הרא"ש דרך אחרת.

[2671] כך מתפרשת הברייתא בפשטות, אמנם במסקנא הגמרא מפרשת שהשכיר את החצר.

[2672] פירש הרמ"ה, שמדובר במשנה ובברייתא בתנור וכירה העומדים בחצר והושכרו לשוכר, ומשמיעה המשנה שאף אם באו אחרים לבשל ולאפות בהם, האפר שייך לשוכר, כיון שהתנור שכור לו. (טור חו"מ סי' שי"ג בשם הרמ"ה) ועיין בהערה 251, ששיטת הרמב"ם שחצר שכורה לא קונה לשוכר. לפי שיטת הרמב"ם, החילוק בין זבל לאפר אינו בכך שהזבל נמצא בחצר שאינה שכורה והאפר נמצא בתנור שכור. וכתב הסמ"ע, שהרמב"ם מפרש את המשנה כהרמ"ה, שאחרים אפו בתנור, ובכל זאת האפר שייך לשוכר, הטעם הוא שהאפר של אחרים מעורב עם האפר של השוכר, ואין בדעת המשכיר לזכות בו. (סמ"ע סי' שי"ג ס"ק ז') ועיין בתוספות יו"ט על המשנה שחלק על הסמ"ע.

[2673] הקשו תוספות: איך הברייתא היתה מובנת לולא דברי רבי יוסי ברבי חנינא, הלוא הדין של הברייתא, שהזבל שבחצר וברפת הוא של המשכיר, מובן רק לפי דברי רבי יוסי בבי חנינא, שחצר המשכיר קונה לו שלא מדעתו. תירץ הרמב"ן: הגמרא מביאה לקמן, שיש דברים שהחצר לא קונה אותם, והם אסורים באיסור גזל משום דרכי שלום. ואם אנו סוברים שאין חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, מכל מקום אסור לקחת מציאה שנכנסה לחצר חבירו משום דרכי שלום. לפי זה יש להבין את הברייתא, שהזבל שבקרקע החצר הוא של המשכיר משום דרכי שלום, ולא תקנו חז"ל איסור משום דרכי שלום כאשר החפץ נמצא באויר החצר. אבל לפי רבי יוסי ברבי חנינא שאומר שמעיקר הדין החצר קונה, אין לחלק בין קרקע החצר לאויר החצר, כיון שאויר החצר חשוב כקרקע החצר מעיקר הדין.

ומקשה הגמרא סתירה בדברי רבא:
ומי פשיטא ליה לרבא שאויר שאין סופו לנוח, לאו כמונח דמי, **והא מיבעי בעי לה!** [והרי רבא הסתפק בזה!]
דבעי רבא: **זרק ארנקי** והפקירה [2674], וזרקה **בפתח זה** של חצר חבירו **ויצאתה בפתח זה** של החצר, **מהו? אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי**, וזכה בעל החצר בארנקי, **או לאו כמונח דמי**, ולא זכה בארנקי?
ומתרצינן: יש לחלק בין המקרים, **התם לא מיפסק ולא מידי**, [שם לא מפסיק דבר] בין האויר שבו הארנקי לבין קרקע החצר, ושם הסתפק רבא.
הכא מיפסק כלי בין האויר לקרקע, ובמקרה זה פשוט לרבא, שהחפץ לא חשוב כמונח על הקרקע אם אין סופו לנוח.
והדרינן לברייתא: **ושברפת ושבחצר**, **הרי אלו של בעל הבית**.
ומקשינן אגופא דברייתא: **תרתי!** בשביל מה לדבר על שני מקומות - על חצר ועל רפת - הרי שניהם אינם מושכרים [2675].
אמר אביי: **הכי קאמר**: **ושברפת שבחצר**, **הרי אלו של בעל הבית**. אין לשנות בברייתא ו' החיבור לפני המילה "שבחצר", והברייתא מדברת רק על הגללים שברפת של החצר, כי הברייתא מדברת במקרה שהחצר הושכרה, והגללים שבה שייכים לשוכר, ולא כמו שהעמדנו את המשנה בחצר לא מושכרת. והברייתא משמיעה לנו כרב אשי דלקמן.
אמר רב אשי: ברייתא **זאת אומרת**: **המשכיר חצירו סתם**, ולא הזכיר את הרפת, **לא השכיר רפת שבה**.
מיתיבי על רבי יוסי ברבי חנינא מברייתא:
יונים השייכים לאנשים אינן חייבות בשילוח הקן. אבל **יוני שובך ויוני עלייה** שאינם של בעל השובך, **חייבות בשילוח**.
והביצים **אסורות בגזל** מדרבנן, אף על פי שלא זכה בהם בעל השובך, **מפני דרכי שלום** ואין זה גזל גמור [2676].
ומקשינן: **ואם איתא להא דאמר רבי יוסי ברבי חנינא**: **חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו**, נמצא שבעל השובך קנה את הביצים בקנין חצר, שהרי הם משתמרות בשובך, והתורה קוראת לביצים בשם "קן", ואם יש לו בעלים הוא פטור משילוח, שהרי **קרי**

[2674] רש"י מפרש שבעל הארנק הפקיר אותו. והתוספות כתבו, שמשמע מהגמרא שמדובר באופן שבעל הארנק נתן אותו במתנה לבעל החצר. (תוספות ב"מ י"ב ע"א ד"ה ויצא)
[2675] כך פירש רש"י. ועיין תוספות ד"ה תרתי שפירשו בדרך אחרת את הגמרא.
[2676] גזל שאסור משום דרכי שלום, אי אפשר לתבוע ולהוציאו בדיינים (גיטין ס"א ע"א)

כאן [כתוב בפרשה] "**כי יקרא** קן צפור" [דברים כב ו] ודורשים **פרט למזומן** שיש לו בעלים[2677]!

אמר רבא תירוץ: באמת, ביצים שהעוף הטיל לשובך פטורות משילוח הקן, מפני שבעל השובך זכה בהם, וכדברי רבי יוסי ברבי חנינא.

ברייתא זו אוסרת לקחת את הביצים תוך כדי יציאתם מהעוף משום מצות שילוח הקן, שכן **ביצה ביציאת רובה** מהעוף, נחשבת כאילו יצאה, ואז **הוא דאיחייבה לה בשילוח**, **ומיקנא לא קניא** [והיא לא נקנית] לבעל השובך, ולא נפטרת משום "מזומן" **עד דנפלה לחצירו**, שכל זמן שהיא מחוברת לעוף, אין היא משתמרת בשובך.

וכי קתני בברייתא **חייבות בשילוח**, **מקמי** [לפני] **שתיפול לחצירו**.

ומקשינן: **אי הכי**, **אמאי** [מדוע] אמרה הברייתא שהביצים **אסורות משום גזל**, הרי הביצים מחוברות לעוף, וכמו שהעוף אינו אסור משום גזל כלל, ואף לא משום דרכי שלום, מפני שבעל השובך יודע שדרך העוף לצאת ולבוא ממקום למקום, כך הביצים אינם אסורות!

ומתרצינן: גזל דדרכי שלום הוא אף **אאמן**, ולא רק בביצים, מפני שדעת בעל השובך עליהם, כי הוא בטוח שהם יחזרו לשובך.

ואיבעית אימא: **לעולם** אין איסור לקחת את העוף משום דרכי שלום כמו שחשבנו קודם, והאיסור של הברייתא הוא **אביצים** בלבד. ומדנפיק רובה של הביצה, **דעתיה** של בעל השובך **עילוה**, ובטוח שהביצה תיפול לשובך ותשאר שם[2678].

[2677] הגמרא יכלה להקשות גם מהסיפא של הברייתא שמפורש בה שהבצים לא אסורות משום גזל גמור, ולפי רבי יוסי ברבי חנינא הרי הם אסורות משום גזל גמור. (תוספות ד"ה פרט ועיין שם) הקשה התורת חיים: הלוא הרישא של הברייתא קשה אף לולא דברי בי יוסי ברבי חנינא, שכן אף אם נאמר שחצירו של אדם קונה לו מדעתו בלבד, הרי כאשר בא בעל השובך ורואה את הבצים בשובכו, הוא קונה אותם בקנין חצר, ואז הוא נפטר משילוח. תירץ התורת חיים: לולא דברי רבי יוסי ברבי חנינא היה אפשר לומר שחצירו של אדם קונה לו רק כשאומר "תקנה לי חצרי" כמו שמשמע מהמשנה בפרק שנים אוחזים. (דף י"א ע"א) והברייתא אומרת שהיונים חייבות בשילוח אם לא אמר "תקנה לי חצרי".

[2678] פירשנו את הסוגיא לפי דרכו של רש"י. לשיטת רש"י, הגמרא הבינה בפשטות, שיוני שובך אינם אסורות משום גזל דדרכי שלום ורק הבצים אסורות, ולפי תירוץ אחד, חידשה הגמרא שאף היונים אסורות משום דרכי שלום. והראשונים הקשו על רש"י, שהדבר פשוט שיוני שובך אסורות משום דרכי שלום, ובמסכת סנהדרין (דף כ"ה ע"א) יש דעה שמפיחי יונים פסולים לעדות משום גזל דדרכי שלום. (ריטב"א) ורבינו תם מפרש, שהגמרא הבינה בפשטות מהברייתא, שגם היונים וגם הבצים אסורות משום גזל דדרכי שלום, היונים אסורות מפני שרגילות לחזור לשובך, והבצים אסורות מפני שהם כבר בשובך. ורבא אמר שהבצים לא יצאו לגמרי, לפיכך הקשתה הגמרא, מדוע הבצים אסורות משום דרכי שלום, הלוא אפשר שהיונים יטילו אותם במקום אחר ולא יחזרו. לפי תרוץ אחד הגמרא אומרת, שבאמת אין הבצים אסורות משום דרכי שלום, והאיסור משום דרכי שלום נאמר רק על היונים. ולפי התירוץ השני הגמרא אומרת, שאף ביצה שיצאה רובה אסורה משום דרכי שלום לפי שבעל השובך בטוח שהביצה תיפול בשובכו. (תוספות ד"ה אי הכי, רמב"ן וריטב"א)

ועתה, באה הגמרא לתרץ את דברי רבי יוסי ברבי חנינא בדרך אחרת מדרכו של רבא. לפי דרך זו מדובר בברייתא בביצה שנפלה לשובך, ובכל זאת לא קנה אותה בעל השובך, אף שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו.

והשתא [עכשיו] שידוע לנו **דאמר רב יהודה אמר רב: אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהם, שנאמר "שלח תשלח את האם", והדר** [ואחר כך] **"את הבנים תקח לך"**, והזכיה בקן אסורה כלקיחה [2679].

אפילו תימא [אפילו אם תגיד], **דנפלה לה** הביצה **לחצירו** אינו זוכה בה, שהרי **כל היכא דאיהו מצי זכי ליה**, חצירו זכיא ליה, **וכל היכא דאיהו לא מצי זכי ליה**, חצירו נמי לא זכיא ליה. [כל מקום שהוא יכול לזכות בחפץ בעצמו, יכולה החצר לזכות לו, וכל מקום שהוא בעצמו לא יכול לזכות, אף חצירו לא זוכה לו] שלא יהא כח החצר גדול מכח בעליה [2680].

ומקשינן: **אי הכי**, בברייתא כתוב שהביצים **אסורות בגזל משום דרכי שלום** בלבד, והרי יש בהם איסור חמור יותר!

ממה נפשך, **אי דשלחה** לאם לפני שלקח את הביצים, הרי שבשעת השילוח כבר זכה בעל השובך בביצים, כי אז מותר לו לזכות, ומעתה **גזל מעליא הוא** [גזל גמור הוא].

אי דלא שלחה, ואז לא זכה בעל השובך בביצים, ואין בהם משום גזל, מכל מקום **הא בעי שלוחה** משום מצוה דאוריתא, ולא היה לברייתא לומר שיש בנטילת הביצים איסור דרבנן דדרכי שלום.

ומתרצינן: מדובר בברייתא **בקטן דלאו בר** מצות **שילוח הוא**, והוא נטל את הביצים מבלי לשלח, וכיון שבעל השובך לא זכה בביצים, אין בהם משום גזל גמור.

ומקשינן: וכי **קטן בר דרכי שלום הוא**?! והרי כמו שהקטן לא מצווה על שילוח הקן, כך אינו מוזהר על דרכי שלום.

ומתרצינן: **הכי קאמר: אביו של קטן חייב להחזיר לו** לבעל השובך את הביצים **משום דרכי שלום**. ומשום מצות שילוח הקן אין חייב להחזיר את הביצים אחרי שלקחם הקטן.

מתניתין:

[2679] לדעת הרמב"ם, האיסור לזכות בבצים הוא מדרבנן. (פכ"ג מהלכות מכירה ה"י) לדעתו הדרשא של רב אינה אלא אסמכתא בעלמא. והמנחת חינוך הביא שיש ראשונים שחולקים על הרמב"ם (מנחת חינוך מצוה תקמ"ה אות י"ג)

[2680] לדעת הריטב"א, החצר לא קונה במקום שאסור לזכות, אף אם בעל החצר רוצה לזכות ולעבור איסור. ועיין מחנה אפרים שנסתפק בדעת הריטב"א, האם נאמר שגם אם עב ולקח בידיו את הבצים, לא זכה בהם. (מחנה אפרים הלכות מכירה קנין חצר סימן ד')

המשכיר בית לחבירו לשנה, ולא היה ידוע [2681] בשעת ההשכרה אם השנה תהיה מעוברת או לא, **ונתעברה השנה**.

הדין הוא שהשנה **נתעברה** לטובת **השוכר** [2682] , ויש לו זכות לגור בבית שלשה עשר חודשים בתשלום שנקבע שישלם על שנה.

ואם **השכיר לו** את הבית **לחדשים** מספר, **נתעברה השנה - נתעברה למשכיר** [2683], וצריך השוכר לשלם על חודש העיבור.

מעשה בציפורי, **באחד ששכר מרחץ מחבירו**, וכך אמר: הריני שוכר את המרחץ **בשנים עשר** דיני **זהב לשנה**, **מדינר** [2684] **זהב** אחד **לחדש**.

דף קב:

ובא מעשה זה **לפני רבן שמעון בן גמליאל ולפני רבי יוסי ואמרו: יחלוקו את חדש העיבור**, שהרי אמר שתי לשונות סותרות, ויש להסתפק אם לתפוס ולקבל את הלשון הראשון או את האחרון, על כן יעשו חלוקה וישלם לו על חצי מחודש העיבור.

גמרא:

ברישא, המשנה אומרת שלפעמים חודש העיבור שייך לשוכר, ולפעמים הוא שייך למשכיר. בסיפא, המשנה מביאה מעשה שפסקו רבן שמעון בן גמליאל ורבי יוסי שיחלוקו את חודש העיבור.

[2681] הרי"ף נשאל: המשכיר בית לחבירו לשנה, ולא ידע המשכיר ששנה זו מעובת היא, האם הוא יכול לתבוע שכר על חודש העיבור, בטענה שלא ידע ששנה זו מעוברת היא? והשיב הרי"ף, שהשוכר זכה בחודש העיבור, אף שלא ידע המשכיר שהשנה מעוברת, שהרי המשנה מדברת כשנעשה שטר השכירות בשעה שלא היה ידוע אם יעברו בית דין את השנה, ובכל זאת הדין הוא, שהשנה נתעברה לשוכר. (תשובת הרי"ף שהובאה בשיטמ"ק)

[2682] יש מקום לסבור, שדין המשנה נאמר דוקא כאשר השכירות מתחילה מתשרי, שאז השנה המדוברת היא שנת העולם, ויש להחשיב את חודש העיבור כחלק ממנה, אבל אם השכירות מתחילה בחודש אחר, הרי שהשנה המדוברת היא פרק זמן שאינו משתנה. אמנם, הר"י מיגש דוחה סברא זו, מפני שלא מצאנו במשנה חילוק זה. (תשובת הר"י מיגש שהובאה בשיטמ"ק) ודעת השב"א, שהמשנה מדברת דוקא כשאמר שהשכירות תהיה לשנה זו, אבל אם אמר סתם, שהשכירות תהיה לשנה, הרי שסתם שנה היא י"ב חודש, ולא נתעברה השנה לשוכר. וכתב הרשב"א, שכיון שמדובר כשאמר "שנה זו", ואז השכירות נגמרת בראש השנה אפילו אם התחילה באמצע השנה, נמצא שהשוכר זוכה בי"ג חודשים רק אם השכירות התחילה בתחילת השנה. ואם השכירות התחילה בניסן לא מרויח השוכר כלל מהעיבור. (רשב"א, הובא באריכות בר"ן נדרים ס"ג ע"א) והר"ן חלק על הרשב"א, וכתב שלא מצאנו חילוק זה במשנה. ("ן שם) ועיין טור ובית יוסף חו"מ סי' שי"ב ס"ק י"ד.

[2683] דין זה הוא פשוט ואין בו חידוש, אלא שהמשנה מונה את כל הדינים האפשיים. (ריטב"א) ועיין סמ"ע סי' שי"ב ס"ק כ"ד.

[2684] הגמרא בפרק בית כור מביאה את משנתנו, ושם הגירסא "דינר" ולא "מדינר". (ב"ב ק"ה ע"א)

[2685] יש מפרשים, שאין המעשה סותר את הדינים האמורים במשנה ממש, אלא שאין במעשה ראיה לדיני המשנה, ובדרך כלל מביאים מעשה כדי לחזק את הדין, והלשון "לסתור" אינו בדוקא. (ר"ן, וכתב שמשמע כן מרש"י) ויש מפרשים, שכיון המשנה מונה את כל הדינים האפשריים, (עיין הערה 271) ולא אמרה שלפעמים הדין הוא שיחלוקו, משמע ממנה שלעולם הדין עם המשכיר או עם השוכר, והמעשה סותר את זה. (ריטב"א)

ומקשינן: וכי מביאים **מעשה לסתור** [2685] את הדין האמור בתחילה! ומתרצינן: **חסורי מחסרא, והכי קתני**, [חסר קטע במשנה, וכך צריך להיות כתוב]: **ואם אמר לו בשנים עשר זהובים לשנה, מדינר זהב לחדש - יחלוקו. ומעשה נמי** [וכן היה מעשה] **בציפורי, באחד ששכר מרחץ מחבירו בשנים עשר זהובים לשנה, מדינר זהב לחדש, ובא מעשה לפני רבן שמעון בן גמליאל ולפני רבי יוסי, ואמרו יחלוקו את חדש העיבור.**

לדעת רבן שמעון בן גמליאל ורבי יוסי, אם נאמרו שתי לשונות הסותרות זו את זו, הרי זה ספק, אם לתפוס את הלשון האחרון ולומר שחזר בו מהראשון, או שיש לתפוס את הלשון הראשון, כיון שלא חזר בו במפורש [2686]. מפני הספק הדין הוא שחולקים.

ומביאה הגמרא מחלוקת אמוראים, אם הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, או שאין הלכה כמותו מטעמים שונים.

אמר רב: אי הואי התם, [אילו הייתי בציפורי] והיו שואלים אותי, **הוה יהיבנא ליה כוליה למשכיר**, [הייתי נותן למשכיר את כל חודש העיבור], מפני שאני פוסק כבן ננס האומר: תפוס לשון אחרון בפרק בית כור [2687], [בכבא בתרא קה א] ומכיון שאמר בסוף דבריו שהשכירות היא לחדשים, זכה המשכיר בחדש העיבור.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** [מה מחדש] רב? אם הוא מחדש שההלכה היא: **תפוס לשון אחרון, הא אמר רב חדא זימנא!** [הרי כבר אמר רב דבר זה!]

דאמר רב הונא אמרי בי רב [אמרו תלמידי רב משמו]: המוכר חפץ לחבירו, ואמר: הריני מוכרו **באסתירא** [סלע מדינה] **מאה מעי** [מאה פרוטות] ונתרצה הלוקח וקנה את החפץ, חייב לשלם **מאה מעי**, אף על פי שבתחילה אמר אסתירא שהיא מטבע השוה תשעים ושש פרוטות [2688], אנו תופסים את הלשון האחרון. וכן אם מכר לו **במאה מעי אסתירא** חייב לו **אסתירא** מטעם זה.

ומתרצינן: מדברי רב אלו, אין הוכחה שאומרים תפוס לשון אחרון כשהלשונות סותרות זו את זו, שכן **אי מהתם, הוה אמינא** [הייתי חושב] שהלשון האחרון **פרושי קא מפרש** את הלשון הראשון, וכשאמר "אסתירא מאה מעי" כוונתו לסלע גדול השוה מאה

[2686] הספק הוא דוקא במקרה ששתי הלשונות נאמרו אחת אחרי השניה, אבל אם לא נאמרו בסמיכות, אז הלשון האחרון הוא העיקר. (ריטב"א ונ"י)

[2687] בן ננס אמר: מוכר שאמר בתחילה: "מדה בחבל אני מוכר לך" דהיינו שהמידה הנמכרת תהיה מדוייקת, ואחר כך אמר: "הן חס הן ית" דהיינו שאין הקפדה על הדיוק, הולכים אחר הלשון האחרון. בגמרא שם אמר רב: "חולקים עליו חבריו על בן ננס". והחולקים הם רבן שמעון בן גמליאל ורבי יוסי. (ב"ב ק"ה ע"א)

[2688] בסלע יש ארבע דינרים, ובדינר יש שש מעות כסף, במעה יש שני פודיונים, בפונדיון יש שני איסרים, ובאיסר יש שמונה פרוטות. נמצא שיש בדינר מאה תשעים ושתים פרוטות. אסתירא הוא סלע מדינה הוא שמינית מסלע צורי, נמצא שהאסתירא הוא כחצי דינר, ובחצי דינר יש תשעים ושש פרוטות לפי החשבון. מעות הנזכרות כאן הם פרוטות, ויש מעה כסף שהיא ששית מדינר, ויש מעה נחושת שהיא פרוטה. (רש"י)

פרוטות ולא לסלע הרגיל. וכן כשאמר "מאה מעי אסתירא" כוונתו למאה פרוטות רעות שאינם שוות אלא אסתירא.

קמשמע לן רב, שהדין עם המשכיר במרחץ דציפורי משום תפוס לשון אחרון [2689].

ושמואל אמר: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, שהדבר מוטל בספק אם תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון, ואמנם בספק ממון, הדין הוא שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ובמשנה, שהדין הוא שיחלוקו, **בבא** לדין **באמצע החדש** השלש עשרה **עסקינן**, שאז נולדות מהספק שתי שאלות:

א. האם יש לשוכר זכות לגור בבית בחצי החודש הבא?

ב. האם השוכר חייב לשלם על חצי החדש שדר בבית?

התשובה על השאלה הראשונה היא, שהמשכיר יכול להוציא את השוכר מביתו מן הספק, כי הוא מוחזק בבית, שקרקע בחזקת בעליה עומדת [2690] ולא בחזקת היושב בה. לעומת זאת, התשובה על השאלה השניה היא, שאין השוכר חייב לשלם על החצי החודש שכבר גר בבית, כי הוא המוחזק במעות [2691].

לכן הדין הוא שיחלוקו, על חצי החודש שכבר גר בבית - לא ישלם, ועל החצי החודש שיבוא - חייב לשלם, לפי שהמשכיר יכול להוציאו מהבית מכאן ולהבא אם לא ישלם לו.

אבל בא לדין **בתחילת חדש**, **כוליה למשכיר**, לפי שהמשכיר יכול לסלקו מהבית אם לא ישלם לו.

ואם **בא** לדין **בסוף חדש**, **כוליה לשוכר**, ואין יכול לתבוע שכר על הזמן שכבר דר השוכר בבית.

[2689] כך מפרש ש"י את הסוגיא. והר"י בעל התוספות מפרש, שבאמת מוכח מהא ד"אסתירא מאה מעי" שרב סובר: תפוס לשון אחרון, כי אילו היה כאן פירוש, היה לנו לנטות לפרש וללכת אחרי הלשון המפחית את הסכום בין אם הוא לשון ראשון או שהוא לשון אחרון. פירוש הגמרא הוא כך: אילו היה רב אומר את הדין ב"אסתירא מאה מעי" בלבד, היינו יודעים שרב פוסק תפוס לשון אחרון, אמנם עדיין אין הכרח שבמרחץ דציפורי הדין עם המשכיר, כי אפשר שיש לפרש את דברי המשכיר כך: אני משכיר לך את המרחץ בשנים עשר זהובים לשנה בין פשוטה בין מעוברת, אמנם לא תשלם לי את הכל בסוף השנה, אלא כל חודש תשלם לי זהוב, אבל בסך הכל תשלם לי שנים עשר זהובים בכל מקרה. רב משמיע שלא מפרשים כך, ולכן הדין עם המשכיר. ועיין בתוספות פירוש הרשב"ם. (תוספות ד"ה הוה אמינא)

[2690] רש"י מסביר את דברי שמואל האומר, שבבא בתחילת החודש כולו למשכיר, משום שקרקע בחזקת בעליה עומדת. (רש"י ד"ה כולו) משמע, שאם שכר מטלטלין לנה, יכול השוכר להחזיק במטלטלין בחודש העיבור, אף אם המשכיר בא בתחילת החודש, כי המטלטלין הם בחזקתו. אמנם עיין בהערה 284

[2691] רש"י מסביר את דעת שמואל, שבבא בתחילת החודש, אז הנידון הוא הקרקע, ובבא בסוף החודש, הנידון הוא המעות. והתוספות מסבירים, שהקרקע עומדת בתחילת החודש בחזקת המשכיר והמוציא מחבירו עליו הראיה. ובסוף החודש כבר תפס השוכר את הקרקע, ובמקום שהדין הוא שהמוציא מחבירו עליו הראיה, מועילה תפיסה לדעת שמואל. והקשו התוספות, שבפרק שנים אוחזים (ב"מ ו' ע"ב) המסקנא היא, שכהן שתקף ותפס ספק בכור מיד בעליו, מוציאים אותו מידיו, הרי שבמקום שהדין הוא, שהמוציא מחבירו עליו הראיה, לא מועילה תפיסה! (תוספות בבא בתרא ק"ה ע"א ד"ה אבל) ותירץ הריטב"א, שיש לחלק בין תפיסה שלא ברשות המוחזק כמו ב"תקפו כהן", לתפיסה ברשות כמו בסוגיתנו, שהשוכר ישב בבית ברשות המשכיר בחודש העיבור.

ומקשה הגמרא סתירה בדברי דשמואל:
מי אמר שמואל: לא אמרינן תפוס לשון אחרון, אלא יש ספק בדבר.
והא רב ושמואל דאמרי תרוייהו: המוכר לחבירו תבואה, ואמר לו: **כור** [שלשים סאים] **בשלשים** סלעים **אני מוכר לך**, **יכול** המוכר **לחזור בו אפילו בסאה אחרונה**, שכיון שעדיין לא משך הקונה את הסאה האחרונה, עדיין לא קנה כלום, שכל הכור הוא מקח אחד [2693], ואין יכול לקנות מקצתו [2692].
ואם אמר המוכר: **כור בשלשים** סלעים, **סאה בסלע אני מוכר לך**, ומשך הלוקח מקצת מהתבואה, **ראשון ראשון קנה**, ולא יכול המוכר לחזור בו מאותם סאים שכבר משכן הלוקח, מפני שבסוף דבריו אמר המוכר שכל סאה תהיה נמכרת בנפרד.
ומדברי שמואל הללו מוכח שסובר תפוס לשון אחרון, שאמר "סאה בסלע", ואין לתפוס לשון ראשון שאמר "כור בשלשים", והרי זה סותר לדברי שמואל שפוסק כרבן שמעון בן גמליאל במשנתנו! ומתרצינן: שמואל סובר תפוס לשון אחרון רק מחמת ספק, ויש להסביר לפי זה את כל מה שאמר.
התם במשנה שלנו, **טעמא מאי** [מה הסיבה] שחולקים? **משום דתפיס** השוכר את המעות, והמשכיר תופס את הבית, ומספק איזה לשון יש לתפוס, מעמידים ממון על חזקתו.
הכא במוכר תבואה **נמי קא תפיס** הקונה את הסאים שמשך, ומספק שמא אומרים תפוס לשון אחרון, מעמידים אותם בחזקתו, שבמטלטלין התפוס בהם הוא המוחזק בהם שלא כבקרקעות. ולעולם אין תופסים לשון אחרון בתורת ודאי [2694].
ורב נחמן אמר: אין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל ורבי יוסי, אלא **קרקע בחזקת בעליה קיימת**, והמשכיר זוכה בחודש העיבור אפילו אם בא בסוף החודש לדין.
ותמהה הגמרא: **מאי קא משמע לן** רב נחמן? שאומרים **תפוס לשון אחרון** בתורת ודאי, **היינו דרב!** [אלו הם דברי רב!]

[2692] כתבו ראונים, שאם כבר נתן הלוקח כסף, קנה הלוקחאת הסאים שמשך. (רשב"א ב"מ מ"ז ע"א ד"ה דאמר, וריטב"א כאן) ועיין בחו"מ סי' ר' בדרכי משה ס"ק ד' ובנתיבות המשפט ס"ק י"ב.
[2693] הרמב"ם פירש בדרך אחרת את דברי רב ושמואל. (פ"ד ממכירה ה"ז) ועיין בהשגות הראב"ד שם ובמגיד משנה.
[2694] לפי תירוץ הגמרא, יש הבדל בדין בין רב ושמואל. לפי רב, דין "ראשון ראשון קנה" הוא בתורת ודאי, שאומרים תפוס לשון אחרון, ואם הפך את הסדר ואמר: "סאה בסלע כור בשלושים", לא קנה ראשון ראשון. לפי שמואל, דין "ראשון ראשון קנה" הוא משום ספק, ואותו דין יהיה אם הפך את הסדר. (רשב"ם ב"ב ק"ה ע"ב ד"ה קמ"ל) וכתב הריטב"א, שלדעת שמואל, אם ירצה המוכר לחזור בו, אינו יכול כיון שהלוקח מוחזק, אבל אם ירצה הקונה לחזור בו לפני שמשך את הסאה האחרונה, הרשות בידו.

ומבארת הגמרא: רב נחמן סובר, שהדין עם המשכיר **אף על גב דאפיך מיפך** [אפילו שהפך], ואמר בתחילה דינר זהב לחודש, ולבסוף אמר שני עשר זהובים לשנה, שאז לפי רב הדין עם השוכר משום תפוס לשון אחרון, ולפי רב נחמן הדין עם המשכיר [2695].

רב נחמן סובר כשמואל, שיש ספק אם לתפוס לשון ראשון או אחרון ובממון המוטל בספק, הדין הוא, שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

אמנם בזה נחלקו שמואל ורב נחמן, שמואל סובר, שאם באו לדין בסוף החודש, הדין עם השוכר לפי שהוא מוחזק במעות, ורב נחמן סובר שאין חשיבות לזמן שבאו לבית הדין.

לדעת רב נחמן, כיון שהספק עצמו - האם השוכר זכאי לדור בבית חודש נוסף - מתעורר בתחילת החודש, אז כבר הוכרע הדין לטובת המשכיר מפני שקרקע בחזקת בעליה קיימת. נמצא שהשוכר דר בחודש הזה בבית המשכיר שלא הושכר לו, וחייב לשלם על כך [2696].

לדעת רב נחמן, רבן שמעון בן גמליאל סובר שיחלוקו בין בבא בתחילת החודש או באמצע החודש או בסוף החודש, והוא סובר כסומכוס שממון המוטל בספק חולקים [2697], ולדעת רבנן דסומכוס לעולם חודש העיבור שייך למשכיר.

עתה, מביאה הגמרא בעיה, כשיש דין ודברים בין המשכיר והשוכר על תשלום השכירות.

בעו מיניה מרבי ינאי: משכיר ושוכר שבאו לבית דין, **שוכר אמר**: **נתתי** את דמי השכירות. **ומשכיר אומר**: **לא נטלתי** ממך שכר.

על מי מהם **להביא ראיה** לטענתו? ודנה הגמרא: **אימת** [מתי] באו לדין?

אי באו **בתוך זמנו** לפני שנגמרו ימי השכירות, וזמן הפרעון עדיין לא הגיע, שכן אין שכירות משתלמת אלא לבסוף?

הרי **תנינא** במשנה, שהשוכר צריך להביא ראיה ששלם במקרה זה, ואין מקום לבעיה!

אי לאחר זמנו באו לבית דין?

[2695] הקשה הריטב"א, מנין לנו שרב אמר שהדין עם המשכיר משום תפוס לשון אחרון, אולי רב סובר כרב נחמן! ותירץ, שלשון רב שאמר "אי הואי התם" מורה, שלא אמר רב את דבריו אלא במקרה שהיה בציפורי, ולא באפיך מיפך.

[2696] עיין בהערה 279 שהבאנו את דברי הריטב"א, שלדעת שמואל מועילה תפיסה כשהיא ברשות המוחזק. ולדעת רב נחמן, לא מועילה תפיסה אף שהתופס תפס ברשות. נפסקה ההלכה כרב נחמן בפרק המקבל. (ב"מ ק"י ע"א) הגמרא שם אומרת, שבמקום שהספק יכול להתברר, כגון שהשוכר אומר שהשכירות היתה לשלש שנים, והמשכיר אומר שהשכירות היתה לשנתיים, בזה לא אמר רב נחמן שלא מועילה תפיסה. יש ראשונים שאומרים, שבשוכר מטלטלין לשנה ונתעברה השנה, לא אמר רב נחמן שלא מועילה תפיסה. (רא"ש סימן ל' ור"ן) אמנם התוספות כתבו, שאין הדגשה על קרקע בדברי רב נחמן, ואף במטלטלין, החפץ השכור עומד ברשות בעליו, כיון שהוא עומד לחזור אליו. (תספות בבא בתרא ס"א ע"ב ד"ה ארעתא) ועיין קונטרס הספקות כלל ז' אות ז'.

[2697] כך כתבו הרמב"ן והריטב"א.

הרי **תנינא** במשנה גם את זה, שאז המשכיר צריך להביא ראיה לטענתו!
ומביאה הגמרא את דברי המשנה במסכת בכורות, **דתנן**: [2698] **מת האב** שנולד לו בן בכור **בתוך שלשים יום** ללידת בנו, הרי הבן **בחזקת שלא נפדה**, וחייב לפדות עצמו כשיגדל [2699], **עד שיביא ראיה שנפדה** על ידי אביו [2700], ונפטר מחיובו.
ואם מת האב **לאחר שלשים יום** מלידת בנו, הרי הבן **בחזקת שנפדה**, ופטור מלפדות את עצמו כשיגדיל, **עד שיאמרו לו**: [2701] ידוע לנו שלא פדאך אביך, כי אמר לנו לפני מותו **שלא נפדה** בנו, ואז חייב לפדות את עצמו. [בכורות מט א]
ממשנה זו יש ללמוד על תשלום שכר דירה, שלפני שהגיע זמן הפרעון, יש להניח שלא פרע [2702], ואחר הזמן יש להניח שפרע, אלא אם כן הוכח לא כך.
ומפרשינן לבעיא: **לא צריכא** אלא כשבאו לדין **ביומא דמשלם זמניה** [ביום האחרון של השכירות], והשוכר טוען שפרע באותו יום.
מי עביד איניש דפרע ביומא דמשלם זמניה או לא? [האם אדם עשוי לפרוע ביום האחרון, או לא] ודרך אדם לפרוע רק למחרת היום האחרון?
אמר להו רבי יוחנן: **תניתוה**, שנינו במשנה פתרון בעיה זו.

[2698] זו גירסת רש"י, לפיה הגמרא הביאה ראיה ממשנה בבכורות. ויש גירסא שלפיה לא הביאה הגמרא משנה זו, אלא הביאה ברייתא, וכך גורסים: דתניא: כל שלשים יום בחזקת שלא נתן, עד שיביא ראיה שנתן. לאחר שלשים יום בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן. (גירסת הרי"ף והרא"ש) ברייתא זו עוסקת בשכירות בתים, ומדברת במקרה שלא קבעו את זמן השכירות, ולכן השכירות היא לשלשים יום, שכן סתם השכרה - שלשים יום. הברייתא אומרת, שבאמצע השלשים יום יש חזקה שהשוכר לא שלם שכר, ואחריהם יש חזקה ששלם (הגהות הגר"א אות א') לפי גירסא זו, יש ראיה שאין אדם פורע בתוך זמנו, אפילו כשלוה בלי לקבוע זמן לפרעון, שאז הדין הוא שסתם הלואה שלשים יום. (הגר"א חו"מ סי' שי"ז ס"ק ב') ודעת התוספות, שדוקא בקובע זמן לפרעון, אומרים שאין אדם פורע בתוך זמנו. (תוספות ב"ב ה' ע"א ד"ה הקובע)

[2699] יש לבן לפדות את עצמו כשיהיה בן י"ג שנה, ולא כשיגיע לגיל חינוך, כיון שאם יקיים את המצוה כשיגיע לגיל חינוך, לא יוכל לקיים אותה כשיגדל, ויהיה אז מצווה מדאורייתא. (פתחי תשובה יו"ד סי' ש"ה ס"ק כ"ה)

[2700] הפודה את בנו בתוך שלושים יום, ואמר שהפדיון יחול לאחר שלושים, וביום השלושים המעות קיימות, בנוי פדוי. ונחלקו אמוראים, במקרה שנתעכלו המעות בתוך שלשים, אם בנו פדוי. (בכורות מ"ט ע"א)

[2701] ברישא, כתוב במשנה "עד שיביא ראיה שנפדה" לכאורה, היה צריך להיות כתוב בסיפא באותו סגנון "עד שיביא הכהן ראיה שלא נפדה". באמת, אין מקום לסגנון זה, כי הכהן אינו בעל דין שיכול לתבוע כסף, ויכולים לתת לכל כהן. (רש"י) ואמנם עדיין היה יכול להיות כתוב בסיפא, "עד שתהיה לו ראיה שלא נפדה" וכתב רש"י, שאין צריך ראיה של עדות גמורה לכל הלכותיה, אלא מספיק אמירה שיגידו לו השכנים. (רש"י במשנה בבכורות מ"ט ע"א)

[2702] בפרק השותפים נחלקו אמוראים בלוה האומר למלוה: פרעתיך בתוך הזמן. ריש לקיש אמר, שאינו נאמן משום שאין אדם פורע בתוך זמנו, וכן הלכה. אביי ורבא אומרים, שנאמן. (בבא בתרא ה' ע"א) והקשו התוספות: מדוע לא מביאים שם ראיה מהמשנה בבכורות, שאין אדם פורע בתוך זמנו ריש לקיש. מתרצים התוספות: במשנה בבכורות מדובר בחוב שאין החייב בו בטוח שיצטרך לפרוע בזמן, כי אפשר שימות בנו, ואין להוכיח משם על לוה שאין פורע את חובו בתוך זמנו, כי הוא יהיה חייב לפרוע בזמן בוודאות. אמנם יש להוכיח משם על שוכר שאין לו ודאות שיצטרך לפרוע בזמן, כי יתכן שיפול הבית ולא יצטרך לשלם. (תוספות ד"ה בחזקת)

דף קג.

דתנן לקמן בפרק המקבל: **שכיר בזמנו - נשבע ונוטל**. [ב"מ קיא א]
פועל שעבד אצל בעל הבית ותובע שכרו, ובעל הבית טוען: פרעתי, מדין תורה בעל הבית פטור מלשלם, מפני שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ופטור אף מלהשבע, מפני שהוא כופר בכל.
חכמים תקנו, שאם השכיר תובע עם גמר העבודה [לפני הזמן שבעל הבית עובר באיסור "בל תלין"] [2703] שלא נתן לו המעביד את שכרו - שהשכיר נאמן, מפני שבעל הבית טרוד בפועליו, ואפשר שהוא טועה וחושב שנתן לו, ובאמת נתן לפועל אחר.
וכדי להפיס את דעתו של בעל הבית, תקנו חכמים שהשכיר ישבע ויטול, וזו אחת מהשבועות שנזכרו במשנה שהם מתקנת חכמים [2704] [שבועות מד ב].
ומוכיח רבי יוחנן מהדין הזה, שאדם נאמן לטעון שפרע ביום האחרון של השכירות, וכך היא ההוכחה:
בשכיר דוקא [2705] **הוא דרמו** [שהטילו] **רבנן שבועה עליה**, וחייבו את בעל הבית לשלם **משום דבעל הבית טרוד בפועליו**.
אבל הכא, שאין השוכר טרוד, יש לנו להעמיד את דין התורה, לפיכך **שוכר מהימן** שפרע ביום האחרון [2706] **בשבועה**, ושבועה זו היא מתקנת האמוראים שתקנו שכל כופר בכל חייב שבועה, ונקראת שבועת היסת.
ומביאה הגמרא את הדין, כשיש מחלוקת בין המשכיר והשוכר, כמה זמן יש לשוכר רשות לדור בבית.
אמר רבא אמר רב נחמן: **האי מאן דאוגר ליה ביתא לחבריה לעשר שנין**, [אדם שהשכיר בית לחבירו לעשר שנים,] **וכתב ליה שטרא**, והיה כתוב בשטר שההשכרה היא לעשר שנים, ולא היה כתוב תאריך תחילת השכירות, ונתן לשוכר את השטר.

[2703] מדוע אחר זמן איסור בל תלין, בעל הבית נאמן שפרע? עיין לקמן בגמרא דף קי"ב ע"ב.

[2704] ישנם שבועות מדרבנן שתקנו בזמן התנאים, ויש שבועת היסת שתקנו האמוראים. שבועת המשנה חמורה משבועת היסת לענינים מסויימים.

[2705] קשה, אולי דוקא בשכיר היינו אומרים שבעל הבית פרע ביומא דמשלם זמניה לולא טרדתו, מפני שאם לא יפרע אז, הרי הוא עובר ב"בל תלין", בל שוכר אין דרכו לפרוע ביום האחרון! (מיוחס לריטב"א כתב הקצות החושן, שאף השוכר בית ולא משלם בזמנו - עבר ב"בל תלין" - קצוה"ח שי"ז ס"ק ג')

[2706] הקשה הראב"ד, הלוא המשנה אומרת ששכיר יום שעובד כל היום, גובה את שכרו כל הלילה, וזהו "שכיר בזמנו" האמור במשנה. ואם כן, מה הראיה שאדם פורע ביום האחרון של השכירות, אולי דרכם של בני אדם לחכות עד הלילה! תירץ הראב"ד: מהמשנה משמע, שאף אם השכיר תובע מיד אחרי השקיעה, ובעל הבית טוען שפרע ביום, השכיר חייב לישבע וליטול כי מדאורייתא היה בעל הבית נאמן, ומוכח, שדרך אדם לפוע ביום ואין דרכו לחכות ללילה, כי נפש רעה היא מי שממתין עד הלילה. (הובא בשיטמ"ק) והריטב"א כתב, שהשוכר חייב מן הדין לפרוע לבעל הבית ביום האחרון.

וכעבור שנים **אמר ליה** המשכיר לשוכר: **נקיטת חמש שנין**, [כבר גרת חמש שנים].
והשוכר אומר: לא גרתי בבית אלא שלש שנים.
הדין הוא, שהמשכיר **מהימן** מפני שקרקע בחזקת בעליה עומדת ומספק יש להעמיד את הבית בחזקת המשכיר, והשטר שביד השוכר אינו מעיד כמה זמן דר השוכר בבית.
אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא קושיא על רב נחמן: **אלא מעתה**, [מאחר שכך הדין, אם כן] **אוזפיה מאה זוזי בשטרא**, [אדם שהלוה לחבירו מאה זוז בשטר], **ואמר ליה** הלוה: **פרעתיך פלגא** [חצי], **הכי נמי דמהימן**! [הגם כאן הלוה נאמן!]
אמר ליה רבינא: **הכי השתא** [אין מקום להשוות].
התם במלוה ולוה, **שטר לגובייא קאי**, [השטר נעשה כדי שיהיה ביד המלוה הוכחה שיוכל לגבות את חובו], ולכן הסברא נותנת ש**אם איתא דפרעיה** [אם היה הלוה פורע] חצי מהחוב, היה עושה אחד משני דברים אלו:
או **איבעי ליה למכתבא אגביה** [היה צריך לכתוב על שטר החוב] שחציו פרוע, ולא יוכל המלוה להוציא שטר חוב של מאה זוז.
אי נמי, **מיכתב עליה תברא** [או שיכתוב לו המלוה שובר] על חמשים זוז.
אבל הכא אין למשכיר לעשות דבר, שהרי **אמר ליה**: **האי דכתיבי לך שטרא**, [זה שכתבתי לך שטר], וכי היה זה בשביל שתוכל לטעון לעולם, יש לי זכות לדור עשר שנים!
אלא עיקר השטר נעשה בשבילי, **כי היכי דלא תחזק עליה** [כדי שלא תוכל להחזיק בבית] שלש שנים ולטעון שקנית אותו.
שמא תאמר, אם זוהי מטרת השטר, מה השטר עושה אצל השוכר? והרי אם ירצה השוכר לטעון, לקוח הוא בידי, לא תהיה ביד המשכיר הוכחה שהשכיר לו!
תשובתך, על ידי השטר יוצא קול שהשוכר שכר את הבית ולא קנאו, ולא יוכל להחזיק בבית[2707]. והשטר ניתן לשוכר כדי שלא יוכל המשכיר לטעון שהשכיר לו לחמש שנים בלבד[2708].
ומכאן עד המשנה הבאה, מביאה הגמרא כמה דיני שאלה.

[2707] וכתב הר"ן, שעל כל פנים הגמרא מדברת במקרה שיש עדים שהשכיר את הבית. ואם אין עדים על כך, והיה יכול השוכר לטעון לקוח הבית בידי, יהיה נאמן אף על טענתו שגר בבית רק שלש שנים במיגו שיכול לומר לקוח הבית בידי. (הובא בנ"י)

[2708] פרשנו את הגמרא לפי פירוש רש"י וגירסתו, ובתוספת הסבר מדברי התוספות. והתוספות נקטו לעיקר כפירוש אחר שפירש רבינו חננאל, וכך היה המעשה לפי פירוש זה. השוכר כתב ונתן שטר למשכיר. בשטר היה כתוב תאריך תחילת השכירות, וששכר את הבית לעשר שנים, ובכל שנה ישלם עשרה דינרים. אחרי חמש שנים אומר השוכר שפע למשכיר שכר חמש שנים. רב נחמן אומר שהשוכר נאמן ששלם. ורבינא מסביר אותו, שאין זה דומה לשטר הלואה שהוא נעשה לגובייא, ושטר זה בעיקרו ניתן למשכיר כדי שהשוכר לא יוכל להחזיק בבית. (תוספות ד"ה נקיטת) לפי זה גורסים "האי דכתיבי לך שטרא כי היכי דלא אחזיק עלך" במקום "דלא תחזק עליה" לגירסת רש"י. (הגר"א אות א')

אמר רב נחמן: שואל אדם בטובו לעולם [2709].

אדם שאמר לחבירו: השאילני כלי זה בטובו [2710], והלה הסכים לבקשתו. הרי השאיל לו את הכלי ללא הגבלת זמן, והוא שאול לעולם, שלשון "טובו" משמע, כל זמן שהכלי טוב. ולא זו בלבד, אלא אף אם החזיר למשאיל את הכלי, יכול לחזור ולטלו ממנו כל אימת שירצה [2711].

אמר רב מרי ברה דבת שמואל: והוא [ודוקא] **דקני מיניה** בקנין סודר.

דין זה, שיכול השואל ליטול את הכלי מהמשאיל בחזרה [2712], הוא דוקא כשעשה קנין חליפין [2713].

אבל אם עשה משיכה בלבד, יהיה הכלי שאול לו לעולם כל זמן שלא יחזיר אותו, אבל כשיחזירו לא יוכל לחזור ולטלו. מפני שקנין המשיכה שענינו הוא להביא את החפץ לרשות הקונה, כבר כלה ונתבטל כשהחזירו [2714].

אמר רב מרי בריה דרב אשי: ומהדר ליה קתיה [והמחזיר לו שבריו].

[2709] יש בסוגיא זו הרבה פירושים. פרשנו את הסוגיא לפי רש"י, ובהערות הבאנו את פירוש הרי"ף והרמב"ם. ועיין בתוספות ובריטב"א פירושים נוספים.

[2710] כך פירש רש"י. והרי"ף והרמב"ם פירשו, שאמר השואל למשאיל: השאילני דבר פלוני בטובתך. משמעות הלשון היא "אין אתה משאיל לי דבר זה כדרך המשאילין, אלא כפי טובת לבך ונדיבותך, שאין אתה מקפיד על הזמן אם ארך". (רמב"ם פ"א משאלה ופקדון ה"ח) והרא"ש חולק עליהם, ולדעתו אין מסתבר שבשביל מילה זו שאמר בטובתך, יהיה הכלי שאול לעולם, ולשון "בטובתך" משמע, עשה עמי טובה והשאל לי (רא"ש סימן ל"ג)

[2711] הראב"ד מסתפק, אם יכול המשאיל להשתמש בכלי כשהשואל לא משתמש בו, או שיכול השואל לעכב על ידו בטענה, שעל ידי השתמשות המשאיל בכלי יפחת הכלי, והרי השאיל לו לעולם. והר"ן כתב, שאם נאנס הכלי ביד השואל, תלוי בספק הזה. אם יכול המשאיל להשתמש בכלי, משלם לו השואל לפי זכותו, ואם לא יכול להשתמש בו, משלם לו דמי שברים.

[2712] כך מפרש רש"י. והרי"ף והרמב"ם פירשו, שמבלי לעשות קנין, לא תהיה השאלה שאלה לעולם, ואף כשלא החזיר את החפץ. והקשה עליהם הרא"ש, מה מועיל קנין סודר, אם קנין משיכה לא הועיל שתהיה השאלה לעולם! (סימן ל"ג) ותירץ הלחם משנה, שאין צריך קנין לשם קנין, אלא שהקנין מחזק את הענין, ומורה שבאמת כוונת המשאיל להשאיל לעולם. (הלכות שאלה ופקדון פ"א ה"ח)

[2713] יש ראשונים הסוברים, שקנין חליפין לא מועיל אלא במכר ומתנה, אבל שאלה ושכירות לא נקנים בחליפין. (תוספות ב"מ י"א ע"ב ד"ה מקומו) הקצות החושן מוכיח מסוגיא זו שלא כדעה זו, ושמועיל קנין חליפין לשאלה. (קצוה"ח סימן קצ"ה ס"ק ח', ועיין נתיבות שם ס"ק ד') ועיין בהערה 300 שהבאנו, שלדעת הרי"ף והרמב"ם קנין החליפין מועיל רק לגמירות דעת ולא בתורת מעשה קנין.

[2714] הדין הוא, שהאומר לחבירו משוך פרה זו, ולא תהיה קנויה לך אלא לאחר שלושים יום - לא קנה את הפרה אם היא עומדת באגם, ולא במקום הראוי לקנין משיכה, מפני שכלתה קנינו. (כתובות פ"ב ע"א) ויש ראשונים שחלקו על רש"י, ולדעתם אין מקום לדין "כלתה קנינו" אצלנו, שכאן חל הקנין מעכשו ולכל זמן שירצה להשתמש בחפץ (ריטב"א) ועיין בהערה 300 פירוש הרי"ף והרמב"ם בסוגיא, ולדעתם אין ענין לדין "כלתה קנינו" בסוגיתנו. לפי שיטת רש"י, משמע מהגמרא שאין דין "כלתה קנינו" בקנין סודר. ועיין במסכת נדרים דף מ"ח ע"ב. והרשב"א כתב בתשובה, שאין קנין חליפין הוא מדין כסף, אין בו חסרון ד"כלתה קנינו" (תשובות הרשב"א ח"ד סימן ר"ב)

[2715] כך משמע מרש"י, וכן כתב הרמב"ם במפורש (עיין נ"י) ודעת הר"ן, שאם אפשר לתקן את הכלי, יוכל השואל לתקנו, ומדובר בגמרא בשברים שלא ניתנו לתיקון, אלא צריך להביא חלקים חדשים. וכתב הר"ן שכך משמע מהרי"ף. ועיין נמוקי יוסף.

אם נשבר הכלי, אין יכול לתקנו [2715] ולהמשיך להשתמש בו, כי בשעה שנשבר הכלי נגמרה השאלה, שהרי אמר "בטובו", משמע כל זמן שהכלי טוב.

מביאה הגמרא עוד דינים מדיני שאלה.

אמר רבא: **האי מאן דאמר ליה לחבריה** [אדם שאמר לחבירו]: **אושלן מרא למירפק ביה האי פרדיסא** [השאילני מעדר לעדור בו פרדס זה], והסכים לבקשתו והשאילו.

הדין הוא: **רפיק ביה ההוא פרדיסא** [יכול לעדור בו אותו פרדס], ולא פרדס אחר, שהרי אמר פרדס זה.

ואם אמר: השאילני מעדר לעדור בו **פרדיסא**, ולא אמר "זה".

הדין הוא: **רפיק ביה כל פרדיסא דבעי** [יכול לעדור בו כל פרדס שרוצה], אפילו פרדס גדול ביותר [2716], אבל אין יכול לעדור בו שני פרדסים.

ואם אמר השאילני מעדר לעדור בו **פרדיסי**, שהוא לשון רבים.

הדין הוא: אין אומרים, מיעוט רבים - שנים, ויוכל לעדור רק שני פרדסים [2717], אלא **רפיק ואזיל כל פרדיסי דאית ליה** [יכול ללכת ולעדור את כל הפרדסים שלו], אבל לא פרדסים של אחרים [2718].

ומהדר ליה קתיה [ויחזיר לו את הבית יד של המעדר], אם הברזל נשחק על ידי העידור הרב [2719], ופטור מלשלם, שהרי זה "מתה מחמת מלאכה".

[2716] לשון רש"י: "אפילו גדול כאנטוכיא" ויש ראשונים שאומרים, שיכול לעדור אפילו פרדס של איש אחר. וזה לשון הרמב"ם: האומר לחבירו: השאילני קרדום לעדור ב הפרדס הזה, עודר בו אותו פרדס בלבד, ואינו רשאי לעדור בו פרדס אחר. אמר לו פרדס סתם, עודר בו פדס אחר אי זה שירצה (פ"א משאלה ופקדון ה"ז) הגר"א הבין בלשון הרמב"ם שכתב בסוף דבריו "פרדס אחר", שהכוונה לפרדס של איש אחר. (הגהות הגר"א אות ד') הטור כתב במפורש שיכול לעדור בו פרדס שאינו שלו. (חו"מ סי' שמ"א ס"ק י')

[2717] הקשו תוספות: בפרק המוכר את הבית, הגמרא אומרת, שהאומר לחבירו: מוכר אני לך קרקעות (ארעתא), מכר לו רק שתי קרקעות ולא מכר לו את כל קרקעותיו. (ב"ב ס"א ע"ב) תרצו תוספות: יש לחלק בין מוכר קרקעות, שאין להניח שמכר את כל קרקעותיו, למשאיל קרדום, שמסתמא לא מקפיד ומשאיל לכל צרכו. עוד תרצו תוספות: הדבר מוטל בספק אם משמעות "פרדיסי" הוא שני פרדיסים או כל הפרדיסים. לכן, שואל שהוא מוחזק בכלי, יכול לעדור בו את כל הפרדסים, ובמוכר קרקע - שהוא המוחזק בקרקע, לפי שקרקע בחזקת מרא קמא עומדת - דנים מספק, שמכר לו רק שתי קרקעות. תוספות במסכת בבא בתרא דחו תירוץ זה, וכתבו שאף המשאיל חפץ נחשב למוחזק בו לפי שהוא עתיד לחזור אליו. תוספות שם הביאו תירוץ בשם ריב"ם: בסוגיא שלנו מדובר באומר פרדסי (סמך בפתח) ואז משמע כל הפרדסים שלי, ואם אומר פרדסים אז עודר רק שני פרדסים. ובפק המוכר מדובר שמוכר קרקעות, אבל אם אמר קרקעותי, מכר את כל קרקעותיו. (תוס' שם ד"ה ארעתא) תוספות כאן דחו פירוש זה. ועיין רשב"א.

[2718] האומר "למירפק ביה פרדיסא", כוונתו לכל פרדס שבעולם ואף שאינו שלו. (עיין הערה 304) אבל האומר "למירפק ביה פרדיסי", אי אפשר לומר שכוונתו לעדור את כל הפדסים שבעולם, כי אז בודאי שלא יוכל להחזיר את הלי. (ב"ח חו"מ סי' שמ"א ס"ק י')

[2719] השואל יכול לעדור בו רק באותה שנה, אבל לא בשנה אחרת, שהרי לא השאיל לו לעולם. (טור חו"מ סי' שמ"א ס"ק י')

אמר רב פפא: האי מאן דאמר ליה לחבריה: אושלן האי גרגותא [באר מים] כדי להשקות את שדותי, **ונפלה** הבאר, ורוצה לבנותה מחדש.
לא בני לה, לפי שלא שאל אלא באר זו שנפלה, וכשנפלה נגמרה זכותו.
ואם שאל **גרגותא**, ולא אמר באר זו. **ונפלה** הבאר ורוצה לבנותה.
בני לה ומשתמש בה עד שישקה כל שדותיו.
ואם שאל ממנו **בי גרגותא** [מקום באר], וחפר ולא מצא מים.
כרי ואזיל כמה גרגותי בארעיא, עד דמתרמי ליה [יכול לחפור כמה בארות בקרקע שלו, עד שימצא מים].
וכל מה שאמרנו, [2720] הוא משמעות הלשון, אבל אם לא היה אלא דיבור בלבד, יוכל המשאיל לחזור בו ממנו, **וצריך למיקני מיניה** על מה שאמר, ואז לא יוכל לחזור בו.

מתניתין:

המשכיר בית לחבירו, ונפל הבית בתוך זמן השכירות - **חייב** המשכיר **להעמיד לו** לשוכר **בית** במקום הבית שנפל. וצריך שיהיה הבית החדש דומה לבית הראשון.
היה הבית שנפל **קטן, לא יעשנו** המשכיר **גדול**, אם השוכר לא רוצה בית גדול.
וכן אם היה הבית **גדול, לא יעשנו קטן**.
בית **אחד** גדול שנפל, **לא יעשנו שנים** קטנים כמידת הגדול, ויתנם לשוכר.
וכן אם היו **שנים, לא יעשנו אחד** במקומם.
לא יפחות מן מספר **החלונות** שהיו בבית שנפל, **ולא יוסיף עליהם** חלונות, **אלא מדעת שניהם**.

גמרא:

שנינו במשנתנו: המשכיר בית לחבירו ונפל - חייב להעמיד לו בית.
ודנה הגמרא: **היכי דמי**? [כיצד היתה ההשכרה] ובאיזו לשון נאמרה?
אי דאמר ליה המשכיר: **בית זה** אני משכיר לך?

[2720] מרש"י משמע, שדברי הגמרא "וצריך למיקני מיניה" מתייחסים לכל דברי רב פפא. והקשה הריטב"א, שאין בזה כל חידוש, שאם לא נעשה קנין, יכול המשאיל לחזור בו. ופירש הריטב"א, שבמקרים הראשונים כששאל באר, עשה בה קנין חזקה, וקנה אותה בשאלה. אבל כששואל מקום באר, ועשה חזקה בבאר הראשונה, לא מועילה החזקה בשביל מקומות אחרים. לכן צריך לעשות קנין סודר על כך ששואל הרבה מקומות. ובאמת, אם החזיק במקום הראשון ופירש שמתכוין בכך לקנות מקומות אחרים, מועיל קנין החזקה. וכתב הריטב"א, שאפשר שרש"י התכוין לפיוש זה.

[2721] והשוכר חייב לשלם שכר על הזמן שהשתמש בבית לפי החשבון. (רמב"ם פ"ה מהלכות שכירות ה"ו, ורמב"ן ושו"ע חו"מ סי' שי"ב סעיף י"ז) ויש אומרים, שהשוכר חייב לתת את כל דמי השכירות, שהדבר דומה למי שקנה בית, ואחרי שקנה נפל הבית, שחייב לשלם את כל דמי המקח. (ריטב"א בשם רבו)

אזי, אם **נפל**[2722] הבית - **אזל ליה**[2721] [הלך ואבד הבית לשוכר] שהרי לא השכיר לו אלא את הבית הזה[2724], ומדוע צריך המשכיר לתת לו בית אחר[2723]! **אי דאמר ליה, בית סתם**, ולא חלה ההשכרה על בית מסוים, ועל כן חייב לתת לו בית אחר, הרי שכל מה שהתחייב המשכיר לשוכר הוא, לתת לו מקום שקרוי בית, ואם כן אם היה הבית **אחד, אמאי** [מדוע] **לא יעשנו שנים**! ואם היה **קטן, אמאי לא יעשנו גדול**[2725] ! **אמר ריש לקיש**: מדובר במשנה כשלא השכיר בית מסוים, **ודאמר** ליה: **בית שאני משכיר לך, מדת ארכו כך וכך**, וכן פירט לו את שאר הדברים. ומקשינן: **אי הכי, מאי למימרא**! [אם כך, מה החידוש במשנה], כיון שהתנו ביניהם על מידת הבית, בודאי שצריך המשכיר לקיים את תנאו בכל בית שיתן. ומביאה הגמרא גירסא יותר מדויקת בדברי ריש לקיש: **אלא, כי אתא רבין אמר ריש לקיש**: מדובר במקרה **דאמר ליה: בית כזה אני משכיר לך**, ולא דברו במפורש על מידת ארכו.

אך עדיין יש להקשות: **מאי למימרא**! כיון שאמר שיתן לו בית כמו הבית שהראה לו, עליו לקיים דבריו.

ומתרצינן: **לא צריכא** אלא **דקאי** [שעומד] הבית שהראה לו **אגודא דנהרא** [על שפת הנהר], והדבר הזה חשוב לבני אדם.

מהו דתימא [היה מקום לומר]: **מאי "כזה"** שאמר המשכיר? **דקאי אגודא דנהרא**, ולא בכל הפרטים. **קא משמע לן** התנא של המשנה, שלא אומרים כן, וחייב לתת לו בית

[2722] ואם המשכיר סתר את הבית, חייב להעמיד לו בית אחר. או להשכיר לו בית כמותו, אף כשהשכיר לו בית זה. (רמב"ם פ"ה מהלכות שכירות ה"ו, ועיין שם במגיד משנה)

[2723] בפרק השוכר את האומנים, הגמרא אומרת, שהשוכר חמור זה, ומת החמור בדרך, יכול השוכר למכור את הנבילה ולשכור בדמיה חמור אחר. (ב"מ ע"ט ע"א) הקשו תוספות: מדוע לא יעשה כן בבית שנפל! תרצו תוספות: יש לחלק בין נבילת חמור שעומדת למכירה, ולכן יכול השוכר למוכרו, לבין בית שנפל שלא עומדים אבניו למכירה, אלא בונים אותו מחדש, ולשוכר אין זכות אלא בבית שנפל. (תוספות דף ע"ט ע"א ד"ה ואם) עוד תירץ הרמב"ן, שחמור קרוי חמור גם כשהוא מת, ולכן יש לשוכר זכות בו אחרי שמת. אבל בית לא קרוי בית אחרי שנפל. (רמב"ן כאן) ולדעת הרמ"ה, אם יש בעצים והאבנים של הבית כדי לשכור בית אחר, יכול השוכר למוכרם. (טור בשם הרמ"ה סי' שי"ב סעיף ט"ז)

[2724] מה הדין, אם הבית מערער ועומד ליפול, האם חייב המשכיר לתקנו שלא יפול? עיין בהערה 239

[2725] כתב הריטב"א, שאף במשכיר בית סתם, והתחיל השוכר לדור בבית מסויים שקבל ממנו, אין יכול המשכיר לשנות ולתת לשוכר בית גדול יותר או קטן יותר. נחלקו אחרונים בהבנת דברי הריטב"א: יש שפירשוהו, שכאשר הבית קיים ורוצה המשכיר לתת לו בית אחר, אין יכול להעביר אותו לבית גדול או קטן אלא לבית כמותו. (רמ"א וש"ך, עיין נתיבות המשפט סי' שי"ב ס"ק י"ב). ויש שפירשו את דברי הריטב"א, כשנפל הבית אחרי שדר בו, שאז אין יכול לתת לו בית גדול יותר או קטן יותר, מאחר שכבר גר בבית כזה. ולדעתם, אם הבית קיים, לא יכול המשכיר להוציא את השוכר ולתת לו בית אחר, אפילו הוא דומה לראשון. שלא יתכן שיוכל המשכיר לטלטל את השוכר מבית לבית יום יום. (נתיבות המשפט שם). ועיין נמוקי יוסף.

הדומה לזה שהראה לו בכל הענינים [2726].

הדרן עלך פרק השואל

פרק תשיעי - המקבל שדה מחבירו

השוכר פועל כדי שיטרח ויזרע ויקצור בשדהו, על מנת שיקבל את שכרו מהיבול שתוציא השדה לפי אחוזים, אם תוציא הרבה יקבל הרבה ואם מעט יקבל מעט, נעשה הפועל כשותף של בעל הבית ביבול השדה, והוא הנקרא **אריס**.

בפרק זה מדובר באריס המביא את הזרעים משלו, ומשום כך נעשה האריס כבעל השדה, שנוטל את כל היבול, והוא משלם ממנו לבעל הבית למחצה לשליש ורביע מן היבול, כפי שקבעו ביניהם. נמצא שבעל הבית הוא הנוטל לפי אחוזים, ואילו הפועל נוטל את כל השאר.

אך אם סיכמו ביניהם שיקבל הפועל את שכרו בסכום קצוב מראש, נעשה הפועל **שכיר** של בעל הבית, ואז אין לו חלק בגוף השדה.

וכן אם רצה הפועל לקבל את שכרו בסכום קצוב של פירות, הוא נקרא **חוכר**, ודינו שווה בכל דבר לשוכר [2727].

בגמרא מבואר, שמלבד שתי המשניות הראשונות, אין דינים שבהם שווים חוכר ושוכר לקבלן אריס [2728], והמשנה העוסקת בחוכר אינה עוסקת באריס, וכן להיפך.

ויש פועל שמקבל עליו לעבוד בשדה לעולם, וליטול שכרו כאריס לפי אחוזים, והוא נקרא **שתלא**.

מתניתין:

המקבל שדה מחבירו לעבוד בה, לזורעה ולקצור את פירותיה, בין אם קיבלה באריסות, על מנת לקבל שכר לפי כמות היבול, ובין אם קיבלה בשכירות, על מנת לקבל סכום קצוב בדמים, או בחכירות, על מנת לקבל סכום קבוע בפירות,

[2726] לדעת רש"י, צריך לתת לו בית כמו זה שהראה לו הן במידותיו והן שהוא עומד על שפת הנהר. (כך משמע מרש"י, ומפורש כן ברש"י שעל הרי"ף). ולדעת הריטב"א, אין הקפדה אלא במידת ארכו ורחבו והדברים האמורים במשנה, אבל אין צריך לתת לו בית העומד על שפת הנהר. ועיין נמוקי יוסף.

[2727] כך מבואר בתוספתא [דמאי ו]: מה בין שוכר לחוכר שוכר במעות חוכר בפירות, וכן כתב הרמב"ם [שכירות ח א] "שניהם דין אחד להם".

[2728] כך היא דעת רש"י, אבל הרשב"א נקט שאין הכוונה לומר שדין האריס והחוכר אינו שווה, אלא שיש משניות אשר לגבי אריס או חוכר אין בהן חידוש, ולכך דיברה המשנה רק באחד מהם, וכך נקט המגיד משנה [שכירות ב ג] בדעת הרמב"ם.

מקום שנהגו הפועלים **לקצור** את השיבולים בעזרת מגל, ועל ידי כך נשארים שורשי התבואה בקרקע, יקצור במגל!
מקום שנהגו **לעקור את השיבולים** ביד עם השרשים, **יעקור**!
מקום שנהגו **לחרוש אחריו**, לאחר הקצירה או העקירה כדי שימותו שרשי העשבים הרעים, **יחרוש** אחריו!
הכל כמנהג המדינה. כשם שחולקין בעל הבית והאריס [2729] למחצה לשליש ולרביע **בתבואה, כך חולקין בתבן** [2730] הגדל עם התבואה ונקצר עם השיבולים, **ובקש** הנשאר בארץ לאחר הקצירה.
כשם שחולקין בעל הבית והאריס **ביין**,

דף קג:
בענבים, **כך** הם **חולקין** (תחילת העמוד) **בזמורות** הענפים שנקצצו מהגפן,
ואף בקנים, שעליהם סומכים את הגפנים, חולקים, אף על פי שאינם חלק מהשבח של הקרקע, **ובגמרא** מפרש שהטעם לכך הוא מפני ש**שניהם מספקין את הקנים**.

גמרא:

תנא, שנינו בברייתא: פועל שקיבל על עצמו לטפל בשדה, עליו לקוצרה כמנהג המדינה, הרי,
א. **מקום שנהגו לקצור** את התבואה במגל, **אינו רשאי לעקור** את התבואה ביד עם שורשיה.
ב. מקום שנהגו **לעקור** ביד ולא במגל, אינו **רשאי לקצור** במגל.
ושניהם, בעל הבית והמקבל, **מעכבין זה על זה** שלא לשנות מהמנהג.
ועתה מבארת הגמרא את האמור בברייתא:
מה שאמרה הברייתא תחילה, מקום שנהגו **לקצור** במגל, **אינו רשאי לעקור ביד** - מדובר כאשר **האי**, בעל הבית, **אמר**, **בעינא דתתבן לי ארעאי**, [2731] רצוני שישאר הקש באדמה, כדי שיזבלנה לשנה הבאה, ולשם כך תקצרנה במגל, ואילו המקבל רוצה לשנות

[2729] דין זה לא שייך אלא באריס שהוא חולק בכל השבח שתוציא השדה כפי השיעור שיסכם עם הבעלים, אבל חוכר נוטל הכל לעצמו אלא שמעלה לבעל השדה שיעור קצוב ממה שתוציא השדה, רש"י.
[2730] הרשב"א והר"ן הקשו מדוע לא תלה התנא דין זה במנהג כמו בדין של הרישא, ותירצו דהכא איירי בעיר חדשה שעדין אין שם מנהג, וקא משמע לן שצריכים לחלוק בתבן ובקש, אבל אם אין מנהג האם לקצור או לעקור כגון בעיר חדשה, יכולים לעשות מה שירצו.
[2731] הנימוקי יוסף תמה, מדוע הוצרכה הגמרא לפרש את הטעם שלא לשנות מהמנהג, הרי בכל מקום קיימא לן שאין משנים מהמנהג, גם בלי טעם, ותירץ התוספות יום טוב שאלמלי היה לאחד מהם טעם למה לא לשנות, לא היינו הולכים אחר המנהג, דהוי כמנהג סדום.

מהמנהג, ולעקור את התבואה על שורשיה, במקרה כזה יכול בעל הבית לעכב עליו שיקצור כפי המנהג, ושלא יעקור.

וכן לצד השני, אם בעל הבית רוצה לשנות מהמנהג שנהגו לקצור במגל, ואומר למקבל עקור ביד, **והאי**, המקבל **אמר**, **לא מצינא**! קשה לי לעקור, כיון שהעקירה קשה היא מהקצירה, במקרה זה יכול המקבל לקצור במגל כפי המנהג, ואינו חייב לעקור כבקשת בעל הבית.

ומה שאמרה הברייתא, מקום שנהגו **לעקור** ביד, המקבל **אינו רשאי לקצור** - מדובר בכגון **שהאי**, בעל הבית, רוצה לעקור ביד כפי המנהג, **ואמר**, **בעינא דתינקר ארעאי**, תהיה נקיה משורשים שאינה צריכה שישארו בה, ויזבלוה. והמקבל רוצה לשנות מהמנהג ולקצור, אינו רשאי לשנות, ועליו לעקור [2732].

וכן לצד השני, אם בעל השדה רוצה לשנות מהמנהג ואומר למקבל לקצור, **והאי** המקבל **אמר בעינא תיבנא**, אני צריך תבן לתת לבהמותי ולשם כך עלי לעקור [2733] את התבואה עם השרשים, יכול המקבל לעכב על בעל הבית ולעקור כפי המנהג.

ומקשינן: כיון ששנינו בתחילת הברייתא, מקום שיש בו מנהג, אינו רשאי אחד מהם לשנות, אם כן, זה שהוסיפה ואמרה הברייתא "**ושניהם מעכבין זה על זה למה לי**"? הא מרישא שמעינן להו!?

ומתרצינן: סיפא, "**מה טעם**", **קאמר**.

מה טעם אמרינן מקום שנהגו **לקצור אינו רשאי לעקור**, ובמקום שנהגו **לעקור אינו רשאי לקצור**? **משום** שלשניהם יש טענות, שמחמתן **מעכבין זה על זה**. [2734] שנינו במשנה: מקום שנהגו **לחרוש אחריו יחרוש**.

ותמהינן: כיון ששנינו "הכל כמנהג המדינה", אם כן **פשיטא** הוא, שבמקום אשר נהגו לחרוש אחרי הקצירה, אינו רשאי לשנות מהמנהג!?

ומתרצינן: **לא צריכא**, כאן מדובר, **באתרא דלא מנכשי**, במקום שלא נוהגים לנכש את העשבים הרעים מתוך שדה התבואה, **ואזל איהו**, **ונכיש**.

[2732] הריטב"א פירש על פי המבואר [לקמן קה א] שיש לבעל הבית זכות לתבוע מהמקבל חיטים מעולים.

[2733] האחרונים תמהו מדוע כשהאריס מעדיף את העקירה אמרינן שהטעם לכך הוא דבעי תיבנא, ואילו כשבעל הבית מעדיף את העקירה אמרינן שרצונו שתהיה השדה נקיה משורשיה, ולא אמרינן בשניהם שהטעם להעדפת העקירה הוא משום דבעי תיבנא. ותירץ המהרש"א שטעמו של בעל הבית מעולה יותר, לכך נקטו שאומר בעינא דתינקר ארעאי וזה לא שייך אצל המקבל. ועיין רש"ש

[2734] קשה, לשם מה הובאה הרישא דקתני מקום שנהגו לקצור אינו רשאי לעקור, לעקור אינו רשאי לקצור, ומדוע לא די בסיפא דקתני הכל כמנהג המדינה ושניהם מעכבים זה על זה. וביאר הראב"ד בשיטה, דרישא קא משמע לן שבמקום שנהגו לקצור אינו רשאי לעקור אפילו אם לא נודע לו שהבעלים רוצים לעכב בעדו, דכל שיש לבעלים רשות לעכב, אסור למקבל לשנות מהמנהג.

מהו דתימא, מצי **אמר ליה**, המקבל לבעל השדה, **האי דנכישנא** את התבואה, **אדעתא דלא כריבנא לה**, שלא אצטרך לחרוש, כי הניכוש הוא במקום החרישה, שאף הוא מנקה את הקרקע מעשבים רעים.[2735]

קא משמע לן, דאם המקבל רוצה לנכש במקום לחרוש, **איבעי ליה** למקבל **לפרושי ליה** שבדעתו לנכש במקום לחרוש.[2736]

שנינו במשנה: **הכל כמנהג המדינה**.

ומבארת הגמרא: הא דקתני **הכל** כמנהג המדינה, **לאתויי מאי**? **לאתויי הא** -

דתנו רבנן: אריס שקיבל עליו לעבוד בשדה תבואה, וגדלו באותה שדה גם אילנות, שאין צורך לטפל בהם, הרי **מקום שנהגו להשכיר** לאריס גם את **האילנות** שבשדה, שתהיה לו זכות אכילה בחלק מפירותיהם, **על גבי**, אגב אריסות תבואת **הקרקע**, וחולק האריס בפירותיהם כפי שחולק בתבואה של השדה, הדין הוא שסתם בעלי שדות **משכירין** גם את האילנות לאריס, כמנהג המקום, אפילו אם לא אמרו כן להדיא. ואילו **מקום שאין נהגו להשכיר** את האילנות, הרי אם נתנו לו את הקרקע בסתמא, **אין משכירין**.

ומקשינן: זה שאמרת **מקום שנהגו להשכיר** אילנות, **משכירין**, ונוטל המקבל חלק בשבחם, הרי דבר זה **פשיטא** הוא, שהרי כך הוא מנהג המקום.

ומשנינן: **לא צריכא**, צריך להשמיענו דבר זה, במקום **דכולי עלמא יהבי**, נותנים לאריס קרקע על מנת שיטול בעל הבית **בשבח** התבואה מהשדה **תילתא**, שליש, והאריס נוטל לעצמו שני שליש. **ואילו** כאן, **אזל איהו**, בעל הבית, **ויהביה**, ונתנו לאריס **בריבעא**, על מנת שיטול בעל הבית לעצמו רק רבע מהתבואה של השדה, והאריס יטול שלושה רבעים, ונמצא שהוסיף בעל הבית לאריס יותר מהנהוג.

הילכך, **מהו דתימא**, **דאמר ליה**, בעל הבית לאריס: **האי דבצרי לך**, מה שהורדתי מחלקי והוספתי לך, זה היה **אדעתא דלא יהיבנא לך באילנות** כלל.

קא משמע לן שאם רוצה בעל הבית שלא לתת לאריס חלק באילנות, ולהוסיף לו תמורת זה בקרקע, **דאיבעי ליה** לבעל השדה **לפרושי ליה**:

שנינו בברייתא: **מקום שנהגו שלא להשכיר אין משכירין**:

[2735] הריטב"א פירש שאין הכוונה שלא יחרוש כלל, דאיך אפשר שיניח החרישה מפני הניכוש, אלא כוונת המקבל היא שניכש אדעתא שיסייע לו בעל השדה בחרישה, וקא משמע לן, כיוון שהחרישה מוטלת על האריס איבעי ליה לפירושי.

[2736] בתוספות שאנן מבואר שגם אם יפרש האריס שבדעתו לנכש במקום לחרוש, עדיין הוא צריך את הסכמת בעל השדה ולא די בשתיקת הבעלים, אבל הטור [סימן שכ] הביא בשם הרמ"ה שאם אמר האריס רצוני לנכש במקום לחרוש ושתק הבעלים שתיקה כהודאה. ובפרישה הוסיף, שאפילו אם בשעת קבלתו את השדה לא אמר כלום ונטל על דעת לחרוש, וכשהגיעה שעת החרישה אמר לבעל הבית שבדעתו לנכש במקום לחרוש ושתק, שתיקה כהודאה ויכול לנכש בלי לחרוש.

והוינן בה: **פשיטא** שהולכים אחר המנהג!?
ומבארת הגמרא: **לא צריכא**, **דכולי** אריסים **דעלמא** מקבלים את השדה לעבודה על מנת שיטול בעל הבית **בריבעא**, **ואזל איהו**, האריס, **וקיבלה** על דעת שיטול בעל השדה **בתילתא**, נמצא שהוסיף האריס לבעל הבית יותר מהמנהג.
מהו דתימא, מצי **אמר ליה** האריס לבעל השדה: **האי דטפאי**, זה שהוספתי **לך** על המגיע לך, היה **אדעתא דיהבת לי** חלק **באי לנות**,
קא משמע לן, **דאם** רוצה האריס ליטול באילנות ובעבור זה להוסיף על שכר הבעלים, **איבעי ליה** לאריס **לפרושי ליה**:
שנינו במשנה: **כשם שחולקין** האריס ובעל השדה **בתבואה**, **כך חולקין בתבן ובקש**:
אמר רב יוסף: אף על פי ששנינו צריך בעל הבית לחלוק עם האריס גם בתבן, הכל תלוי במנהג, **ובבבל נהיגו דלא יהיבי תיבנא לאריסא**!
למאי נפקא מינה?, **דאי איכא איניש דיהיב** תבן לאריס במקום שלא נהגו ליתן, אין זה אלא שבעל **עין יפה הוא**, **ולא גמרינן מיניה**, אין ללמוד ממנו שיש לנהוג כן.
ועתה מבארת הגמרא אלו עבודות בשדה מוטלות על הבעלים ואלו על האריס.
אמר רב יוסף: **בוכרא**, את עשיית הגבול, כעין חומה, סביב לשדה, הנקרא בוכרא [וכך היה מנהגם בבנין החומה, היו עושים חריץ מסביב לשדה, ומן העפר שהוציאו מהחריץ היו מקימים תלולית עפר מסביב, על גבול השדה].
וטפתא, וכן את עשיית הטפתא על הבוכרא, לאחר שנידוש עפר הבוכרא, היו מוסיפים עליו עוד עפר [הנקרא טפתא, כמו "טפי", שהוא לשון ריבוי],
וארכבתא, וכן את נתינת העפר בפעם שלישית, הנקראת ארכבתא, שרוכב העפר השלישי מעל כולם.
וכן את עשיית **קני דחיזרא**, שהם קנים שנועצים אותם בקרקע, ועליהם תולים קוצים או נסרים בתור מחיצה לשדה.
כל אלו הם על חשבון הוצאותיו **דבעל הבית** הם.
ואילו את **החיזרא גופיה** [הקוצים והנסרים], חובתו **דאריסא** הוא להתקינה.
כללא דמילתא, **כל** דבר **שעיקרו בלמא**, שהוא עיקר הסייג והשמירה על השדה, הרי זה מחובתו **דבעל הבית** להתקינו.
אבל דבר העשוי רק לשם **נטירותא יתירתא**, לתוספת שמירה כדי שלא יצטרך לשמור את השדה כלל, [2737] מחובתו **דאריסא** הוא להתקינו.

[2737] הטור [סימן שכ] הביא דעת הרמ"ה והרמב"ם שאף על חוכר לתקן נטירותא יתירא. וביאר הבית יוסף שמאחר ועל החוכר לתת לבעל הבית ממה שגדל בשדה הרי הוא כאריס לענין שיכול בעל הבית לכופו לתקן

ואמר רב יוסף: **מרא**, קרדום שחופרים בו, **וזבילא**, כלים שנושאין בהם עפר, **ודוולא**, דלי להשקות השדה, **וזרנוקא**, נוד שדולים בו מים, במקום שדרכם לדלות מים בנודות, מחובתו **דבעל הבית** לקנותם לצורך עבודת השדה.

ואילו **אריסא**, **עביד בי יאורי**, עליו להתקין תעלות מהנהר, כדי להשקות [2738] את השדה.

שנינו במשנה: **כשם שחולקין ביין כך חולקין בזמורות ובקנים**:

והוינן בה: **קנים**, **מאי עבידתייהו**!? איזה צורך יש בהם?

אמרי דבי רבי ינאי, משנתנו מדברת ב**קנים המוחלקין**, שניטלה קליפתן, **שבהן מעמידין** וסומכין **את הגפנים**.

שנינו במשנה: **ושניהם מספקין את הקנים**:

ומקשינן: כיוון ששנינו שניהם חולקים בקנים הסומכים את הגפנים, אף על פי שאינם חלק מהשבח הגדל בשדה, הרי בהכרח שהטעם לכך הוא משום ששניהם הביאו את הקנים, וכל אחד נוטל את הקנים שלו בסיום העבודה.

ואם כן, זה שחזר ואמר התנא "ושניהם מספקין את הקנים", **למה לי**?

ומתרצינן: התנא במשנתנו אינו אומר כאן הלכה נוספת, אלא בלשון "**מה טעם**", **קאמר** זאת: **מה טעם שניהם חולקין בקנים**?, **משום** דמלכתחילה **שניהם מספקין את הקנים**. [2739]

מתניתין:

המקבל שדה מחבירו בחכירות, **והיא בית השלחין**, שנובע בשדה מעין של מים, ויש מעלה מיוחדת בשדה שכזאת, כיון שהיא שדה יבשה, שאינה מסתפקת במי גשמים אלא צריך גם להשקותה, ולכן, הימצאותו של המעין בתוכה מאפשרת את ההשקאה ללא טירחה מרובה. [2740]

שמירה יתירא. אבל הטור עצמו סובר שחוכר פטור, וביאר הבית יוסף כיוון שהמחכיר משלם סכום קצוב בין יגדל הרבה בין יגדל מעט אין לבעלים עסק עמו. ובהגהות הגר"א [יד] דייק בדברי רש"י [ד"ה ושניהם] שדעתו כהטור, עיין שם.

[2738] לדעת רש"י חפירת היאורי מיועדת להקל על ההשקאה, וכל שאינו מעיקר העבודה אלא להקל. מוטל על האריס לעשותו. וכן פירש הטור, אבל הרמב"ם פירש שהיאורי היינו לחפור מקומות שיתקבצו בהם המים, וכתב הקצות החושן שלדבריו אין חילוק בין דבר שהוא צורך העבודה לדבר שאינו נצרך אלא להקל, אלא שחכמים הטילו את חפירת היאורי על האריס. ונפקא מינה, לדעת הטור אם ירצה האריס שלא להקל על עצמו ולא להתקין יאורי, רשאי, אבל לדעת הרמב"ם אינו יכול להימנע מחפירת היאורי משום שחכמים תקנו שחפירת יאורי היא חלק מחיובי האריס.

[2739] הראב"ד בשיטה פירש, דהיא גופא אשמועינן שעל שניהם לספק את הקנים, וכופין זה את זה לכך.

[2740] בכל מקום "בית השלחין" פירושו, שדה שצריכה תוספת השקאה למי הגשמים. אבל כאן הכונה היא לשדה שיש מעין בתוכה, ועיין תוספות יום טוב.

או שקיבל על עצמו לעבוד ב"שדה לבן" שהיא **בית האילן**, שדה תבואה שיש בה אילנות, והיא עדיפה בעיניו מכל שדה אחרת, משום שיוכל לאכול גם חלק מפירות האילן, הגדלים בה, ללא טירחה, בנוסף על תשלום עבודתו בשדה.

ולאחר שהתחיל לעבוד בה, **יבש המעין** של שדה בית השלחין, **ונקצץ האילן** של שדה בית האילן.

כיוון שלא פירש המקבל במפורש שקיבל את חכירת השדה בגלל המעין או בגלל האילן שבתוכה, **אינו מנכה לו**, המקבל אינו מפחית **מן חכורו**, ממה שנתחייב להעלות בסיום העבודה לבעל השדה, אלא ישלם כפי שהסכימו בתחילה.

אבל **אם אמר לו המקבל** [2741] בפירוש: **חכור** [החכר] **לי שדה בית השלחין זו, או שדה בית האילן זה**, שגילה דעתו שבעבור המעין או האילן שבשדה הוא לוקח את השדה הזאת דוקא כדי לעבוד בה,

ולאחר זמן **יבש המעין, ונקצץ האילן, מנכה לו** המקבל **מן חכורו** [2742] שנתחייב להעלות לבעל השדה,

משום שהתנה המקבל את קבלת השדה בכך שיהיה בה מעין או אילן. וכיון שלא קיבל את מה שהתנה, אינו חייב להעלות לבעל הבית את כל הסכום שנתחייב לו, אלא מנכה לו כשיעור תוספת העבודה שנוספה לו מהתייבשות המעין, או את הפסד הפירות מקציצת האילן.

גמרא:

שנינו במשנה: יבש המעין אינו מנכה לו מן חכורו.

והוינן בה: **היכי דמי**? במה המדובר?

אילימא דיבש נהרא רבה, שיבש הנהר המרכזי, שכל בעלי השדות משקים ממנו, **אמאי** אמרינן שהחוכר **אינו מנכה לו** לבעל הבית **מן חכורו**? **נימא ליה** החוכר לבעל השדה: מה שיבש הנהר, **מכת מדינה היא**! שהרי לכל בעלי השדות יבש, ולקמן שנינו: שדה שנתקלקלה, אם מחמת מכת מדינה, מנכה החוכר מן חכורו! [2743]

[2741] הרמב"ן ועוד ראשונים נקטו פירשו דמיירי שאמר המחכיר חכור ממני שדה בית השלחין זו, ולא שאמר החוכר אני רוצה לחכור שדה זו. ועיין ברש"ש.

[2742] בגמרא מבואר שגם אריס המתנה שרצונו בשדה זו, ויבש המעין או נקצץ האילן, מנכה לו ממה שהתחייב לשלם לו, ופירשו התוספות שאף על פי שמעיקר הדין אריס נוטל כפי מה שפסק עם בעל הבית כגון מחצה, בין גדל הרבה ובין גדל מעט ולא שייך ניכוי לבעלים, כאן שהדגיש שרצונו במעין, אם יבש יכול לנכות.

[2743] דעת רש"י שקושית הגמרא היא רק על חוכר. אבל באריס שהתייבש לו הנהר הגדול בזמן עבודתו אמרינן לקמן שאף במכת מדינה אינו מנכה לו, וכן דעת הרמב"ן והרשב"א, אבל הרמב"ם כתב שגם באריס אם יבש הנהר הגדול מנכה לו ממה שנתחייב לבעלים, ובאר הפרישה שיבש המעין לא דמי לכל מכת מדינה, משום שיש לאריס

אמר תירץ **רב פפא**: מדובר כאן, **דיבש נהרא זוטא** המוליך את המים מהנהר הגדול לשדה, **דאמר ליה** בעל השדה לחוכר, מזלך גרם לכך שיבש הנהר. והראיה לכך, שרק בחלק שלך התייבש הנהר. הילכך אינך יכול לנכות מדמי החכירות, ולכשתרצה להשקות את השדה, (תחילת העמוד) **איבעי לך לאתויי**, להביא את המים, **בדוולא**, בדלי.

דף קד.

אמר רב פפא: **הני תרתי מתניתא קמייתא**, שתי המשניות ששנינו בריש פירקין, האחת, מקום שנהגו לעקור יעקור, לקצור יקצור, והכל כמנהג המדינה [2744],

והשנית, משנתנו, ששנינו בה, המקבל שדה בית השלחין, יבש המעין ונקצץ האילן, אינו מנכה לו מן חכורו,

משכחת לה, ניתן למצוא את האפשרות להעמידן, **בין** במקבל שדה **בחכרנותא**, שמקבל הפועל על עצמו להעלות סכום קצוב מן התבואה לבעל השדה בתום תקופת החכירות [2745], **ובין** במקבל שדה **בקבלנותא**, באריסות, שנותן מחצה או שליש מן התבואה לבעל השדה.

אבל המקרים המבוארים במשניות הבאות, **מכאן ואילך**, אי אפשר להעמיד את המקרים בכל האופנים, בין בחכירה ובין בקבלנות, אלא רק באחד מהם. כי המקרים **דאיתא**, שנמצאים באותן משניות, שיתכנו **בקבלנותא**, לא יתכנו אלא באריס **וליתא**, הם לא יתכנו **בחכרנותא**. ומאידך, המשניות **דאיתא בחכרנותא**, מדברות אך ורק בחוכר, **וליתא בקבלנותא**:

שנינו במשנה: **אם אמר לו** המקבל, **חכור לי שדה בית השלחין זה**, יבש המעין או נקצץ האילן מנכה לו מן חכורו.

ומקשינן: **ואמאי** מנכה החוכר ממה שהתחייב להעלות לבעל הבית? **לימא ליה** המחכיר: לא התחייבתי לתת שדה שיש בה מעין או אילן, אלא **שמא** [מקום אשר שמו

זכות לטעון, איני מחויב להתאמץ ולהביא מים מרחוק, ואם ארצה לעשות כן אנכה לבעל הבית משכרו, אבל בכל מכת מדינה, יחלוק האריס עם בעל הבית במה שנשאר, ולא יוכל לנכות משכרו. ועיין שיעורי רבינו חיים הלוי.

[2744] התוספות הוסיפו, דאף על גב שאת הסיפא ששניהם חולקים בקנים אי אפשר להעמידה אלא באריס ולא בחוכר, מכל מקום עיקר המשנה עוסקת בין בחוכר ובין במקבל. וכתב הגר"א שלדעת הרמב"ם דאף בחוכר שניהם מביאין את הקנים, קאי מילתא דרב יוסף על כל המשנה הראשונה.

[2745] כי כל מה שיש לו לטעון בקבלנות, יש לו לטעון בחכירות, רש"י

[2746] בשיטה מקובצת הביא בשם רבינו יהונתן שביאר שאנשים קוראים לשדה בית כור גם אם הוא שוה כשדה של בית כור אף על פי שאין לו גודל של בית כור וכן בשדה שהיה בית כור ונשתדף חלקו לפעמים עדין שמו בית כור, והריטב"א כתב שדווקא אם אמר לו בית כור זה שאפשר לראות שהוא נקרא בית כור שלא לפי גודלו, אבל אמר בית כור סתם חייב לתת לו בית כור.

הוא בית השלחין] **בעלמא, אמרי לך**. שכך הוא נקרא, על שם מעין שהיה בו [2746], אבל לא התחייבתי שיהיה בו מעין.
ואם כן, אם התייבש המעין או נקצץ האילן, אין לחוכר זכות לנכות מחיובו לבעלים, כי השדה עדיין קרויה שדה בית השלחין ושדה האילן.
מי האם **לא תניא**: מוכר שדה **האומר לחבירו**: קרקע בשיעור גודל של **בית כור עפר אני מוכר לך**! הרי הדין הוא, **שאף על פי שאין בו אלא לתך**, חצי כור, **הגיעו**! השדה קנויה ללוקח, ולא אמרינן שהיה זה מקח טעות, משום **שלא מכר לו אלא** שדה אשר **שמא** [הנקראת בשם] בית כור עפר, למרות שאין בה בית כור.
ומוסיפה הגמרא: **והוא, דמתקרי**, שאכן קוראים לה **בית כור**, כי אם אינה נקראת בית כור, בודאי הוי מקח טעות.
וכן אם אמר לחבירו: **כרמא** [כרם] **אני מוכר לך**, ונתן לו שדה אחרת במקומה, הדין הוא **שאף על פי שאין בו** עצי **גפנים, הגיעו** ללוקח ואינו מקח טעות.
וטעמו של דבר, לפי **שלא מכר לו אלא שמא**, מקום הנקרא כרם, למרות שאין בה גפנים.
ומוסיפה הגמרא: **והוא דמתקרי כרמא**, אבל אם שם המקום אינו כרם, אלא שדה סתם, הוי מקח טעות.
וכן מוכר שדה, האומר: **פרדס** שדה רימונים **אני מוכר לך**, ונתן לו שדה סתם, הדין הוא, **שאף על פי שאין בו רמונים, הגיעו** ללוקח,
ולא הוי מקח טעות, לפי **שלא מכר לו אלא שמא**, מקום המכונה פרדס.
והוא דמתקרי פרדסא, אבל בלאו הכי הרי זה מקח טעות.
אלמא, מוכח מברייתא זו, **אמר ליה**, שיכול המוכר לומר ללוקח, **שמא בעלמא אמרי לך**.
ואם כן, מקשה הגמרא: **הכא נמי**, במחכיר, **נימא ליה** בעל השדה לחוכר: אף על פי שהתחייבתי לתת לך שדה בית השלחין, איני חייב להעמיד לך שדה עם מעין, כי **שמא בעלמא אמרי לך**, ולכן אינך יכול לנכות מדמי החכירות כאשר אין המעין נובע בה.
אמר שמואל: לא קשיא.
הא דמשמע שיכול בעל השדה לומר ללוקח שמא בעלמא אמרי לך, מדובר בזמן **דאמר ליה מחכיר לחוכר**: הריני מוכר לך שדה בית השלחין זו. שאז יכול המחכיר לפרש דבריו ולומר, לא היה בכוונתי אלא לשדה אשר שמה הוא כך.
ואף על פי שהחוכר הבין מדברין שכוונתו לשדה שיש בתוכה מעין נובע או אילן, אין המחכיר חייב לתת שדה לפי הבנת החוכר אלא הולכים אחר כוונת המחכיר.

אבל **הא** דקתני במשנתנו, שיכול החוכר לנכות לבעל הבית מחכורו, ואין לבעל השדה זכות לומר לו שמא בעלמא אמרי לך, מדובר בכגון **דאמר ליה חוכר למחכיר**: שדה בית השלחין זו אני רוצה לחכור ממך.

לפי שבוודאי כוונת החוכר היא לשדה שיש בה מעין, ואין המחכיר יכול לפרש את דברי החוכר ולומר: כוונתך לשדה הקרויה שדה בית השלחין. ולכן על המחכיר לתת לו שדה שיש בה מעין, ואם יתייבש המעין, ינכה לו מחכורו.

ומסביר שמואל את דבריו:

אם **אמר ליה מחכיר לחוכר**, כך וכך אני מוכר לך, יכול הוא אחר כך לומר, **שמא בעלמא אמרי לך**.

אך אם **אמר ליה חוכר למחכיר** שדה פלונית אני רוצה, אין יכול לומר לו שמא בעלמא אמרי לך. לפי שיש ללוקח **קפידא**, בכך שיתקיים תנאו לקבל שדה כפי שאמר.

רבינא אמר: **אידי ואידי**, הן הברייתא שהביאה הגמרא, שיכול המוכר לומר שמא בעלמא אמרי לך, והן משנתנו, שמבואר בה שאין המחכיר יכול לומר כן, ומשום כך אם יבש המעין מנכה החוכר משכרו של המחכיר, בשתיהן מדובר בכגון **דאמר ליה מחכיר לחוכר**[2747],

וכשם שמוכר בית כור יכול לומר שמא בעלמא אמרי לך, והמקח חל גם אם אין בו אלא חצי כור, כך גם מחכיר האומר לחוכר, שדה בית השלחין אני מוכר לך, יכול הוא לתת לו שדה ללא מעין, ולומר לו שמא בעלמא אמרי לך,

והא דקתני במשנתנו שהחוכר מנכה למחכיר משכרו, ואין המחכיר יכול לומר לו שמא בעלמא אמרי לך, משום שמתוך דברי המחכיר משמע שהיה בכוונתו לתת שדה בית השלחין ממש,

כי **מדקאמר** "שדה **זה**", **מכלל**, משמע, דהמחכיר והחוכר **קאי בגוה** [נמצאים בתוכה] בשעת הסכם החכירות, **עסקינן**.

ואם כן, מדוע הוסיף המחכיר לומר "**בית השלחין**", והרי ניכר לכל שהיא שדה עם מעין,

[2747] שיטת התוספות היא שלדעת רבינא אין חילוק בין אמר מחכיר לחוכר או חוכר למחכיר בשניהם תלוי אם הוא עומד בתוכה או לא, והביאו ראיה מהמשנה העוסקת בחוכר שאמר למחכיר חכור לי שדה בית השלחין זו, ואף על פי כן משמע בגמרא שאין קפידא לחוכר אלא משום שעומד בתוכה, משמע שאילו לא היה בתוכה לא היה קפידא מצד החוכר ויוכל המחכיר לומר לו שמא בעלמא אמרי לך, וכן דעת הרא"ש. אבל הראשונים כתבו שמה שחילק רבינא בין עומד בתוכה לאינו בתוכה זה רק באמר מחכיר לחוכר אבל אמר חוכר למחכיר יש קפידא בכל גווני, וכך נקטו הרמב"ן והרשב"א.

ולמה ליה למימר בפירוש שדה בית השלחין.[2748]
ובהכרח, נתכוין המחכיר לקיים את דברו, דהכי **קאמר ליה** לחוכר: שדה זו אני מחכיר לך **כדקיימא השתא** - כמות שהיא עכשיו היא תהיה לך, כשהיא עם מעין.
ולכך אם יבש המעין, אין המחכיר יכול לומר שמא בעלמא אמרי לך, אלא החוכר מנכה לו מחכירותו.

מתניתין:

המקבל שדה מחבירו לעובדה ולטפל בה, ולחלוק ביבול כאריס,[2749] למחצה לשליש ולרביע, **והובירה** - לא חרש בה המקבל, ולא זרעה, ונעשית שדה בור.
שמין אותה, כמה היתה **ראויה לעשות** אילו היה מעבדה האריס כראוי, **ונותן לו** האריס מחצה או שליש או רביע מהשומא.
לפי **שכך כותב לו** האריס לבעל השדה בשטר האריסות, בשעה שמקבל עליו את האריסות: **אם אוביר**, אניחנה שדה בור, **ולא אעביד**, לא אעבדנה כראוי, **אשלם במיטבא**, כפי מה שהיתה ראויה לעשות במיטבה:

גמרא:

ומביאה הגמרא את דבריהם של כמה תנאים, בשאלה כיצד יש לנהוג כאשר אדם מחייב עצמו בשטר, בדבר שאינו מחוייב בו מתקנת חכמים: **רבי מאיר היה דורש** את **לשון ההדיוט**, דהיינו, שהיו האנשים רגילים להוסיף בשטרותיהם דברי התחייבויות שלא כתקנת חכמים, ושאינם חייבים בהם על פי דין. והיה רבי מאיר מתחשב בהם, ופוסק את הדין לפיהם כאילו היו תנאי בית דין.
דתניא בתוספתא [כתובות פרק ד, כמו שמבואר במשנתנו], **רבי מאיר אומר**: המקבל שדה מחבירו לעבוד בה, והובירה, שלא עבד בה ונעשית שדה בור, שמין אותה כמה היא ראויה לעשות, ונותן לו, לפי שכך כותב לו הפועל בשעה שקיבל עליו לעבוד בשדה: **אם אוביר ולא אעביד אשלם במיט בא**.

[2748] ברמב"ם [שכירות ח ד] מבואר שההתחייבות היא כתוצאה מכך שאמר "זה" משמע שהתחייב על שדה כזו עם מעין, וכך משמע ברי"ף, אבל בקצות החושן [שכא א] כתב, שמלשון הגמרא נראה שממה שאמר "זה" משמע שהמחכיר נמצא בתוכה, וממה כשהוסיף "בית השלחין" נראה שרוצה להקפיד על כך.

[2749] רש"י פירש שהמשנה עוסקת באריס שהוביר את השדה, אבל חוכר שהוביר אין צורך לשום את ההפסד של הקרקע, משום שבכל מקרה עליו לתת סכום קצוב של פירות או תבואה לבעלים בתום תקופת החכירות, ואם לא יהיה לו פירות מהשדה החכורה יתן לו פירות מהשוק, והרמב"ן [קד ב] כתב טעם אחר, דחוכר המוביר את השדה יש לבעל הבית צד רווח בכך שנחסך ממנו הכחשת הקרקע, ועל בעל הבית לנכות משכרו את הריווח, ולכך לא שייך לומר בחוכר ששמים לו את נזקו. ודווקא באריס אמרינן שעליו לשלם את כל הנזק ואין מפחיתין לו את ריווח כחש הקרקע משום שדרך אריסין לקבל על עצמם לשלם את כל הנזק.

ומבואר בדברי רבי מאיר, כי למרות שמעיקר הדין אינו חייב לשלם, שהרי אין האריס מחוייב לתת לבעל השדה אלא רק חלק מהפירות ממה שעבד וגידל, בכל זאת, כאן, כיון שהתחייב לו בשטר שישלם אם יוביר, חייב לשלם. [2750] וגם **רבי יהודה היה דורש** את **לשון ההדיוט**, כמו שהיו כותבים בשטר הכתובה, ודן אותו כאילו היה תנאי בית דין.

דתניא, **רבי יהודה אומר**:

א. **אדם** שהוא עשיר, ואשתו עניה, הרי אם ילדה אשתו, **מביא** הבעל **קרבן עשיר על אשתו**, ואינו יכול לומר מאחר שהיא עניה, אביא עבורה קרבן עני, כפי שהיא היתה מביאה אילו באה היא עצמה להקריבו, לפי שקרבנותיה מוטלים עליו להביאם, והוא עשיר.

ב. **וכן כל קרבן וקרבן שהיא חייבת** מן הדין, כגון קרבן זבה, חטאת ואשם [אבל לא נדרים ונדבות], חייב הבעל להביא למקדש עבורה, ואינו יכול להטיל את הבאת הקרבן על אשתו.

ואפילו אם חל עליה חיוב הקרבן קודם נישואיה אליו, עליו להביא את קרבנה, לפי **שכך כותב לה**, כך נהגו שכותב הבעל לאשה בכתובה: כל **אחריות דאית ליך**, **עלי**, **מן קדמת דנא**. כל החובות המוטלים עליך, מלפני הנישואין, יהיו מוטלין עלי, [2751] ובכלל זה גם חובות קרבנותיה מלפני הנישואין.

ומוכח שדרש רבי יהודה את הלשון הכתוב בכתובה, וחייב את הבעל בקרבנות שהתחייבה בהם קודם נישואיה, למרות שמעיקר הדין, אין על הבעל חיוב להביא עבורה את הקרבנות שהתחייבה בהם קודם נישואיה.

[2750] הראשונים הקשו מה החידוש בכך שדרש רבי מאיר לשון הדיוט, הרי ברור שכל המתחייב בשטר עליו לקיים את התחייבותו גם אם היתה ההתחייבות ללא סיבה, ופירשו התוספות והרא"ש שרבי מאיר חידש שכיון שהורגלו לכתוב, הרי גם מי שלא כתב, **חייב לשלם כאילו תקנוהו חכמים**. וכתב הש"ך [מב לו] שהטעם לכך הוא, דמסתמא היתה דעת האריס להתחייב כן, מאחר שכך היה המנהג, אבל אם האריס לא ידע מהמנהג, אינו חייב לשלם, וכן כתב הגר"א [לט]. והרמב"ן והרשב"א תירצו שרבי מאיר דרש את לשון ההדיוטות והוסיף בו משמעות כמו שדורשים חכמים את הכתוב, שהיה מקום לפרש את ההתחייבות לשלם במיטבא רק לענין תשלומי פחת הקרקע, ודרש רבי מאיר מכפילות הלשון אם אוביר וגם לא אעביד שהכונה לשלם את כל התבואה שהיתה יכולה לגדול בקרקע

[2751] זו הגרסא המובאת בגמרא וכך פירשוה התוספות ומקורה מברייתא, ולשיטתם הראיה שרבי יהודה דורש לשון הדיוט היא מכך שאף בעל שלא כתב כמאן דכתב דמי. אבל רש"י מיאן בגירסא זו, וביאר המרדכי [בבא בתרא קלט, סימן תקצו] שדעת רש"י שאין הבעל אחראי לפרוע את חובותיה שחלו עליה קודם הנישואין, ולכן אי אפשר לפרש שכותב לה אחריות על קודם הנישואים, ועל כן גרס רש"י כמו שמובא בתוספתא בכתובות [פרק ד] שאם גירשה הבעל אינו חייב להביא את קרבנותיה אפילו אם התחייבה בהם קודם הגירושין כיון שכך היא כותבת לו בשובר כתובתה שהיא פוטרת אותו מלשלם לה אחראין דאית לך עלי מקדמת דנא, ולגירסה זו ביאר הר"ן את דרשת לשון ההדיוט אליבא דרבי יהודה, שהיה אפשר לפרש בכונתה שפוטרת אותו מלתת לה שאר כסות ועונה, אלא שאם נפרש כן אין בכך שום חידוש דפשיטא שהוא פטור מדברים אלו לאחר הגירושין, ומשום כך דרש רבי יהודה שכונתה לפוטרו מקרבנות שנתחייבה בהם בעודה תחתיו.

הלל הזקן היה דורש לשון הדיוט:

דתניא, **אנשי אלכסנדריא היו מקדשין את נשותיהם**, **ובשעת כניסתן לחופה** היו **באין** אנשים **אחרים**, **וחוטפים אותם מהן**, ונושאין אותן לנשים,

וכשילדו אותן נשים שנחטפו, **ובקשו חכמים לעשות** את **בניהם ממזרים**, משום שנולדו מאשת איש, שהרי אמם נתקדשה לאדם אחר לפני שנחטפה על ידי אביהם.

אמר להן הלל הזקן, לאותם הנולדים, שחששו שמא הם ממזרים: **הביאו לי כתובת אמכם**, שמא על ידה אוכל להתירכם מדין ממזרות.

הביאו לו כתובת אמן, **ומצא שהיה כתוב בהן**: **לכשתכנסי לחופה**, **הוי לי לאינתו**.

כלומר שרק בשעת החופה יחולו הקידושין, [2752] ולא קודם לכן. וכיון שעל מנת כן נתקדשו, הרי כל עוד לא נכנסו לחופה הרי הן פנויות, **ולא עשו** את **בניהם ממזרים**.

ומוכח שדרש הלל את לשון הכתובה כדי להתיר ממזרים.

רבי יהושע בן קרחה היה דורש לשון הדיוט:

דתניא, **רבי יהושע בן קרחה אומר**: **המלוה את חבירו** מעות, ורוצה המלוה לקחת משכון על החוב, **לא ימשכננו** על ידי שליח בית דין, במשכון השוה **יותר מחובו**,

כיון **שכך כותב לו** הלוה למלוה בשטר [כאשר היה משיב המלוה את המשכון ללווה, לפרק לזמן מרובה, היו נוהגים לכתוב שטר על המשכון, וכך היה כותב הלווה למלוה] בשטר המשכון: **תשלומתא דאית לך עלי**, התשלום שיהיה עלי לשלם לך, יהיה **כל קבל דיכי**, [2753] באותו שווי של המשכון שמשכנתי לך, והמונח עתה בידי.

ולכן, אם המשכון יהיה שוה יותר מהחוב, נמצא שיהיה על הלוה לשלם יותר מסכום ההלואה.

ומשמע שההתחייבות של הלווה בשטר המשכון, מחייבת אותו לשלם יותר מדמי ההלוואה, למרות שמעיקר הדין עליו לשלם רק את חובו, ומוכח שדרש רבי יהושע בן קרחה לשון הדיוט.

[2752] הר"ן פירש את דרשת לשון ההדיוט לפי הלל, בכך שהיה מקום לבאר את הלשון שכתבו אנשי אלכסנדריא, שכשתכנסי לחופה תהיי נשואה ומעכשיו ארוסה, אלא שאם זו כוונתם, הרי אין בכך כל חידוש ולשם מה הוצרכו לכתוב כן, את זה דרש הלל שכוונתם לומר כשתכנסי לחופה תהיי ארוסה. אבל לדעת התוספות והרא"ש הדרש של הלל היה שאף על פי שלא בדק בכל הכתובות באלכסנדריא שכתוב כן כיון שנהגו לכתוב אף מי שלא כתב על דעת כן קידשה, ועיין רשב"א.

[2753] לדעת התוספות הראיה שריב"ק דורש לשון הדיוט היא ממה שאמר שכל אדם לא ימשכן יותר מחובו משמע שגם מי שלא כתב אסור לו וזה משום שההתחייבות הזו נעשית כתנאי בית דין, אבל הר"ן פירש שהיה מקום לבאר שההתחייבות של הלוה היא רק שישלים את החוב רק כיון שזה פשיטא דרש ריב"ק שהכונה לשלם כשווי המשכון.

ותמהינן: **טעמא דכתב ליה** הלווה **הכי** בשטר, שמתחייב לשלם כשווי המשכון, לפיכך עליו לשלם את ערך המשכון המלא, אפילו אם שוויו עולה על ערך ההלוואה,
ומשמע, **הא אי לא כתב ליה** הלווה **הכי**, אינו חייב לשלם אלא כשיעור חובו, ואפילו אם נתן לו משכון השוה יותר מחובו והחזיר לו המלוה את המשכון, אינו חייב לשלם כשווי המשכון, משום שהמלווה **לא קניא** את המשכון, והרי הוא שייך ללווה, ולא מוטל עליו לשלם אלא את חובו.
והא אמר רבי יוחנן: המלווה מעות את חבירו, **ומשכנו** המלוה ללוה, ולאחר זמן **השיב לו** המלוה את **המשכון**, **ומת** הלוה,
הדין הוא, שאף על פי שנכסי היתומים המיטלטלים אינם משתעבדים לבעל חוב, בכל זאת, כאן, יכול המלווה **לשומטו**, לגבות את המשכון כנגד חובו, **מעל גבי בניו**.
כי בשעה שנתן לו הלווה את המשכון בפעם הראשונה, קנה המלווה את המשכון, ונעשה כממונו כיון שהוא עומד לגוביינא, ולפיכך גם כשהשיב המלווה את המשכון ללוה, אין היתומים של הלווה יכולים להימנע מלהחזיר את המשכון או את תמורתו.
ומשמע, שאפילו אם הלווה לא התחייב במפורש בשטר לשלם את ערך המשכון, נעשה המלווה כבעליו של המשכון, ויכול לגבות את ערך המשכון, למרות שהחוב היה פחות משווי המשכון.
ומתרצינן: אכן המלוה קונה את המשכון לענין שיוכל לגבות כנגד שוויו, אף ללא התחייבותו של הלווה בשטר,
ומכל מקום יש תועלת למלווה בכך שהלווה מתחייב בפירוש, בשטר, שישלם כשווי המשכון,

דף קד:

דאהני כתיבה לגירעון. שאם יפחת המשכון מערכו [הנקוב בשטר] בזמן שיהיה בשימוש אצל הלווה, הרי כשיבא המלוה לגבות את חובו, ויתן לו הלוה את אותו המשכון כתשלום עבור החוב, יוכל המלוה לגבות מהלוה את ערך הפחת של המשכון. [2754]
רבי יוסי היה דורש לשון הדיוט:
דתניא, **רבי יוסי אומר**: **במקום שנהגו לעשות** את ה**כתובה כמלוה**, שמתחשבים בסכום המופיע בכתובה כאילו היה זה סכום הכתוב בשטר חוב רגיל, וגובה האשה מהבעל את מלוא הסכום שכותב לה הבעל בכתובתה כאילו היה זה שטר מלוה רגיל [והיינו, שכותב

[2754] לפירוש רש"י נמצא שהכתיבה היא תועלת של המלווה, שיכול לגבות גם את ערך הפחת של המשכון שנפחת ברשות הלווה, והריטב"א פירש בשם הראב"ד שהכתיבה מועילה ללוה בכך שלא ימשכננו יותר מחובו וכן שלא יגבה ממנו את הפחת של המשכון כשם ששואל פטור מדמי פחת החפץ ששאל.

הבעל שיחזיר לה את סכום נדונייתה שהכניסה לו, באם יגרשנה, או שתגבה אותה מיורשיו באם ימות בחייה], וגובה האשה ממנו את כל מלוא הסכום הכתוב בכתובה, בשעת גירושין או מיתה, כדרך שבעל חוב נפרע מלוה, ולא אומרים שכתב לה סכום כה גבוה בכתובתה רק כדי לכבדה.

לכן, הדין הוא, שבאותו מקום, גם הבעל, הבא לגבות בשעת נישואין מחמיו את סכום הנדוניה שהבטיח ללתת לבתו, **גובה** מחמיו, את מלוא הסכום שנתחייב לתת בנדונייתה, כאילו היה זה **מלוה**, ואין אביה יכול לומר, זה שהתחייבתי לתת לה הרבה בכתובתה, לא היה זה אלא כדי לכבדה [2755].

אך מקום שנהגו **לכפול**, להכפיל בשומא את מה שמכנסת לו בנדוניתה, לשם כבוד האשה, הרי כשמגרשה, אינה נפרעת אלא חצי הסכום המופיע בכתובה, וגם הבעל **גובה** מחמיו בשעת הנישואין רק **מחצה** מהסכום שבכתובה.

אנשי **נהרבלאי** [שם מקום] נהגו **לגבות** לאחר הגירושין מהבעל רק **תילתא**, שליש ממה שהתחייב לאשתו בכתובה, לפי שמלכתחילה נהגו לכתוב בכתובה, שהביאה נכסים, בסכום שהוא פי שלושה ממה שהביאה בפועל.

מרימר, **מגבי נמי** מאבי האשה, בשעת נישואין, את כל ה**שבחא**, את הסכום הכפול שכתבו לנדוניא בכתובה, למרות שבאותו מקום נהגו לכתוב כפול ממה שהביאה.

אמר ליה רבינא למרימר, **והתניא** מקום שנהגו **לכפול**, **גובה מחצה**, ומדוע אתה מגבה מאבי האשה את כל השבח!?

ומתרצינן: **לא קשיא**. **הא**, זה שגבה מרימר את כל הכתוב בכתובה, מדובר באופן **דקני מיניה**, שעשה החתן קנין עם חמיו על כל מה שהתחייב בכתובה. [2756] **והא** דשנינו מקום שנהגו לכפול גובה מחצה, מדובר ב**דלא קני מיניה**.

רבינא משבח, היה מרבה בכבודה של בתו בכתיבת סכום נדונייתה, **וכתיב לברתיה**, התחייב לה לפני נישואיה, לתת לה יותר מהנהוג,

אמרו ליה רבנן לרבינא: **נקני מיניה דמר**, הבה נעשה קנין ממך על כך שהתחייבת סכום זה!

אמר להו אי מקנא, אם אעשה קנין, **לא** ארצה ל**מיכפל**, מאחר שאתחייב לשלם הכל.

[2755] הר"ן ביאר שלומדים את מה שהבעל גובה מהאב ממה שהאשה גובה מבעלה בשעת גירושין ואת זה דרש רבי מאיר ללמוד מלשון הכתובה שההתחייבות מחייבת כמלווה.

[2756] לכאורה תמוה, אם המנהג שלא לתת את מה שכתוב אלא רק חצי, איך הקנין יוכל לחייבו לשלם את הכל, הלא השטר עצמו אינו מעיד אלא על חצי, מאחר שכך נהגו לכתוב, ועיין שיטה מקובצת בשם רבינו יהונתן, דמשמע מדבריו שמה שנהגו לתת חצי הוא משום שכך הוא האומדן דעת שכוונתו לילך אחר המנהג, אבל קנין הוא התחייבות מן הדין, ומה שיש אומדנא שהתכוין רק למחצה הוי כדברים שבלב שאינם דברים.

אי מיכפל, אין זאת אלא משום **שלא מיקנא**. ואיני עושה כן אלא להרבות בכבוד בתי.
ומביאה הגמרא מעשה ב**ההוא גברא**, שהיה מצווה את יורשיו לפני מותו, **דאמר להו** ליורשיו קודם מיתתו: **הבו לה ארבע מאה זוזי**, **לברתי** [לבתי], **בנדוניית כתובתה!**
שלח רב אחא בריה דרב אויא שאלה זו **לקמיה דרב אשי**: האם כשאמר **ארבע מאה** זוזי, אכן נתכוין שבפועל יתנו לה ארבע מאות עבור נדונייתה, **דאינון**, שהם לענין הסכום שיכתבו בכתובה [והיה זה מקום שנהגו לכפול], **תמני מאה**, שמונה מאות, שהרי נהגו לכפול בכתובה את מה שנותנים בפועל,
או שכונתו שיכתבו בשטר הכתובה **ארבע מאה זוזי**, **דאינון מאתן**, מאתיים זוז שתקבל בפועל, כי מכפילים בכתובה את הסכום שניתן בפועל.
אמר רב אשי: **חזינן**, **אי אמר** במפורש **הבו**, תנו **לה**. בודאי כוונתו לצוות שיתנו לה בפועל **ארבע מאה זוזי**, **דאינון** לענין מה שיכתבו בכתובה **תמני מאה**.
ואי אמר "כתובו לה", כונתו היא רק שיכתבו **ארבע מאה זוזי**, **דאינון מאתן** בפועל.
איכא דאמרי, **אמר רב אשי**: **חזינן**, **אי אמר** הבו לה "**לכתובתה**", יתנו לה **ארבע מאה זוזי**, **דאינון** לענין מה שיכתבו בכתובה **תמני מאה**,
ואי אמר "הבו לה **בכתובתה**", כונתו שיכתבו **ארבע מאה זוזי דאינון מאתן** בפועל,
ומסקינן: **ולא היא! לא שנא דאמר "לכתובתה"**, **ולא שנא דאמר "בכתובתה"**, מפרשים אנו בכוונתו רק שיכתבו לה בכתובה **ארבע מאה זוזי**, **דאינון מאתן** לענין מה שתקבל בפועל.
עד דאמר "הבו לה" סתמא, בלי להוסיף לכתובתה או בכתובתה, [2757] שאז נותנים לה ארבע מאות זוז.
ההוא גברא דקבל ארעא באריסות **מחבריה**, **ואמר** האריס: **אי מוברנא לה**, אם אעשנה בורה, **יהיבנא לך אלפא זוזי**, שהם הרבה יותר מערך הנזק.
ולבסוף **אוביר**, נמנע מלעבד **תילתא**, שליש השדה, ואילו את השאר הוא עיבד כראוי.
אמרי נהרדעי, **דינא הוא**, **דיהיב ליה** האריס לבעל השדה, תשלום יחסי של שליש מאלף הזוזים שהתחייב לו באם יוביר את השדה, ומשלם לו **תלת מאה ותלתין ותלתא ותילתא**, שלש מאות שלשים ושלוש ושליש הזוז, שהם שליש מהסכום שהתחייב עליו אם יוביר את כולה.
רבא אמר, המתחייב לשלם על תנאי שאם יארע כך וכך יהיה חייב, **אסמכתא** היא,

[2757] כתב הרא"ש דלמסקנת הגמרא אין חילוק בין אמר הבו לה לאמר כתבו לה עיין שם. והרמ"ך בשיטה מקובצת הסתפק בזה.

הבטחה בעלמא [2758] **היא**, ופטור מלשלם.
והכא נמי, שהתחייב לשלם אלף זוזים אם יוביר את השדה, פטור, **דאסמכתא לא קניא**.
ופרכינן: **ולרבא, מאי שנא, מהא דתנן**: המקבל שדה והובירה, שמין אותה, ונותן לו, שכך כותב לו **אם אוביר ולא אעביד, אשלם במיטבא**,
ומשמע, אף על פי שהתחייב על תנאי "אם אוביר אשלם", הרי הוא חייב לשלם את מה שהתחייב, ולא אמרינן אסמכתא בעלמא היא!
ומתרצינן: **התם** במשנה, שקיבל על עצמו לשלם את ערך הנזק שיארע על ידו, **לא קא גזים** - אין בהתחייבותו משום גוזמה, ומשום כך למרות שתלה את דבריו בלשון "אם" אינו נחשב לאסמכתא,
אבל **הכא, כיון דקאמר מילתא יתירתא**, שנתחייב האריס לשלם אלף זוז אם יוביר את השדה, **גוזמא בעלמא הוא דקגזים**, [2760] ואסמכתא בעלמא היא [2759] ופטור.
ההוא גברא דקביל ארעא באריסות, על דעת לזורעה **שומשמי**, [2761] שדמיהן יקרים אבל מכחישים את הקרקע,
וזרעה האריס **חיטי**, שאין דמיהן יקרים ויש בכך הפסד לבעל הבית, אבל מאידך הם אינם מכחישים את הקרקע ונמצא שחסך האריס לבעלים את כחש הקרקע.

[2758] רש"י לעיל [סו א] פירש שאסמכתא היא הבטחה בעלמא שיסמוך על דבריו ולכן היא אינה מחייבת כי לא גמר בדעתו להתחייב אלא רק לפתות את חבירו אמר כן. ולפי זה לשון אסמכתא מתיחס על זה שהובטח לו שהוא סומך על ההבטחה של חבירו, אבל הרשב"ם [בבא בתרא קסח א] פירש שאסמכתא פירושו שהמבטיח סומך על עצמו שלא יבוא לידי כך לעולם. ועיין בשערי יושר [שער ז ח] שדן איך איך מהני דברים שבליבו לסתור דיבור מפורש.

[2759] הרי"ף כתב שלא אמר רבא שהוי אסמכתא אלא באותו הסכום שהוא יותר מדמי הקרקע, אבל כנגד הקרקע חייב לשלם. והקשה הרא"ש, כיון שמה שהתחייב הוי גוזמא, איך אפשר לחלק את דבריו ולומר שעל ערך הקרקע עליו הועילה התחייבותו ועל השאר לא, הרי הוא לא התכוין לשלם כנגד החוב בתוספת גוזמא אלא כלל את תשלום ההיזק בסכום של אלף זוז ואם הוא פטור עליו להיפטר מהכל, ומכל מקום הרא"ש הסכים עם הרי"ף אבל לא מטעמיה, אלא כיון שכבר נהגו להתחייב כנגד ההפסד אם יוביר, גם מי שלא כתב כלום חייב ומהאי טעמא יתחייב לשלם כנגד הנזק

[2760] רש"י משמע שדין אסמכתא הוא רק במתחייב דבר מוגזם, וכך כתבו התוספות [לעיל סו א]. אבל הר"ן נקט שבאמת כל המתחייב בלשון של תנאי הוי אסמכתא אפילו אם לא הגזים אלא שתקנו חכמים שתועיל ההתחייבות כנגד הנזק שנגרם. וברמב"ן כתב שכנגד הנזק חייב לשלם משום שהוא פושע.

[2761] רש"י פירש שמדובר באריס דוקא שיכול בעל השדה לכופו לזרוע שומשמין, אבל חוכר יכול לשנות מדברי בעל השדה וכל ריוח שיצמח מהשינוי יטול לעצמו, וכך היא גם דעת הרמב"ן. אבל הרא"ש והר"ן כתבו שגם בחוכר אינו יכול לשנות, וכך כתב הרשב"א שאין חילוק בין אריס לחוכר. ודעת הראב"ד בשיטה מקובצת שהכא איירי בחוכר דוקא, וביאר המאירי בדבריו, דדווקא בחוכר שייך לדון על הריווח שיש לבעל הבית ממה ששינה החוכר מדעתו, אבל באריס לכולי עלמא יכול בעל הבית לומר רצוני דוקא בשומשמין ולא בדבר אחר, למרות שבסופו של דבר מחיר החיטין והשומשמין שוה וגם נחסך לו כחשא דארעא.

לבסוף **עבדא חיטי**, ונתיקרו [2762] מחירי החיטין **כשומשמי**, ונשתכר בעל הבית בזריעת החיטין בכך שלא נכחשה קרקעו, **סבר רב כהנא למימר**, שיש לאריס לתת לבעל השדה כשיעור מה שנתחייב לו מחצה או שליש אבל **מנכי ליה** דמי **כחשא דארעא** שהיתה נכחשת אילו זרעה שומשמין.

אמר ליה רב אשי לרב כהנא, אף על פי שגרם האריס ריווח לבעל השדה, אינו יכול לנכות לבעל הבית מחלקו, משום **שאמרי אינשי**, מוטב שהיה האריס זורעה שומשמי, **וכחשא ארעא**, אבל הייתי מקבל את כל הסכום שנתחייב לי, **ולא לכחוש מרה**, שאני נכחש! לפי שאני מפסיד ממון במה שמנכה מחלקי כנגד זה שלא נכחשה השדה.

הילכך על האריס לקחת את חלקו המגיע לו כפי שסיכמו מעיקרא ובעל הבית יטול את המותר, וזכה בכך שלא הוכחשה אדמתו. [2763]

ההוא גברא דקביל ארעא באריסות, [2764] **לזורעה שומשמי, וזרעא** האריס **חיטי**. ולבסוף **עבדא חיטי**, והוקרו דמיהן **טפי מן שומשמי**, ונמצא שנשתכר בעל הבית הן את יוקר החיטין, והן את מה שלא הוכחשה שדהו.

סבר רבינא למימר, שהדין הוא, שהאריס **יהיב ליה** לבעל השדה רק את **השבחא דביני ביני**, שהיתה עושה בין זרעה חיטין ובין זרעה שומשמין, ואת המותר שנתייקרו החיטין, יטול האריס לעצמו.

אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא, **אטו**, וכי רק **הוא** האריס **אשבח**, שיטול לבדו את כל הריוח? וכי **ארעא לא אשבחה**!? הרי אלמלי נשתמש בשדהו, לא היה מרויח כלום, הילכך יחלקו גם בריוח החיטין למחצה לשליש ולרביע, כפי [2765] שחולקים את כל פירות השדה.

הנותן לחבירו סחורה כדי להתעסק ולסחור בה על מנת לחלוק ביניהם בשוה את הרווחים, הרי אם לא סיכמו ביניהם כיצד לחלוק במקרה שיהיו הפסדים, תקנו חכמים תקנה שהיא טובה לשניהם, שיתחלקו בהפסד שוה בשוה. ולשם כך אמרו, שהנותן

[2762] רש"י פירש שהוקרו החיטין, וכתב בספר בית אהרן דאם החיטים מצד עצמן היו יותר משובחות אין האריס נוטל בשבח משום שבעל השדה אומר לו גם אילו זרעתה שומשמי היו משביחין יותר, אבל בתוספות רבינו פרץ פירש שלא מדובר באיקור חיטי אלא שהיו החיטין משובחות עד שהושוו מחיריהן לשומשמין.

[2763] הרמב"ם [שכירות ח יד] כתב: המקבל שדה לזורעה שומשמין וזרעה חיטים ועשת חיטין ששוין כמה שהיא ראויה לעשות מן השומשמין, אין לו עליו אלא תרעומת, וביאר הגר"א [שכו א] שיש לבעלים תרעומת על האריס ששינה מדבריה ם. אבל המגיד משנה הב"ח והש"ך פירשו בכוונת הרמב"ם, שלאריס מותר להתרעם על הבעלים שהרויחו כחשא דארעא ולא שילמו על כך.

[2764] הב"ח דייק בלשון רש"י שמדובר בחוכר ולא באריס, אבל הרש"ש הגיה ברש"י ופירש שגם כאן מדובר באריס דאילו חוכר יכול לשנות מדברי בעל הבית.

[2765] כך כתב השולחן ערוך [שכו] אבל הנימוקי יוסף כתב שאינו מנכה לו כלום ותמה עליו בהגהות חו"י מנא ליה הא.

לחבירו עיסקא להתעסק בה, נעשה חציה כמלווה ביד המקבל, כך שאם ירויח באותו מחצה, יהיו כל הרווחים שלו, וכמו כן אם יארע הפסד בחצי זה, יפסיד בו המקבל בלבד. ואילו חציה של העיסקא נעשה פקדון בידי המקבל, וכל הריוח שיהיה מאותו חצי, וכן ההפסד, יהיה של הנותן בלבד.

אלא שתקנה זו שעשתה את חצי העיסקא מלווה, יש בה חשש של איסור ריבית, שהרי הלווה, כיון שהוא טורח גם בחלק הפקדון, ואינו נוטל חלק ברווחים שלו, נמצא שטורח בחינם, ונראה שהסכמתו לטרוח בחינם בחלק הפקדון היא עבור החצי מלוה שקיבל מהנותן, והוי כנותן לבעל הבית שכר על המתנת מעות ההלואה.

לפיכך אמרו חכמים במשנה דף סח א, שצריך בעל העיסקא לתת למקבל שכר עמלו עבור מה שטורח בחלק הפקדון, או שיסכמו ביניהם שאם יארע ריוח, יטול המקבל שני שליש מהריוח, ואם יארע הפסד יחלקו בשווה. שאז מקבל את שכר עמלו במה שיש לו זכות ליטול יותר במקרה של רווחים.

אמרי נהרדעי, הנותן לחבירו סחורה להתעסק בה על מנת לחלוק בשוה את הריוח, **האי עיסקא**, בסתם, תקנו חכמים שתהא **פלגא מלוה ופלגא פקדון** ביד המקבל. וטעם התקנה הוא, **עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה וניחא ליה למלוה**, שלא תהיה האחריות כולה מוטלת על אחד מהם [2766].

וסברו נהרדעי, **השתא דאמרינן פלגא** מהעסקא **מלוה** היא אצל המקבל, וקיימא לן שמלווה להוצאה ניתנה, **אי בעי למשתי ביה**, אם רוצה המקבל לשתות בחצי העיסקא שבידו **שכרא**, יין, **שפיר דמי!** ובלבד שיחזיר בסוף את דמי ההלואה.

רבא אמר, **להכי קרו ליה** לקבלת סחורה על מנת לחלוק בריוח בשם "**עיסקא**", **דאמר ליה** הנותן: **כי יהבינא לך** סחורה, **לאיעסוקי ביה**, **ולא למשתי ביה שכרא**! ואף שתיקנו רבנן שיהא פלגא מלווה, אינו יכול להוציא את הקרן לצרכיו, אלא יש לו להתעסק עם כל הסכום [2767] לשם עשיית רווחים.

[2766] לדעת הרמב"ם [שלוחין ו ב] נעשה המקבל שומר חינם על החצי פקדון שקיבל ואם נאבד או נגנב ממנו פטור מלשלם, אבל הראב"ד כתב שדינו כשומר שכר משום שהוא נוטל שכר על טירחתו. וביאר הכסף משנה, שהרמב"ם נקט שאם אין שכרו של המקבל על עצם השמירה אלא רק על ההתעסקות בחציו השני אינו נקרא שומר שכר, ואילו הראב"ד סבר שאף בכי האי גוונא נעשה שומר שכר. ועיין מחנה אפרים [שומרים מא]

[2767] רש"י פירש שהנותן רוצה שיתעסק המקבל בחלק ההלואה ומתוך שיטרח בשל עצמו יהיה גם בחלק הפקדון של הנותן, אבל התוספות פירשו שהנותן חושש שאם יוציא את מחצה מלווה שלו לצרכיו יכלה הקרן ויש חשש שימנע המקבל מלהחזיר את חובו, ובט"ז [יו"ד קעז ט] כתב שלפעמים יש יש למלוה טעם נוסף שישתמש המקבל בכל הסכום כגון שיש סחורה שאפשר להרויח בה רק אם משקיעים את כל המעות של העיסקא שאז יש לנותן קפידא שיתעסק המקבל בכל המעות.

אמר רב אידי בר אבין: המקבל עיסקא מחבירו, כיון שמחצה מלוה ביד המקבל אם בא המלוה לגבות ממנו גובה את חצי המלוה ללא הרוחים שיצאו מחצי זה, **ואם מת** המקבל, **נעשה** המחצה מלווה כ**מטלטלין אצל בניו**, וקיימא לן שמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבעל חוב, ולפיכך לא יגבה אלא את החצי פקדון.

רבא אמר, **להכי קרו ליה "עיסקא"**, לומר, שהמקבלה יתעסק עמה תמיד, ואינה כממון של הלווה, כשאר [2768] הלואה.

ונפקא מינה, **דאם מת**, **לא יעשה מטלטלין אצל בניו**, ויוכל לגבות הכל.

בסתם עיסקא [שתקנו חכמים שיהיה חציה מלוה וחציה פקדון], אם יארע הפסד הרי הם חולקים שוה בשוה, ואם ירויחו, יטול הנותן שליש והמקבל שני שליש, ובזה מסתלק החשש של מחזי כריבית בשעה שעובד חינם במחצה הפקדון תמורת ההלואה, כי היות והוא נוטל בשכר יותר מהנותן, זהו שכר טרחו במחצה פקדון.

אמר רבא: המקבל מחבירו סחורה באופן שניתן לחלקה לשנים, כגון שתי חבילות בגדים, ששוין הכולל הוא מנה [מאה דינר], וכותב לו המקבל: קיבלתי סחורה בשווי מנה על מנת להתעסק בה, הדין הוא, שאם יפסיד בחבילה אחת חמשה דינרים וישתכר בשניה חמשה עשר דינרים, נמצא שבסך הכל הרויח עשרה דינרים, יטול המקבל שני שליש, דהינו ששה דינרים ושני שליש, והנותן יקבל רק שלושה דינרים ושליש, משום שדנים את שתי החבילות בבת אחת.

אבל אם נתן לו **חדא עיסקא ותרי שטרי**, שכתב לו על כל חבילת בגדים שטר נפרד, דנים כל עיסקא בפני עצמה.

הילכך, אם יפסיד בחבילה אחת חמש וישתכר בחבילה השניה חמש עשרה, הרי בחבילה הראשונה יחלקו את ההפסד, וכל אחד יטול על עצמו הפסד של שתים ומחצה, ובחבילה שהרויחו בה חמש עשרה, יטול הנותן חמשה דינרים שהם שליש הריוח מאותה חבילה, והמקבל יטול עשרה דינרים.

נמצא, שחלוקת העיסקא לשני שטרות היא **פסידא דמלוה**, כי אילו היו דנים את שתי החבילות יחד, היה נשאר בידו שלושה דינרים ושליש. ומאחר שחילקם לשנים, לא נשאר בידו אלא שנים וחצי דינרים.

[2768] נחלקו הראשונים בטעמו של רבא, רש"י פירש שמתוך שהעיסקא קיימת תמיד ולא ניתנה להוצאה, לכן דעת המלוה סומכת עליה כמו שהוא סומך על קרקעות שברשות הלוה, דטעמא דמילתא שמטלטלי דיתמי לא משתעבדי משום שלא סמך עליהו מעיקרא שהרי ביד הלוה להוציאן, השתא שאין בידו להוציאן סמך עליהו, ומבואר שכיון שסמך עליהו יכול לגבותם מהיורשים, ואין זה בבחינת נוטל ממון שלו, אבל הרי"ף כתב: "שקיל להו מריהו דדיליה נינהו וכיון דמת הלוה הדר עיסקא למריהו", ולפי זה הפלגא דמלוה אינו קנוי למקבל אלא להתעסק בו וכשמת בטל קנינו, מה שאין כן לרש"י הרי זה ככל הלואה אלא שיכול המלוה לגבות לפי שסמך עליו.

דף קה.

וכן, אם קיבל הלווה **תרי עיסקי**, וכתב **חד שטרא** על שניהם, לא יחשבו את השכר וההפסד בנפרד, אלא, אם יהיה הפסד בעסק אחד חמשה דינרים, ובעסק השני ירויח חמשה עשר דינרים, נמצא שיש בידו בסך הכל רווח של עשרה דינרים, ויטול הנותן שליש, דהיינו שלושה דינרים ושליש, והמקבל יטול ששה דינרים ושני שליש.

וזהו **פסידא דלוה**, כי אילו היה מחלק את קבלה של שתי העיסקאות בשני שטרות, היו דנים את הריוח וההפסד בנפרד, ואז היה נוטל הנותן בחלק של ההפסד, חצי מההפסד, דהיינו שנים וחצי דינרים, ובחלק הריוח שליש, דהיינו חמשה דינרים.

ונמצא, שישארו בידו רק שנים וחצי דינרים, וכל שנים עשר הדינרים הנותרים יהיו בידו של הלווה, ובזה שעשה שטר אחד לשתי העסקאות, הפסיד הלוה.

ואמר רבא: האי מאן דקביל עיסקא מן חבריה על מנת להתעסק בה ולחלוק ברוחים, **ופסיד**,

וחזר המקבל, **וטרח**, ונתעסק בסחורה עד **שמלייה**, נתמלא סכום הקרן כפי שהיה בשעת קבלתו את העיסקא, **ולא אודעיה** לבעל הבית בזמן ההפסד שיש לו הפסד, והוא המשיך להתעסק בסחורה כדי להרויח.

לא מצי אמר ליה המקבל לנותן: **דרי**, נחלוק תחילה מחצה על מחצה **מהיאך פסידא** שהיה בתחילה, **בהדאי**, יחד עמי, ואחר כך תיטול בשכר שליש, ואני אטול שני שליש, ונמצא שיקבל הנותן פחות מהקרן, **משום דאמר ליה** הנותן למקבל: **להכי טרחת למליותיה**, להשלים את הקרן, **כי היכי דלא ליקרו לך "מפסיד עיסקי"**.[2769]

והיינו, כיון שלא הודעת לי על ההפסד בשעה שאירע, אות הוא כי היית נכלם בכך, ומה שטרחת כדי למלאות את ההפסד, הוא עבור כבודך, כדי שלא תקרא "מפסידן" בעסקות

[2769] מבואר, שאי לאו האי טעמא, היו דנים את הריוח ואת ההפסד בפני עצמם כפי שרוצה המקבל. ותמהו הראשונים, הרי בכל עיסקא עושים את חשבון הריוח וההפסד בתום תקופת העיסקא, וכמו בחד שטרא ותרי עיסקי, דאמרינן לעיל שדנים את הריוח וההפסד יחדיו, ומהיכא תיתי להתיחס לדרישת המקבל לחשב את הריוח וההפסד בנפרד? ובשיטה מקובצת הביא בשם רבינו אפרים, שמדובר שכלה זמן העיסקא הראשונה אחר ההפסד, ולכן היה טעם לדון את ההפסד בפני עצמו ואחר כך לחשב את הריוח, אלא שיכול הבעלים לטעון להכי טרחת כי היכי דלא ליקרו לך מפסיד עיסקי. אולם הראשונים הקשו עוד, מהמבואר בהמשך הגמרא, שרוחא לקרנא משתעבד, ואם כן כל זמן שלא השלים את הקרן כל ריוח שיהיה הוא משועבד לקרן, ותירצו הר"ן והנימוקי יוסף, שהיות והמתעסק יכול לחזור בו אפילו באמצע היום [כמו פועל שחוזר באמצע היום] לכן יכול הוא להתנות עם הנותן אחר שאירע ההפסד שאינו מוכן להמשיך ולהתעסק בסחורה כדי להרויח אלא אם כן ידונו את הריוח וההפסד בנפרד, מה שאין כן באופן שכבר היה ריוח, אז נאמר הדין שרוחא לקרנא משתעבד ואי אפשר לדון את הריוח וההפסד כל אחד בפני עצמו. וכתב הקצות החושן [קעו ח] שמדבריהם למדנו, שאמנם המקבל יכול לחזור בו עד חצי היום אבל אין לו חלק בריוח עד שישלים את פעולתו. אבל הנתיבות המשפט [שם מא] כתב, שהר"ן איירי בשני מקבלים שאחד מהם רוצה לחזור שאין לו חלק בריוח, אבל מקבל יחיד יכול לחזור בו ויקבל מהריוח, כיון שבשעה שחוזר בו מסתיימת העיסקא.

שאתה מקבל מאנשים, ולכן לא מתחלק ההפסד ביניהם. ולפיכך יטול בעל הבית את כל הקרן.[2770]

ואמר רבא: **הני בי תרי** אריסים, **דעבדי עיסקא בהדי הדדי**, שסיכמו עם בעל הבית לעבוד ולהתעסק בסחורתו עד זמן[2771] פלוני ולחלוק ברוחים, **ולאחר זמן רווח**, החלו להרויח, **ואמר ליה חד לחבריה**: **תא ליפלוג**, הבה נחלוק ברווחים, כי אין ברצוני להמשיך להתעסק עמך בסחורתו של בעל הבית.

הדין הוא, **שאי אמר ליה אידך**, רצוני להמשיך בשותפות, כי על ידי כך **נרווח טפי**, **דינא הוא דמעכב** עליו שלא לחלוק באמצע הזמן שהסכימו עליו להיות שותפים בעיסקא.

והשתא מפרש לה ואזיל:

א. **אי אמר ליה** "**הב לי פלגא דרווחא**", אבל בקרן נמשיך להתעסק ביחד, מצי **אמר ליה** השותף: **רווחא, לקרנא משתעבד!** כל זמן שיש חשש שנפסיד את הקרן, הרי הריוח משועבד להשלים[2772] את ההפסד, ואי אפשר לחלוק בו.

ב. **ואי אמר ליה** "**הב לי פלגא רווחא ופלגא קרנא**", שרצוני להפסיק את השותפות.[2773] **אמר ליה** השותף: **עיסקא להדדי משועבד!** אם נחלוק, אולי חלקי יפסיד וחלקך ירויח, ואילו כמו שזה עתה בשותפות, הרי החלק של כל אחד מאתנו משועבד זה לזה. ונמצא שאפסיד מהחלוקה.

ג. **ואי אמר ליה** "**נפלוג רווחא ונפלוג קרנא**", נחלוק את הקרן ואת הריוח, ונפרק את השותפות, **ואי מטי לך פסידא**, אם יגרם לך הפסד, **דרינא**, אשלם[2774] **בהדך**, אחלוק

[2770] הנימוקי יוסף דייק מלשון הגמרא שאם בשעת ההפסד היה המקבל מודיע על כך לבעל הבית, היה בעל הבית מתחלק עמו בהפסד, אבל המאירי נקט שאפילו אם הודיעו אין לבעל הבית חלק בהפסד. ועיין הגהות אשרי.

[2771] רש"י פירש שמדובר בקבעו זמן לסיום השותפות ובאמצע הזמן אחד מהם רוצה לחלוק, אבל הרי"ף פירש שלא קבעו זמן במפורש אלא שיש זמן ידוע שבו אפשר למכור את הסחורה ובתוך אותו זמן אחד מהם רוצה לחלוק. וכתב הב"ח שלדעת רש"י אם לא יקבעו זמן יוכל אחד מהם לחזור בו, אבל הבית יוסף נקט שאין פלוגתא ביניהם.

[2772] הר"ן פירש שהריוח משועבד למלאות את ההפסדים העלולים לקרות בקרן, שאם יהיו הפסדים לא ידונו אותם בנפרד אלא עושים חישוב כולל, ורק מה שנשאר עודף על הקרן מוגדר כריוח וחולקים בו, וכן כתב הרמב"ן. אבל רש"י פירש, צריך שהריוח יהיה קיים בתוך העיסקא להשתכר בו. וביאר המהרש"א שרש"י סובר, שלא ימולאו חסרונות הקרן מן הריוח אלא רק שליש מהריוח שייך לנותן כפי שהוסכם ביניהם, ומשליש זה ומהרווחים שיהיו ממנו ממלאים את הקרן, ובחזון איש [בבא קמא, כא, כה] הקשה על רש"י מדוע לא ביאר בפשיטות שהריוח משועבד לקרן להוסיף בו רווחים, בלי קשר להפסדים העלולים לצוץ. ולכן ביאר החזון איש שהנידון בגמרא הוא האם אפשר להוציא את הריוח בכל פעם שמרויח שמצוי הוא שצריך את המעות לפרנסתו, או שכיון שקבעו זמן לעיסקא אין מוציאין רווחים עד סופה.

[2773] החזון איש [בבא קמא כא כה] ביאר שרצונו להמשייך לעסוק בסחורה בשביל בעל הבית אבל לא בשותפות וקא משמע לן שהם משועבדים זה לזה.

[2774] החזון איש [שם] הסתפק, האם התחייב לשלם לו רק אם יהיה הפסד, או שגם במקרה שהשותף הפורש ירויח הרבה והלה מעט, ישלים לו שיהיו רווחיהם שוים. ולמסקנת הגמרא שאינו יכול לפרק את השותפות משום שמזלא דבי תרי עדיף, הסתפק החזון איש אם יאמר האחד לחבירו בא נחלוק השותפות ויתעסק כל אחד בשלו

עמך בהפסד, מצי **אמר ליה** השותף: **לא**! אינני מסכים לחלוק, כי **מזלא דבי תרי**, **עדיף**. מזל של שניים, השותפים ביניהם, עדיף על מזלו של אחד. ולפיכך, אינו יכול להפסיק את השותפות.

מתניתין:

המקבל שדה מחבירו בחכירות, על מנת לתת לבעלים סכום קצוב מהתבואה לשנה, הרי אם היה זה במקום שנהגו [2775] לנכש אחר הקצירה את העשבים הרעים מתוך התבואה **ולא רצה** החוכר **לנכש**.

ואמר לו החוכר לבעלים: **מה איכפת לך** בכך שאיני מנכש ויכחישו העשבים את יבול החיטים? והרי אתה אינך מפסיד בזה, **הואיל ואני נותן לך את חכירך** [2776] כפי שסיכמנו! **אין שומעין לו**, וחייב לנכש, **מפני שיכול** המחכיר **לומר לו**: **למחר**, בשעה שתסיים את חכירותך, **אתה יוצא ממנה**, והרי היא **מעלת לפני עשבים**.

גמרא:

במשנה מבואר, שבעל השדה יכול לכוף את מקבל השדה לנכשה. ועתה מביאה הגמרא כמה טענות של החוכר כדי להיפטר מניכוש, ובכל זאת יש כח לבעל הבית לכופו לנכש.

א. **אי אמר ליה** החוכר אני אקצור בלי לנכש, **ולבתר הכי כריבנא לה**, אחרשנה ואסלק בזה את העשבים הרעים,

מצי **אמר ליה** המחכיר: **חטי מעלייתא**, **בעינא**. רצוני בחיטים מעולות, ואם לא תנכש, יתקלקלו החיטין, ויכחישו.

ב. **ואי אמר ליה** החוכר: **זביננא לך חטי משוקא**, אקנה לך חטים מהשוק במקום אלו הגדלות בשדך, בשיעור הקצוב שהתחייבתי לך.

מצי **אמר ליה** המחכיר: **חטי דארעאי**, **בעינא**! רצוני לקבל חיטים שצמחו בשדה שלי ולא בחיטים מן השוק [2777]!

וברירוח ובהפסד נתחלק, האם מתקיים בזה מזלא דבי תרי או דילמא כיוון שכל מזלא דבי תרי עדיף זה כשבא בסיבה אחת אבל כאן שזה שתי עיסקאות נפרדות אין להם צירוף של מזלא דבי תרי.

[2775] המגיד משנה [שכירות ח ח] כתב שמשנתנו במקום שאין מנהג, אבל אם נהגו שלא לנכש פטור, והשולחן ערוך העמיד את המשנה במקום שנהגו לנכש עיין שם. [שכ ד]

[2776] משנתנו מירי דוקא בחכירות שיש לחוכר לשלם סכום קצוב, אבל באריס, כל נזק שיש בתבואה ניזוק ממנו גם בעל השדה ובודאי שחייב לנכש. רש"י.

[2777] מכאן משמע שיכול המחכיר לתבוע את התבואה שגדלה בשדהו, ואין החוכר יכול לתת לו תבואה ממקום אחר, וכתבו הר"ן והנימוקי יוסף דזה דוקא אם כבר גדלה תבואה בשדהו יכול לתבוע לקבל ממנה אבל אינו יכול לתבוע מהחוכר לזרוע חיטין כדי שיתן לו מהשדה שלו, ובט"ז ובחכמת שלמה [שכח] כתבו שלמסקנת הגמרא שהטעם הוא משום בזרא דנפל נפל, אידחי האי טעמא שיכול לתבוע חיטי דארעאי ואין על החוכר חיוב לתת מהתבואה שגדלה בשדה של בעל הבית.

ג. **ואי אמר ליה** החוכר: **מנכישנא לך** רק את **שיעור מנתיך**, אנכש רק חלק מהקרקע, את אותו חלק שבו צומחת כמות החיטים שאתה לוקח לעצמך מיבול השדה, ואת כל השאר, הנשארים אצלי, לא אנכש.

מצי **אמר ליה** המחכיר: **קא מנסבת שם רע לארעאי**. הינך מוציא שם רע על שדי, שגדלים בה חיטין כחושות.

ומקשינן: **והתנן** במשנתנו, שטענת המחכיר, הרוצה בניכוש, היא **מפני ש"מעלת לפני עשבים"**, ולא משום הטענות שהוזכרו בגמרא.

ומשנינן: הטעם המוזכר במשנתנו הוא טעם כללי לכל טענותיו של החוכר, שכן הוא אינו עוסק בחסרון של החיטין של השנה הזו שעבד בה החוכר, **אלא** בחסרון של התבואה של השנה הבאה:

משום דאמר ליה בעל השדה: **בזרא**, זרע העשבים, **דנפל** על האדמה ולא נוכש מיד בתום העבודה, **נפל**, יקלט באדמה, ושוב אינו יוצא ממנה אפילו על ידי חרישה, והרי העשבים הרעים יחזרו ויצמחו לשנה הבאה.

מתניתין:

המקבל שדה מחבירו באריסות, על מנת שיטרח ויטפל בשדה ויתן לבעל הבית מחצה או שליש או רביע מהיבול שתוציא השדה והשאר יטול לעצמו, **ולא עשתה** השדה כי אם מעט תבואה, ומתוך כך האריס אינו רוצה לטפל בה, מאחר שאין בה כדי צרכו, אחר שיחלוק עם בעל הבית,

אם יש בה תבואה בשיעור **כדי** שאפשר לאסוף **ולהעמיד כרי**, **חייב** האריס **לטפל בה**.

ובגמרא יתבאר מהו שיעור זה.

אמר רבי יהודה: הרי אינו דומה קושי טיפולה של שדה קטנה לטיפולה של שדה גדולה **ומאי** שייך לתת לכל השדות **קצבה בכרי**!?

אלא, אמר רבי יהודה: **אם יש בה כדי נפילה**, אם גדלה תבואה כשיעור הזרע ש"הפיל" וזרע בה, והיינו, שיכול לחזור ולזרוע את השדה מהחיטים שגדלו בשנה הזאת, כדי שתצמח מהם תבואה בשנה הבאה, חייב האריס לטפל בה.

גמרא:

תנו רבנן: **המקבל שדה מחבירו** באריסות, **ולא עשתה** אלא מעט תבואה, **אם יש בה** כמות תבואה **כדי** שאפשר לאסוף **ולהעמיד כרי**, **חייב לטפל בה**.

היות **שכך כותב לו** האריס לבעל השדה בשעה שקיבל עליו לעבוד בשדה: **אנא אוקים**

ואניר, אעמוד ואחרוש, **ואזרע**, **ואחצוד**, אקצור, [2778] **ואעמר**, אאסוף את התבואה עומרים עומרים, **ואדוש** את השיבלים, **ואידרי**, אזרה את המוץ, **ואוקים כריא קדמך**, אעמיד הכרי לפניך, [2779] **ותיתי אנת**, **ותיטול פלגא**, **ואנא** אטול **בפירות עמלי**, **ובנפקות**, ובמה שיצא מתחת **ידי**, **פלגא**.

וכמה תבואה, יש בה "**כדי להעמיד בה כ רי**"?

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: **כדי ש**יהיה בכרי שיעור ש**תעמוד בו הרחת** [קלשון, שהוא הכלי שזורים באמצעותו את התבואה לרוח], שאם יתחוב את הרחת בתוך הכרי, יהיה בכוחו של הכרי להחזיקה מבלי שתיפול ארצה.

ה"רחת", הוא קלשון, שהוא כעין מזלג גדול, בעל שיניים, המתרחבות בצורת קשת. התרחבות השיניים נועדה כדי להגדיל את בית הקיבול לתבואה.

איבעיא להו, אם העמיד כרי בשיעור מצומצם, שאמנם יכול להעמיד את הקלשון הנתחב בו, אך אין כל הקלשון נתחב בו, עקב השיעור המצומצם של התבואה בערימת הכרי, אלא היה זה "**רחת היוצא מהאי גיסא להאי גיסא**", שניראים חודי המזלג של הרחת משני צידי התבואה, **מאי**? [2780]

תא שמע, מהא **אמר רבי אבהו**: **לדידי מפרשא לי מיניה דרבי יוסי ברבי חנינא**, ששיעור תחיבת רחת הוא: **כל שאין** "**כונס**" **שלו** [בית הקיבול של התבואה אשר ברחת, דהיינו כל ראש הקלשון, כולל צידו המתרחב] **רואה פני החמה**, אלא כולו תחוב בכרי.

ולכן אם העמיד כרי בכמות כזו, שבתחיבת הרחת בה, עדיין יראו חודיו של המזלג מבחוץ, אין האריס חייב לטפל באותה שדה.

איתמר, **לוי אמר**, שיעור כרי הוא **שלש סאין**.

ואילו **דבי**, חכמים מבית מדרשו של **רבי ינאי אמרי**, **סאתים**.

אמר ריש לקיש: **סאתים שאמרו** דבי רב ינאי, שזהו השיעור המחייב את האריס לטפל באותה שדה, מדובר כשיש סאתיים **חוץ מן ההוצאה** שהשקיע האריס בשדה.

אבל אם הוציאה השדה תבואה בשיעור שאם נחשב את הוצאות האריס בתבואה ישאר פחות מסאתים, אין האריס חייב לטפל בשדה.

עתה מביאה הגמרא עוד כמה מימרות שנאמרו בבית מדרשו של רבי ינאי.

[2778] ערוך.

[2779] החכמת שלמה [שכח] הביא בשם החוות יאיר, שמה שכותב לו אנא איקום וכו' לא בא לפרש מדוע חייב לטפל בה, דאדרבא מצד הדין חייב לטפל בה אפילו אם עשתה כל שהוא, רק כיון שכתב אנא איקום ואוקים כריא, הרי התנה שרק אם יהיה לו כרי להעמיד כרי יטפל בה.

[2780] כך פירש רש"י, אבל הרשב"א והערוך פירשו שהספק הוא מאיזה צד יש לתחוב את הרחת האם מצד הכף או מצד ראש המקל [הנקרא כת], שצריך לזה הרבה תבואה כדי להעמיד את הרחת מצד הכת.

תנן התם: "**פריצי**" **זיתים וענבים**, ["פריצים", מלשון רשעים ורעים], שהם לעולם בוסר ולא נגמר בישולם, אם בא עליהם מים, **בית שמאי מטמאין**, לפי **שיש להם דין אוכל**, [2781] והוכשרו לקבל טומאת אוכלין, **ובית הלל מטהרין**, כיון שאי אפשר לאוכלן, אינם נקראים אוכל.

ומבארת הגמרא: **מאי פריצי זיתים**?

אמר רב הונא, **רשעי זיתים**, זיתים רעים.

אמר רב יוסף: **ומאי קראה**? מהו המקור מהכתוב לשם "פריץ"?

שנאמר [דניאל יא] " [**ובני**] **פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון**, **ונכשלו**".

רב נחמן בר יצחק אמר, **מהכא**: [יחזקאל יח] "**והוליד בן פריץ**, **שופך דם**". ודנה הגמרא: **וכמה** יהיו הזיתים מבושלים, ובכל זאת יהיו רעים, עד כדי שניתן לקרותם "**פריצי זיתים**"?

רבי אלעזר אמר: אם מוציאין הזיתים רק **ארבעת קבין** שמן, מתוך כמות הזיתים שנוהגים להכניסם תחת **לקורה** של בית הבד, כדי לסוחטן, הרי הם נקראים פריצי זיתים.

דבי רבי ינאי אמרי: אם מוציאים רק **סאתים** שמן, שהם שנים עשר קבים מתוך הכמות הרגילה של זיתים, כשסוחטין אותן מתחת **לקורה**.

ומבארת הגמרא: **ולא פליגי**.

הא דאמר רבי אלעזר ארבעה קבין, הוא **באתרא דמעיילי כורא**, כור זיתים **באוללא**, בבית הקיבול שמתחת לקורה.

הא דאמרי דבי רבי ינאי סאתיים, הוא **באתרא דמעיילי תלתא כורין באוללא**, שתחת לקורה.

דף קה:

תנו רבנן: (תחילת העמוד) זב וטהור **שעלו באילן שכוחו רע**, וכן אם עלו **בסוכה**, על ענף עץ דק, **שכוחה רע**, כיון שהאילן או הענף נכפפין מחמת כובד היושבים עליהם, יש לחשוש שמא נשען הזב על הטהור, והרי הוא **טמא** [2782] בטומאת מדרס.

[2781] הראב"ד בשיטה פירש טעמא דבית שמאי לפי שאין אדם טורח בהם לבור אותם, ומכניסים אותם לבית הבד יחד עם שאר הזיתים, ובמשנה אחרונה [עוקצין משנה ג] כתב, שפריצי זיתים ראוין למאכל על ידי סחיטה, ולבית שמאי דבר זה מכשירן לקבל טומאה, אף על פי שעכשיו עדיין אינם אוכל.

[2782] כך פירשו הר"ש והרא"ש [זבין ג א] אך רש"י ביאר שהחשש הוא לטומאה הנובעת מהשענות הזב על הטהור או השענות הטהור על הזב. ודבר זה הוא חידוש בטומאת זב, שאין בשאר הטומאות, לפי שהתחדש בטומאת זב, שאפילו אם נשען הטהור על הזב הטמא, גם בלי לנגוע בו, אלא שנשען הטהור על דבר אחר שמסיטו הזב, נטמא הטהור. אך ביתר הטומאות, רק ההיסט שמסיט הטהור את הטמא מטמא את הטהור, ולא כשמסיט הטמא את הטהור. והרמב"ם [משכב ומושב ח ז] כתב, כיון שהאילן או הענף מתנדנד מחמת כובד הזב, הוי כאילו הסיט הזב את הטהור, ונטמא מחמת ההיסט. ובחזון איש [בליקוטים לבבא מציעא כ] ביאר מדוע שאר הראשונים לא פירשו שנטמא הטהור מחמת היסט הזב, לפי הר"ש [זבין ד ו], שלא חשיב היסט כשנעשה על ידי שנים.

היכי דמי אילן שכוחו רע?

אמרי דבי רבי ינאי: כל שאין בעיקרו ברוחבו של גזע האילן, מקום **לחקוק** בו חור בגודל **רובע** הקב [2783].

היכי דמי "סוכה", ענף אילן, **שכוחה רע?**

אמר ריש לקיש: כל שנחבאת בחזיונה, שאינה עבה, אלא האדם האוחז בה יכול לטומנה בכף ידו [2784].

תנן התם [אהלות יח ו]: **המהלך בבית הפרס**, שדה שנחרש שם קבר, אם הלך על העפר, גזרו חכמים שיש לחוש שמא נגע המהלך שם בעצם קטנה כשעורה, המטמאה במגע [אבל לטומאת אהל לא חששו], והוא טמא מדברי סופרים. אבל אם קבעו שם אבנים שאי אפשר להזיזם ממקומם, והלך עליהן, טהור.

ואם הלך **על גבי אבנים שיכול להסיט**ם ממקומם, חוששין שבשעת הליכתו ניסטה עצם קטנה כשעורה מחמתו, והוא טמא.

וכן אם רכב שם **על האדם ועל הבהמה שכוחן רע, טמא** הרוכב. [2785] כי מאחר שכוחו של הנרכב הוא רע, הרי אם הסיט הנרכב אבן, והיא הסיטה עצם אדם שלידה, נמצא שכובדו של הרוכב הוא זה שהסיט את האבן ממקומה, והיסט העצם שנגרם על ידי הזזת האבן, מתייחס אליו [2786].

ומבארת הגמרא: **היכי דמי אדם ש"כוחו רע"?**

אמר ריש לקיש: כל שרוכבו יושב עליו, **וארכבותיו נוקשות** זו לזו.

היכי דמי בהמה ש"כוחה רע"?

אמרי דבי רבי ינאי: כל שבשעה **שרוכבה** יושב עליה, היא **מטילה גללים.**

אמרי דבי ינאי: לתפלה ולתפילין, נאמר איסור משא של **ארבעה קבין.**

ומבארת הגמרא: **לתפלה, מאי היא?**

[2783] הקשה החזון איש [שם] איך נתנו חכמים שיעור קבוע לכל אדם ולכל אילן הרי יש אילן חזק יותר ויש אדם כבד פחות? ותירץ, שאם אין שיעור בית רובע, אפילו אם יאמר ברי לי שלא התנענע העץ גזרו חכמים שיהיה טמא, אבל ביותר מהשיעור תלוי אם האילן התנועע או לא.

[2784] התוספות הקשו, הרי גם אם אינו יכול לטמון את הענף בכפו, אם הוא רותת מתחתיהן, למה לא יטמא? וכתב התוספות יום טוב, שלרמב"ם שפירש שמי שאוחזה באגרופו אינו יכול להזיזה, ניחא.

[2785] התוספות הקשו הרי בכל מקרה יטמא התחתון את העליון, ותירצו כגון שהתחתון הוא גוי שאינו מקבל טומאה.

[2786] כתב המהרש"א, שמלשון המשנה נראה שרוכב על האדם והבהמה מדובר שהלכו על העפר, וכן פירש הרמב"ם, אבל רש"י למד שבכהאי גונא הרוכב היה טהור, כי האדם והבהמה היו מסיטים את האבן גם בלי הרוכב שעליהם. ולפיכך פירש רש"י שמדובר באופן שהאדם או הבהמה הולכים על האבנים, שאם היו הולכים לבדן לא היו מסיטים את האבן, ורק מחמת הרוכב הוסטה להכי טמא הרוכב.

דתניא, **הנושא משאוי על כתיפו והגיע זמן תפלה**, אם משקל המשא הוא **פחות מארבעה קבין**, **מפשילן לאחוריו**, **ומתפלל**. ואם יש בו משקל **ארבעה קבין**, **מניח** את המשאוי **על גבי קרקע**, **ומתפלל**.

לתפילין, **מאי היא**?

דתניא, **היה נושא משאוי על ראשו ותפילין בראשו**, **אם** על ידי המשא **היו** ה**תפילין רוצצות**, נמעכות, **אסור**, **ואם לאו**, שהוא קל, או שהמשאוי לא מונח עליהן, **מותר**.

ובאיזו משאוי אמרו שיש בו כדי רציצת התפילין? **במשאוי של ארבעת קבין** [2787].

תני רבי חייא: **המוציא** לרשות הרבים **זבל על ראשו**, בעודו עטור ב**תפילין בראשו**, **הרי זה לא יסלקם לצדדין**, לצד ראשו מחוץ למקום תפילין, מאחר ויש בזה בזיון לתפילין, וכן **לא יקשרם במתניו**, **מפני שהוא נוהג בהן מנהג בזיון**. **אבל קושרם** לתפילין של ראש, **על זרועו**, **במקום תפילין**, ליד התפילין של יד.

משום דבי שילא אמרו אפילו מטפחת שלהן, שכורכים בה את התפילין בשעות הלילה, **אסור להניח על הראש שיש בו תפילין**.

ועד **כמה** הוא שיעור משא, שנאמר בו איסור להניח על הראש שיש בו תפילין, אליבא דרב שילא? [2788]

אמר אביי: **אפילו רבעא דרבעא**, רבע מרבע ליטרא, שהוא משקל הנהוג במחוזותיה **דפומבדיתא**, שהוא שיעור מועט, **אסור**.

שנינו במשנה: **אמר רבי יהודה מאי קצבה בכרי**? **אלא אם יש בו כדי נפילה**:

ומבארת הגמרא: **כמה** הוא שיעור "**כדי נפילה**", שאם גדל בשיעור הזה חייב לטפל בה?

רבי אמי אמר רבי יוחנן: אם צמחו **ארבעה סאין** במקום שיכול לצמוח **כור**, חייב לטפל בה, לפי שכך היא הדרך, שזורעים ארבע סאין כדי שיגדל כור נמצא שגדל לו כשיעור נפילת הזרע.

ואילו **רבי אמי דיליה**, עצמו, **אמר**: אם צמחו **שמונת סאין לכור**, במקום שיכול לצמוח כור תבואה, חייב לטפל בה, לפי שכך היא הדרך, שזורעים שמונה סאין כדי שיגדל כור.

[2787] הב"ח [אורח חיים מא א] כתב שאם ידוע לו בפחות מארבע קבין שהם רוצצות, פשיטא שאסור אבל בארבע קבין אסור אף שלא ידוע לו שהתפילין רוצצות, ואם הניחם באופן שלא ירוצץ משמע בטור שמותר אפילו במשא של ארבע קבין.

[2788] רש"י פירש שדברי אביי אליבא דרב שילא פליגי על רבי ינאי שהתיר עד עשרה קבין, וכן הוכיחו הבית יוסף והב"ח מהרמב"ם שהביא רק את השיעור של רב שילא, אבל הרי"ף [ברכות כג:] הביא גם את דברי רבי ינאי וגם את דברי רב שילא, ותמה עליו הרא"ש הרי הם חלוקים בשיעור המשא המותר לשאת בראש עם תפילין, ותירץ הבית יוסף בשם מהר"י אבוהב שלכתחילה לא יניח בראשו אפילו שיעור ריבעא דריבעא כרב שילא ובדיעבד אם הניח, עד ארבע קבין אינו מחויב להסירו מראשו. ובדרכי משה תירץ שדבר שאין דרכו להניח על הראש אסור אפילו שיעור מועט כרב שילא' אבל דבר שדרכו להניח בראשו כגון כובע או מטפחת מותר עד ארבע קבין. ולהלכה, כתב המשנה ברורה שאפילו כובע כבד אסור דהוי בזיון לתפילין.

אמר ליה ההוא סבא לרב חמא, **בריה דרבה בר אבוה**, **אסברה לך** דלא פליגי רבי אמי עם רבי יוחנן רבו.

אלא, **בשני דרבי יוחנן הוה שמינה ארעא**, הקרקע היתה משובחת, ואם רצו שיגדל כור, היו זורעים ארבע סאין בלבד, אבל **בשני דרבי אמי**, **הוה כחישא ארעא**. ולכן היו צריכים לזרוע שמונה סאין כדי להצמיח כור.

ומשום כך אמר רבי אמי בשם רבי יוחנן רבו ששיעור התבואה המחייב טיפול בשדה הוא ארבעה סאים, משום שזהו כמות התבואה שזרעו מלכתחילה כדי שיצמח כור. אבל בזמן רבי אמי, זרעו שמונה סאין כדי שיצמח כור, הילכך רק אם אכן צמחו לבסוף שמונה סאין, חייב האריס לטפל בשדה.

תנן התם [פאה ה א]: **הרוח שפיזרה את העומרין**, וכיסו שיבולי בעל השדה את השיבלים שנשארו בשדה בתור "לקט" השייך לעניים, ולא ידוע כמה שבלים יש למטה משל הלקט וכמה יש למעלה משל הבעלים,

אומדים בית דין **אותה**, את השדה, **כמה לקט** היא **ראויה לעשות** בכל שנה ושנה, **ונותן** בעל השדה **לעניים** כשיעור הלקט שאמדו שיכולה השדה להוציא.

רבן שמעון בן גמליאל אומר, אין צורך כלל לשום, אלא **נותן לעניים** "**כדי נפילה**", [2789] כפי שיעור ש"נופל" לצורך הזריעה, וזהו שיעור הלקט הקבוע בזמן הקציר.

ומבארת הגמרא: **וכמה** הוא שיעור "**כדי נפילה**"?

כי אתא רב דימי [כשבא רב דימי מארץ ישראל לבבל], **אמר** בשם **רבי אלעזר**, **ואיתימא** בשם **רבי יוחנן**: **ארבעת קבין** זרע, הוא שיעור הנפילה [הזריעה], **לכל כור**.

הלכך יטלו העניים ארבעה קבין מתוך כור, וכפי שיבואר להלן.

בעי רבי ירמיה, ארבעת קבין לכור שאמרו, האם הכוונה היא: **לכור זרע**, שזרעו בשדה זו כור של זרעים, והם גדלו וצמחו להרבה יותר מכור, ומתוך כל התבואה הזאת, ששיעורה הוא הרבה מאד יותר מכור, יטלו העניים ארבעה קבים.

או לכור תבואה, שמכל כור של תבואה קצורה, יטלו העניים ארבעה קבים.

ואם תמצא לומר שנוטלין ארבעה קבין מתוך מה שגדל מכור זרע, עדיין יש להסתפק: האם נשום את הכור **לפי** "**מפולת יד**", לפי התבואה הצומחת מכור זרעים הנזרעים ידנית, על ידי זריקה ביד של האיכר אל תוך התלמים, ומתוך השיעור הזה יטלו העניים ארבעה קבין.

[2789] הגר"א בשנות אליהו ביאר שלפי תנא קמא שמים כל שדה בפני עצמה, אבל לפי רשב"ג אומדים כדי נפילה של כל השדות. ובכסף משנה [מתנות עניים ד ה] כתב שהרמב"ם פוסק כרשב"ג כיון שאין מחלוקת ביניהם אלא רשב"ג מפרש את דברי תנא קמא.

או לפי תבואה הגדלה מתוך כור זרעים הנזרעים ב"**מפולת שוורים**", שהולכים שוורים רתומים לעגלה מנוקבת, והזרעים נופלים מהחורים שבעגלה אל הקרקע.
כי יש הבדל בין שני האופנים של זריעה, לגבי כמות הזרעים הנצרכים לצורך הצמחת אותה כמות של תבואה: בזריעה במפולת שוורים, צריך כמות גדולה יותר של זרעים מאשר במפולת יד.
תא שמע לפשוט את הבעיה הראשונה: **דכי אתי רבין**, **אמר רבי אבוה אמר רבי אלעזר**, **ואמרי לה אמר רבי יוחנן**: **ארבעת קבין** שאמרו **לכור זרע**, שמתוך מה שגדל מכור זרע, יטלו העניים ארבעת קבין,
ועדיין תיבעי לך הספק השני, האם שמים את הכור **לפי מפולת יד** זריעה ביד, **או למפולת שורים**,
ומסקינן: **תיקו**.

מתניתין:

המקבל שדה מחבירו בחכירות על מנת שיעלה לבעל הבית סכום קצוב מהתבואה בסוף השנה והשאר יטול לעצמו,
ואחר שזרע וצמחה, **אכלה חגב**, **או נשדפה**, נפלו הגרעינים מן השיבלים על ידי רוח סערה, הרי **אם מכת מדינה היא**, לפי שלקו כל השדות מסביבה, **מנכה**, מפחית **לו** החוכר לבעל השדה, **מן** השיעור שפסק עמו **בחכורו**. [2790]
ואם אינה מכת מדינה, לפי שלא ניזוקו שאר השדות מסביבה, אלא רק היא, יכול המחכיר לומר לחוכר: מזלך גרם את השידפון! ולפיכך **אין מנכה לו מן חכורו** שנתחייב לבעלים.
רבי יהודה אומר: **אם קיבלה** החוכר **הימנו** על מנת שישלם בסוף השנה **במעות**, **בין כך ובין כך**, אפילו אם היתה מכת מדינה, **אינו מנכה לו מחכורו**:

גמרא:

ומבארת הגמרא: **היכי דמי מכת מדינה**?
אמר רב יהודה: **כגון דאישדוף רובא דבאגא**, רוב הבקעה ששדה זו בתוכה. [2791]

[2790] רש"י פירש שרק בחוכר שייך לומר שינכה לו מחכירותו משום שהחוכר מפסיד אבל באריס לא שייך "לנכות" ממה שסיכם עם בעל השדה, משום שכל ההסכם ביניהם הוא לחלוק לפי מה שיגדל, וכן כתבו התוספות [קג ב] אבל הרמב"ם כתב שמשנתנו עוסקת גם במקבל, ותמהו עליו הר"ן [קג ב] והמגיד משנה, האיך שייך שיקח האריס יותר מחלקו שפסקו עליו מלכתחילה, הרי ההסכם היה שיקבל לפי מה שתעשה השדה, ועיין אבן האזל. אמנם בפירוש המשניות להרמב"ם כתב בפירוש שמשנתנו בשוכר וחוכר בלבד וכמו שכתבו המגיד משנה והב"ח בדעתו.

[2791] רש"י גרס באגא שפירושו בקעה, ובהגהות הגר"א הביא שגירסת הרא"ש היא רובא דבאגי שפירושו רוב השדות של אותה העיר, וכך היא גם גירסת הרמב"ם.

עולא אמר: כגון שנשתדפו ארבע שדות מארבע רוחותיה, זו היא הנקראת מכת מדינה. **אמר עולא, בעו במערבא**, מהו שיעור השידפון של אותן ארבע שדות מארבע רוחותיה:[2792]

א. **נשדף תלם אחד, מאי**? האם דווקא כשנשתדפו כל השדות שסביבה, או אף אם נשדף בכל השדות רק תלם אחד, שמקיף אותה על פני כולה [מסביבה], גם זה נקרא מכת מדינה?

ב. ואם תמצא לומר, רק אם נשתדפו כל השדות הוי מכת מדינה, הרי יש להסתפק, באם נשדפו כל השדות, **ונשתייר** בהם **תלם אחד על פני כולה** [מסביבה] שלא נשדף, **מהו**? האם הוי מכת מדינה כיוון שפגע השידפון בכולם, והשיור של התלם סביבותיה שלא נשדף אינו כלום.

או לא הוי מכת מדינה, כיוון שלא ניזוקו לגמרי, אלא נשתייר תלם אחד מסביבה שלא ניזוק, ומזלו גרם.

ג. ואם תמצא לומר שצריך שישתדפו השדות שסביבה לגמרי כדי שתקרא מכת מדינה, יש להסתפק מה הדין באם **אפסיקא בירא**, שדה בור, בין שדה החוכר לשדות שסביבה, שאף הן נשדפו, **מאי**?

מי אמרינן, אילו היה בשדה הבור תבואה, אף היא היתה נשדפת, והוי מכת מדינה בשדות שמסביבה. או דילמא כיון שבשדה בור בפועל לא אירע שידפון, אין כאן מכת מדינה בשדות שמסביבה.

דף קו.

ד. ואם תמצא לומר שאם הפסיקה שדה בור, הוה אמרינן: אילו היתה זרועה תבואה אף היא היתה נשדפת והוי מכת מדינה, יש להסתפק, אם זרע בין שדהו שנשדפה לשאר השדות שנשדפו **אספסתא**, והיא לא נשדפה, (תחילת העמוד) **מאי**?

מי אמרינן, אילו היו זורעים שם תבואה היתה נשדפת והוי מכת מדינה, או דילמא כיוון שהאספסתא לא נשדפה לא מיקרי מכת מדינה.

ה. ואם תמצא לומר שאספסתא שלא נשדפה אינה מפסקת בין השדות, ואמרינן אילו זרעוה תבואה היתה נשדפת והוי מכת מדינה, דילמא דווקא באספסתא, שאינה בכלל

[2792] הרא"ש פירש שעולא לשיטתו מסתפק מהו שיעור ארבע שדות מארבע רוחותיה, אבל לרב יהודה, שתלה את דין מכת מדינה באישתדוף רובא דבאנא, אין ספק, ולפיכך הרי"ף השמיט את כל הספיקות דלהלן, כיון דקיימא לן שהלכה כרב יהודה. אבל הטור [שכב א] הביא בשם הראב"ד, שנקט, הלכה כעולא, וביאר הבית יוסף שראייתו היא מכך שהגמרא האריכה והסתפקה בדברי עולא, ומשמע שהלכה כמותו. והב"ח כתב, שראייתו מכך שבעו במערבא את כל הנך ספיקות, ומוכח שהם נקטו כעולא דלרב יהודה אין שום ספק. עיין שם.

תבואה אלא מאכל בהמה, שייך לומר שרק עליה לא נגזרה גזירת הפורענות, אבל אילו זרעו שם תבואה היתה נשדפת.

אבל אם הפסיק בין השדות **זרע אחר**, הראוי למאכל אדם, שלא נשדף, **מאי**?

מי אמרינן אילו זרעה תבואה היתה נשדפת, ויש כאן מכת מדינה. או דילמא כיון שיש זרע בין השדות שלא נשדף, אין השידפון שסביבה נחשב למכת מדינה [2793].

ו. ואם תמצא לומר שזרע אחר אינו מפסיק, דאמרינן אילו זרעו במקומו תבואה היתה נשדפת והוי מכת מדינה, שידפון של **חיטים לגבי שעורים**, כגון ששדה החוכר והשדות שסביבה, שנשדפו, היו של חיטין, וביניהם צמחו שעורים, שלא נשדפו,

האם השעורים דינם **כזרע אחר דמי**, [2794] ואינם מפסיקים בין השדות ונקרא השידפון מכת מדינה.

או דילמא, שעורים **לא** כזרע אחר, אלא כמין אחד הם, וכיון שמאותו מין לא נשדף, אין כאן מכת מדינה.

ז. וכן אם לקו שדות **כל העולם כולו בשדפון**, **ושלו** לקה **בירקון**, שנתייבשה התבואה.

אי נמי, **כל העולם כולו בירקון**, **ושלו בשדפון**, **מאי**? [2795]

ומסקינן: **תיקו**.

אמר ליה בעל השדה לחוכר, **זרעה חיטי! ואזל הוא וזרעה שערי**, ורשאי הוא לכך, ובלבד שיתן לבסוף את מה שנתחייב לבעל הבית, **ואשתדוף רובא דבאגא**, **ואשתדוף נמי הנך שערי דיליה**, שזרע נגד רצונו של הבעלים, **מאי**?

מי אמרינן, **דאמר ליה** החוכר: **אילו** זרעתיה **חיטי**, **הוה נמי משתדפא**, ואם כן, גם עתה שזרעתיה שעורים אירע השידפון מחמת מכת מדינה, ואנכה לך מחכורך.

או דלמא, **מצי אמר ליה** המחכיר: **אילו זרעתה חיטי** כפי שביקשתי, לא היתה נשדפת השדה, כי אני התפללתי להצלחת החיטין שבשדי, **והוה מקיים בי** דברי הכתוב [איוב כב] "**ותגזר אומר**, **ויקם לך**". אבל עכשיו שזרעתה שעורין, לא נתקבלה תפילתי, שהרי ביקשתי על חיטין ולא על שעורים.

[2793] כתב הנימוקי יוסף שלהלכה שקיימא לן כרב יהודה שמכת מדינה הוי באישתדוף רובא דבאגא, אמרינן מכת מדינה מזרע לזרע, ובסמ"ע [שכב ב] הסתפק באופן שכל שדות השעורים של העיר לקו והחיטין לא לקו ורק שדה החיטה של החוכר לקתה האם יכול החוכר לומר שכיון שלקו רוב שדות העיר הוי מכת מדינה או דלמא יכול המחכיר לומר כיון ששום שדה חיטה לא לקתה בודאי מזלך גרם.

[2794] המהרש"ל פירש שהספק בחיטין לגבי שעורים הוא בדרך אם תמצא לומר, דהיינו אם שני זרעים משני מינים הוי הפסק האם גם בחיטין לגבי שעורים נאמר כן או שבמקום שיש הפסק בזרע דומה אינו מכת מדינה. והוסיף שברש"י משמע שיש רק ספק על זרע אחר ולא על חיטין ושעורים בפני עצמם עיין שם.

[2795] המאירי כתב בשם חכמי התוספות שדוקא בשידפון וירקון מספקא לן אם הם מכה אחת או לא אבל שידפון וחגב פשיטא ששתי מכות הן ואינו מנכה לו.

ומסקינן: **מסתברא**, **דאמר ליה: אי זרעתה חיטי, הוה מקיים בי "ותגזר אומר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור"**, ואין יכול החוכר לנכות לו מחכורו [2796].

נשתדפו כל שדותיו של מחכיר הנמצאות במקום אחר, **ואשתדוף נמי הא**, אותה שדה שביד החוכר **בהדייהו**, ומאידך **לא אשתדוף רובא דבאגא**, ורק שדה זו נשדפה מכל שדות הבקעה, **מאי**?

מי אמרינן, **כיון דלא אשתדוף רובא דבאגא**, **לא** יוכל החוכר לומר זו מכת מדינה. וממילא לא **מנכי ליה** ממה שנתחייב להעלות למחכיר.

או דלמא, **כיון דאשתדוף כולהו ארעתיה** של המחכיר שבמקום אחר, **מצי אמר ליה** החוכר, **האי** שידפון שאירע בשדה זו, **משום לתך דידך** [בסיבתך] **הוא**! והראיה, **דהא משתדפו כל שדותיך**, ומזלך גרם. ולפיכך אנכה לך ממה שפסקתי לתת בסוף תקופת החכירות.

ומסקינן: **מסתברא**, שאין החוכר יכול לומר למחכיר: מזלך גרם שהרי נשתדפו כל שדותיך. משום **דאמר ליה** המחכיר לחוכר: אדרבה, **אי משום לתאי דידי**, שמזלי הוא הגורם לשידפון, מסתבר **שהוה משתייר לי פורתא**, ולא היו גוזרים עלי מן השמים שאפסיד את כל ממוני, **כדכתיב** [ירמיהו כב] **"כי נשארנו מעט מהרבה"**.

ובהכרח, אותה שדה שהיתה חכורה בידך, היא זו שהשאירו לי מן השמים, ורק מחמתך נשדפה. שהרי שאר השדות, בודאי שנשדפו מחמתי, ואם כן, שדה זו היא היחידה שאפשר לתלות שהיא זו שנשתיירה לי לפליטה. ומכאן ראיה שמזלך גרם, ומחמתך היא נשדפה, ולכן עליך לשלם לי את כל מה שהתחייבת עבור החכירות.

נשתדפו כל שדותיו של חוכר בכל מקום שהם, **ואשתדוף** גם **רובא** של שדות **דאותה באגא**, באותו אזור שחכר בה את השדה, **ואשתדוף נמי הא** שדה החכירות **בהדייהו**, **מאי**?

מי אמרינן, **כיון דאשתדוף רובא דבאגא**, הרי זו מכת מדינה, **ומנכי ליה** החוכר מדמי החכירות.

או דלמא, **כיון דאשתדוף כולהו ארעתיה** של החוכר עצמו, **מצי אמר ליה** המחכיר: אף על פי שהבקעה כולה נשדפה, השדה שהחכרתי לך נשדפה, **משום לתך דידך הוא**, מזלך הוא הגורם לכך.

[2796] הקשו האחרונים הא הוי ספק אם היתה תפילתו מתקבלת, ואם כן איך מוציא מהחוכר מספק, ובשיטה מבואר בשם הרמ"ך שכיון שהחוכר שינה ממה שאמר לו בעל הבית ידו על התחתונה ועליו מוטלת חובת ההוכחה שתפילת הבעלים לא היתה נענית.

ומסקינן: **מסתברא**, **דאמר ליה** המחכיר לחוכר, **משום לתאך הוא**, מזלך גרם לכך! כי יותר מסתבר לומר שמזל החוכר גרם שנשתדפו שדותיו בכל מקום שהם, מאשר לומר שמזל הבאגא הזה גרם.

ומקשינן: **ואמאי**? **הכא נמי נימא ליה** החוכר: **אי משום לתאי דידי הוא** שנשתדפו כל שדותי בכל מקום שהם, הרי מסתברא דה**הוה משייר לי פורתא**, שהיה נשאר מהם מעט שלא השתדף, **דהוה מקיים בי** [ירמיהו מ"ב] "**כי נשארנו מעט מהרבה**". ובהכרח, שזו היא השדה שהשאירו לי בידי, שהרי שאר השדות, ודאי שמזלי גרם, ורק בזו אפשר לתלות שמזלך גרם, ואילו מצד מזלי, היא לא היתה נשדפת השדה, וכיון שמזלך גרם, אנכה לך מחכורך.

ומתרצינן: משום **דאמר ליה** המחכיר לחוכר: **אי הוה חזית**, אילו היית ראוי **לאישתיורי לך מידי**, **הוה משתייר לך מדנפשך**, משלך, ולא היו משאירים בידך שדה שהיא רק חכורה בידך.[2797]

וכיון שכן, אפשר לתלות שכל השדות נשדפו מחמתך, ושדה זו בכללן, ואינך ראוי שישאירו לך מעט מהרבה, ולפיכך אינך יכול לנכות מדמי החכירות.

המוכר את שדהו בזמן שהיובל נוהג, אינו מוכר לו את גוף הקרקע אלא את תבואותיה בלבד, ומחיר השדה מחושב לפי מספר התבואות שיהנה מהם הלוקח עד שנת היובל. ואם רצה המוכר לגאול את השדה מהלוקח עוד קודם שנת היובל רשאי, ובלבד שיעברו שנתים מיום המכירה, שנאמר "כי במספר שני תבואות ימכר לך".

מיתיבי מהא דשנינו במסכת ערכין [כט ב]: אם **היתה** אחת משתי השנים הראשונות ביד הלוקח **שנת שדפון וירקון**, ולא אכל מהפירות אלא שנה אחת בלבד,

או שהיתה אחת משתי השנים שנה **שביעית** [שמיטה], והיה עליו להפקיר את השדה,

או שהיו שנים כשני אליהו, שלא ירד בהן מטר ולא צמחה תבואה,

אינו עולה לו ללוקח **מן המנין** של שתי שנים, ואין אפשרות לבעל השדה הקודם לגאול אותה עד שיעברו שתי שנים שבהן יאכל הלוקח את פירות השדה. שנאמר "במספר שני תבואות", ומשמע שיהיו ללוקח שתי שנות תבואה.

ומוכיחה הגמרא: **קתני** בברייתא **שדפון וירקון**, **דומיא דשנים כשני אליהו**.

מה שני אליהו, **דלא הוי תבואה כלל**, **אף הכא נמי**, בשידפון וירקון, מדובר באופן **דלא**

[2797] התוספות הוסיפו לבאר שכאן אפילו אם נאמר שהשאירו לו מן השמים, הרי אין לו בזה שום ריוח כי השדה נשדפה ולא מסתבר לומר שהריוח הוא בכך שהוא פטור מלשלם, כי לא מתקיים בזה כי נשארנו מעט מהרבה.

הוי תבואה כלל.[2798]

אבל אילו נשדפה התבואה רק בשדה הלוקח, **דאיכא תבואה** במקום אחר, **סלקא ליה**, עולה לו ללוקח שנה של תבואה למנין שתי השנים, ואינו יכול לומר לא אכלתיה שתי שנות תבואה, דאמרינן ליה מזלך גרם, **ולא קאמרינן מכת מדינה היא**, ולפיכך יוכל המוכר לפדותה לאחר שתי שנים,

ומוכח כנגד מה שאמרנו שאם ניזוקו השדות של אותה העיר או ארבע שדות שסביב השדה החכורה, יכול החוכר לומר מכת מדינה היא, ומנכה לבעלים מחכורו, והרי יש עוד מקומות בעולם שיש בהם תבואה, ומשמע בברייתא שאם יש במקום אחר תבואה, יכול המוכר לומר מזלך גרם.

ומתרצינן: **אמר רב נחמן בר יצחק**: **שאני התם**, לענין לוקח שדה בזמן שהיובל נוהג, **דאמר קרא** [ויקרא כה] "**במספר שני תבואות ימכר לך**", ודרשינן: צריך שתהיה השדה ביד הלוקח **שנים שיש בהן תבואה**, בשום מקום **בעולם**.

ופרכינן: **אמר ליה רב אשי לרב כהנא**: לדבריך, שיש חילוק בין שנים שיש בהן תבואה בעולם לשנים שאין בהן תבואה בכל העולם,

אלא מעתה, אם היתה אחת משתי השנים הראשונות ביד הלוקח שנת **שביעית**, **תעלה לו מן המנין**, כאילו נשתמש בה שתי שנים, **דהא איכא תבואה בחוצה לארץ**. והרי במשנה איתא להדיא ששנה שביעית אינה עולה לו מן המנין של השנתיים הראשונות.

ומתרצינן: **אמר ליה** רב כהנא: שאני **שביעית**, **דאפקעתא דמלכא היא**! שהמלך ביטלו מלזורעה והרי היא כאילו אינה בידו, ולפיכך אינה עולה לו למנין שתי שנים.

המקדיש את שדה אחוזתו, שירש אותה מאבותיו [שעוברת בירושה מאז חלוקת הארץ לשבטים] מיד לאחר שהסתיימה שנת היובל, ערכה הוא לפי "זרע חומר שעורים" [בית כור] בחמישים שקל כסף. ואם בא לפדותה לאחר השנה הראשונה, נקבע בתורה כסף פדיונה לפי השנים שנותרו עד היובל, שמפחיתין לכל שנה שעוברת שיעור סלע ופונדיון.

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: לדבריך, שאמרת שנת שביעית אינה נחשבת כשנת תבואה ללוקח משום שהיא אפקעתה דמלכא,

[2798] הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל כתב אם היתה שנת שידפון אינה עולה לו מן המנין, והקשה הלחם משנה מדוע לא הזכיר שצריך שיהא שידפון בכל העולם, ועיין מרכבת המשנה.

[2799] המהרש"א הקשה, מדוע מקשינן רק על מאי דמסקינן ששביעית אפקעתא דמלכא, ולא מקשינן מה החילוק בין פודה את שדה אחוזתו ששביעית עולה מן המנין לקונה שדה בזמן שהיובל נוהג שאינה עולה, ותירץ, דהוה

אלא מעתה, [2799] המקדיש את שדה אחוזתו, ועברו כמה שנים, ובתוכן שנת השמיטה, ורוצה לפדותה, האם נאמר שהשנה **השביעית לא תעלה לו מן הגירוע**, שלא יפחות בעבורה מדמי פדיונו היות והיא לא היתה ראויה לשימוש באותה שנה?

אלמה תנן: נותן סלע ופונדיון לשנה! ומשמע שגם השנה השביעית מגרעת מערך השדה.

אמר ליה רבינא: **שאני התם** במקדיש שדה אחוזה, **דחזיא**, שראויה היא השדה, גם בשנה השביעית, **למישטחא בה פירי**, לשטוח בה פירות לייבוש. וכיון שיכול ההקדש להשתמש בשדה שימוש כל שהוא, מגרע הפודה את גירעון השדה של אותה שנה, כי לגבי הפדיון של שדה אחוזה מהקדש לא נאמר בכתוב "שני תבואות". מה שאין כן לוקח שקנה שדה, ובא המוכר לגאול, שנאמר בגאולת שדה "שני תבואות", צריך שתהיה השדה ביד הלוקח לפחות שתי שנות תבואה, והשנה השביעית אינה שנת תבואה, לכן היא אינה עולה לו מן המנין.

אמר שמואל: זה ששנינו במשנה, שדה שנשדפה בזמן שהיא מכת מדינה מנכה החוכר למחכיר מן חכורו, **לא שנו**, **אלא שזרעה** החוכר **וצמחה**, ואחר כך **אכלה חגב**.

אבל אם **לא זרעה כלל**, והוכתה המדינה, **לא** יוכל החוכר לומר אילו זרעתיה היתה נשדפת ולכן אנכה לך ממה שהתחייבתי, משום **דאמר ליה** המחכיר: **אילו זרעתה**, היא לא היתה נשדפת, כי **הוה מתקיים בי** [תהלים לז] "**לא יבשו בעת רעה**, **ובימי רעבון ישבעו**".

ואף שכל השדות שסביבה נשדפו, יכולה היתה שדי להינצל מהשידפון שלא על פי דרך הטבע. ולכן, על החוכר להעלות לו כפי שסיכמו ביניהם, ממקום אחר.

מתיב רב ששת מהמשנה, דתנן: **רועה שהיה רועה** בהמות של אחרים, בשכר, **והניח עדרו** בשדה ללא שמירה, **ובא לעיר**, **ובא זאב וטרף**, **ובא ארי ודרס** -

כיון ששומר שכר חייב בגניבה ואבידה ופטור מאונסים, לפיכך, **אין אומרים** "**אילו היה שם**, בודאי **היה מציל**", כי שמא לא היה יכול להציל והוי אונס.

אלא, **אומדין אותו**, **אם** היה **יכול להציל**, **חייב**, **ואם לאו**, שלא היה יכול להציל, **פטור**, משום דהוי אונס,

וטוען רב ששת: **ואמאי** אם לא היה יכול להציל פטור?

נימא ליה בעל הבהמה לשומר: **אי הוית**, אם היית נשאר **התם** ולא היית נוטש את הצאן, **הוה מתקיים בי** [שמואל א יז] "**גם את הארי גם** (**את**) **הדוב הכה עבדך**", והיה לך כח להציל את בהמותי שלא כדרך הטבע.

אמינא שבמוכר שדה בזמן שהיובל נוהג צריך שיהיה בידו שני תבואות ושביעית אינה שנת תבואה. אבל השתא דקאמרת ששביעית אפקעתא דמלכא מקשינן אם כן גם לענין גירוע נימא הכי. ועיין בשיטה בשם הראב"ד.

ומתרצת הגמרא: **משום דאמר ליה** הרועה, **אי הוית חזית**, אילו באמת היית ראוי **לאיתרחושי לך ניסא**, אם כן. גם אחר שלא שמרתי כראוי, **הוה** ראוי **לאיתרחיש לך ניסא כרבי חנינא בן דוסא**, **דמתיין עיזי דובי בקרנייהו**, שהביאו עיזיו דובים כשהם תקועים בקרני העיזים.

וכיון שלא איתרחיש נס, ונאכלו הבהמות, אם אמדו שאין הרועה יכול להציל, פטור, ולא אמרינן אילו היה שם הוה מיתרחיש נס.

דף קו:

ושוב פרכינן: **ונימא ליה** הבעלים, **נהי דלניסא רבה**, שינצלו הבהמות מעצמן, **לא הוה חזינא**, דלמא **לניסא זוטא**, (תחילת העמוד) **חזינא**, [2800] ושמא אילו היית נשאר שם, היית יכול להציל,

ומסקינן: **קשיא**.

ומביאה עתה הגמרא סתירה לכאורה בין שתי ברייתות:

תני חדא, המקבל שדה מחבירו בחכירות כדי לזורעה ולתת לבעלים ממנה שיעור קצוב בסוף כל שנה, **פעם ראשונה ושניה זורעה**, שאם אכלה חגב או נשדפה [2801] אחר שזרע פעם אחת, צריך לנסות ולזרוע שוב, ואם לאחר שזרעה פעם שניה אכלה חגב, הרי פעם **שלישית**, **אינו זורעה**.

ותניא אידך, אם נשדפה פעמיים צריך גם פעם **שלישית** לזורעה, אבל פעם **רביעית אינו זורעה**,

ומתרצינן: **לא קשיא**, **הא כרבי הא כרבן שמעון בן גמליאל**.

הא דשנינו שלישית אינו זורעה, **כרבי דאמר**: **בתרי זימני הוי חזקה**. והכא נמי הוחזקה השדה בשתי פעמים כשדה שדרכה להישתדף, ואינו צריך לשלם לבעלים.

[2800] הקשה התורת חיים אילו היה ראוי לניסא זוטא לא היו באים הארי והדוב, ותירץ שיכול הבעלים לומר אילו לא היו באים הארי והדוב לא הייתי מכיר בנס, והקב"ה רצה לעשות לי נס שאכיר בו.

[2801] כך פירש רש"י, אבל הסמ"ע [שכב] כתב שדעת הטור והשולחן ערוך שאם אכלה חגב אינו צריך לזרוע שוב והברייתא אירי בזרעה ולא הצליחה זריעתו, וכן כתב הלחם משנה [שכירות ח ה].

[2802] הרמב"ן והרא"ש פסקו כרבן גמליאל שבשלש פעמים הוי חזקה, אבל הרי"ף והרמב"ם [שכירות ח ה] לא הביאו להלכה כמה פעמים עליו לחזור ולזרוע, ותמהו הרמב"ן והמגיד משנה מדוע השמיטום, וכתב הגר"א [שכב ב] שהרי"ף והרמב"ם למדו שהברייתא מדברת באופן שלא זרעה כלל שעליו אמר שמואל שהמחכיר יכול לטעון אילו זרעתה הוה מקיים בי לא יבושו בעת צרה, ועל זה דנה הברייתא שרק ב' או ג' פעמים יכול לטעון כן, ומכיון שאינו שכיח לכן השמיטוהו. ועיין לחם משנה שכתב שהרמב"ם לומד שריש לקיש דלקמן בא לדחות את הברייתא של כמה פעמים זורעה דקאמר כל ימי זרע זרעה ואינו תלוי במספר פעמים, ועיין הערה הבאה.

והא דשנינו ששלוש פעמים זורעה, ורביעית אינו זורעה, **כרבן שמעון בן גמליאל**, **דאמר בתלת זימני הוי חזקה**, ורק לאחר שנשדפה שלוש פעמים, הוחזקה להיות שדה שדופה.[2802]

אמר ריש לקיש: זה ששנינו שאם נשדפה שדה החכירות במכת מדינה[2803] מנכה החוכר לבעל הבית מחכורו, **לא שנו אלא שזרעה וצמחה**, ולבסוף **אכלה חגב**.

אבל זרעה ולא צמחה כלל, **מצי אמר ליה** בעל הקרקע, **כל ימי זרע**, כל עוד נמשכת תקופת הזריעה, **זרעא לה ואזיל**! שמא עדיין לא הגיע הזמן לזרוע ולכן היא לא הצמיחה, ועליך לזורעה עתה. אבל אם אחר שלא הצמיחה נמנע האריס מלזרוע, לא יוכל לנכות לבעל הבית ממה שסיכמו שיעלה לו.

ומבארת הגמרא: **ועד אימת** הוי משך זמן הזריעה?

ומבארת הגמרא את משך זמן הזריעה לפי סדר המזלות בשמים.

א. בין הכוכבים הרבים שברקיע השמים, יש שתים עשרה קבוצות כוכבים, הנקראים "מזלות".

ב. לכל מזל [קבוצת כוכבים], יש צורה מסוימת, ויש לו כינוי, כמו "שור" או "קשת", וכדומה.

ג. שנים עשר המזלות הללו מופיעים ברקיע השמים לפי סדר קבוע, בזה אחר זה.

ד. ששה מהמזלות נמצאים תמיד "למעלה", בצדו הנראה של הרקיע, וששה מהם נמצאים תמיד "למטה", בצדו השני של הרקיע, הבלתי נראה.

ה. בכל שעתיים עולה בצדו האחד של הרקיע מזל חדש, ובאותו זמן שוקע בצדו הנגדי של הרקיע מזל אחר [המזל שהיה ברקיע במשך שתים עשרה שעות].

ו. מידי חודש בחודשו עולה ברקיע השמים, בתחילת היום, מזל אחר, לפי סדר קבוע, כך שניתן לקבוע את זמני השנה לפי עליית המזלות ברקיע השמים.

וכך הוא סדר המזלות, העולים ברקיע בבוקר, לפי חדשי השנה:

ניסן - טלה. אייר - שור. סיון - תאומים. תמוז - עקרב. אב - אריה. אלול - בתולה. תשרי - מאזניים. חשון - עקרב. כסליו - קשת. טבת - גדי. שבט - דלי. אדר - דגים.

כאמור, בכל יום בבוקר עולים ששה מזלות ברקיע, וכנגדם יורדים ששה, וכך הוא סדר עלייתם: בחודש ניסן עולה בתחילת היום מזל טלה. שעתיים אחריו עולה מזל שור. וכך בכל שעתיים במשך היום, נוסף ברקיע עוד מזל, וכנגדו שוקע מזל אחר, לפי הסדר.

[2803] הרא"ש כתב בדעת רש"י, שריש לקיש קאי על המשנה, שאם לא נשתדף אלא רק לא צמח ולא שב וזרע אינו מנכה לו מן חכורו. אבל הרא"ש עצמו כתב, וכן ביאר הלחם משנה בדעת הרמב"ם, שריש לקיש בא לדחות את הברייתא דלעיל שהצריכה לחזור ולזרוע רק ב' או ג' פעמים.

כך שבסוף היום בחודש ניסן, בשעה השתים עשרה של היום, נמצאים בחללו של העולם ששה מהמזלות, אשר בראשם [בקצה השני של הרקיע] נמצא מזל טלה, ובסופם [בקצה הרקיע הראשון, הנגדי] נמצא מזל בתולה.

בחודש אדר, עולה בבוקר מזל דגים תחילה, ואחר שעתיים עולה מזל טלה, ומשלים את עלייתו בשעה הרביעית.

אחריו מתחיל לעלות מזל שור בתחילת השעה החמישית, ומשלים את עלייתו לגמרי, בקצה הרקיע, בסוף השעה השישית, שהיא אמצע היום.

נמצא, שמזל דגים, שעולה ראשון בחודש אדר, עומד הוא באמצע חללו של עולם בסוף השעה השישית [ויעמוד שם שעתיים], וכבר עלו אחריו עוד שני מזלות [טלה ושור], ויש עדיין מקום לעוד שלושה מזלות שיעלו במשך היום.

ולכשיעלה מזל תאומים, שהוא אחרי מזל שור, בתחילת השעה השביעית, נמצא אז מזל טלה כשהוא עומד באמצע חללו של עולם, מחצות היום עד סוף שעה שמינית [ובתחילת שעה תשיעית עולה בקצה הרקיע מזל עקרב].

ואז, בתחילת השעה התשיעית, מזל שור הוא זה שעומד באמצע הרקיע. אבל, עדיין נשאר "זנבו" של מזל טלה [שהיה לפניו], כשהוא תלוי יחד עם מזל שור, שזמנו הוא עתה להיות באמצע הרקיע.

ובשעה זו, אדם ההולך בשוק, הרי אילו היו רואים את המזלות ביום, היה נראה אז ראשו של השור שבאמצע הרקיע, כאילו הוא בתוך זנב הטלה, שלפניו.

אמר רב פפא: תקופת הזריעה היא **עד** אותו זמן שבשעה **דאתו אריסי מדברא**, ממקום עבודתם בשדה, שהיא שעה התשיעית ביום, ונראה כאילו **קיימא כימה**, זנבו של מזל הטלה, **ארישייהו**, למעלה מראשיהם.

וזהו חודש אדר, שבסוף השעה התשיעית ביום, נמצא אז זנבו של מזל הטלה באמצע חלל העולם.

מיתיבי מברייתא, ששנינו בה:

שש תקופות השנה, הובטחו לנח, שנאמר [בראשית ח כב] "עוד כל ימי הארץ, זרע וקציר, וקור וחום, וקיץ וחורף, ויום ולילה לא ישבותו". והשתא מפרש ואזיל אימתי הוא זמנה של כל תקופה.

רבן שמעון בן גמליאל משום רבי מאיר אומר, וכן היה רבי שמעון בן מנסיא אומר כדבריו:

א. **חצי תשרי**, **מרחשון**, **וחצי כסליו**, הוא זמן תחילת הגשמים, וזו היא תקופת "**זרע**".

ב. **חצי כסליו**, **טבת**, **וחצי שבט**, הוא **חורף** [לשון חוזק ותוקף של סתיו].
ג. **חצי שבט**, **אדר**, **וחצי ניסן** - **קור**.
ד. **חצי ניסן**, **אייר**, **וחצי סיון**, תחילת ימי החמה, וזו תקופת **קציר**.
ה. **חצי סיון**, **תמוז**, **וחצי אב** - **קיץ**. שמייבשין בו קציעות.
ו. **חצי אב**, **אלול**, **וחצי תשרי** - **חום**.
ורבי יהודה מונה מתשרי. דהיינו: תשרי חשוון זרע, כסליו טבת חורף, וכן הלאה, על זה הסדר.
ורבי שמעון מונה ממרחשון. כלומר, חשוון כסליו זרע, טבת שבט חורף, וכן הלאה.
ומדייקת הגמרא מהברייתא: **מאן מיקל בכולהו**, שלשיטתו הוא זמן הזריעה המאוחר ביותר? - **רבי שמעון**! שהוא נוקט שזמן הזריעה הוא עד סוף כסליו. **ואף הוא**, **כולי האי לא קאמר** שיהיה זמן הזריעה עד אמצע אדר.
ואם כן תיקשי, כמאן אמר רב פפא!?
ופרקינן: **לא קשיא**. **הא** דמשמע בברייתא שהזמן המאוחר ביותר הוא כסליו, **בדקבלה מיניה** זרעים שיש לזורעם **בחרפי**, כגון זרעוני חיטין ושיפון.
והא דאמר רב פפא שזמן הזריעה הוא באדר, **דקבלה מיניה** לזרוע **באפלי**, שעורים וקטניות, הנזרעים באדר.
שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר אם קבלה ממנו במעות**, **בין כך ובין כך אין מנכה לו מחכורו**.
ההוא גברא דקביל ארעא בשכירות **למיזרעה בהו תומי**, שום, והיתה השדה **אגודא**, על שפתו **דנהר מלכא סבא** [כך שם הנהר], על מנת שישלם לבעלים **בכך** וכך **זוזי** לשנה, לבסוף **איסתכר נהר מלכא סבא**, שהפסיקו ללכת בו מים.
אתא השוכר **לקמיה דרבא**, ודרש להיפטר ממה שהתחייב לשלם לבעל השדה.
אמר ליה רבא לבעלים: **נהר מלכא סבא לא עביד דמיסכר**, אין מימיו עומדים להיפסק, ואם נפסקו, בוודאי **מכת מדינה היא**, **זיל נכי ליה** לשוכר.
אמרו ליה רבנן לרבא: **הא אנן תנן** במשנה, **רבי יהודה אומר אם קבלה הימנו במעות**, **בין כך ובין כך אינו מנכה לו מן חכורו**, כי לא שייך פטור של מכת מדינה על המעות! [2804]
אמר להו: **לית דחש לה לדרבי יהודה**! ולכן השוכר מנכה לבעלים משכירותו.

מתניתין:

[2804] הרש"ש ביאר שרבנן היו סבורים שרבי יהודה אינו חולק על תנא קמא, אלא רק מוסיף על דבריו. ואמר להם רבא שרבי יהודה חולק ואין הלכה כותיה.

המקבל שדה מחבירו בחכירות **בעשרה כור חטים לשנה**, **ולקתה** השדה בשידפון, **נותן לו** החוכר את חכורו שהתחייב לו **מתוכה**,
וכן אם **היו חטיה יפות** מן הרגיל, **לא יאמר לו** החוכר: **הריני לוקח מן השוק** חיטין רגילים כדי לשלם לך את חכורך, **אלא נותן לו מתוכה**:

גמרא:

ההוא גברא דקביל ארעא בחכירות **לזורעה אספסתא**, על דעת שישלם לבעל הבית **בכורי דשערי** מן השוק. וזרע בה, **ועבדא אספסת א**.
ואחר כך, **חרשה וזרעה שערי**, כדי שיוכל לשלם למחכיר את השעורים שהתחייב לו, מן מי שיגדל בשדה הזאת עצמה, ולא יזדקק לקנות לו שעורים בשוק.
ולקו הני שערי.
שלחה רב חביבא מסורא דפרת לקמיה דרבינא, כי האי גונא, מאי?
האם יכול לשלם את חכירותו מאותם שעורים לקויים שגידל החוכר בשדהו של בעל השדה, **דכי** "**לקתה**, **נותן לו מתוכה**, **דמי**.
או לא, אלא יהיה על החוכר לקנות שעורים אחרים טובים בשוק, כדי לשלם בהם את חכירותו.
אמר ליה: מי דמי למשנתנו, האומרת, אם לקו החיטים, משלם מתוכה!?
והרי, **התם**, **לא עבדא ארעא שליחותא דמרה**. שהרי הבעלים אמרו לו לזורעה חיטים, ולפיכך אם נשדפו, ישלם לבעלים מתוכה.
אבל הכא, שחכרה לשם זריעת אספסתא, **עבדא ארעא שליחותא דמרה**! הרי האספסתא לא נשדפה, אלא רק השעורים שאותם הוא זרע שלא על דעת הבעלים. ולכך אינו יכול לשלם לבעלים מהשעורים השדופות, אלא ישלם לו שעורים טובים מן השוק.
ההוא גברא דקבל פרדס [כרם] **מחבריה בחכירות**, על מנת שישלם החוכר בסוף השנה לבעלים **בעשר דני חמרא** [חביות יין] שיוציא מהכרם. ולבסוף, לאחר שצמחו הגפנים כראוי, עשה מהם החוכר יין, **ותקיף ההוא חמרא**, החמיץ ונתקלקל היין. והמחכיר אינו רוצה ליטול יין מקולקל, אלא רק יין חדש מן השוק.
סבר רב כהנא למימר, שנידון זה **היינו מתניתין**, דקתני, המקבל שדה מחבירו **ולקתה**, **נותן לו מתוכה**, והכא נמי יקבל המחכיר יין מקולקל, שיצא מגפני אותה שדה שהחכיר.
אמר ליה רב אשי: מי דמי!? **התם** במשנה, שנקלקלה התבואה בעודה מחוברת לקרקע, **לא עבדא ארעא שליחותא**, שלא הצמיחה פירות טובים, ולכך נותן למחכיר מתוכה, שאומר לו החוכר זה מה שיצא משדך.

אבל **הכא**, שסיכם עם המחכיר לתת לו יין, **ועבדה ארעא שליחותא**, שהגפנים לא לקו, אלא רק היין שנעשה לאחר הקצירה החמיץ, אין יכול החוכר לומר: זה מה שיצא משדך! אלא עליו לתת למחכיר יין חדש מן השוק [2805].

ומודה רב אשי בעינבי דכדום, שהתליעו הענבים בזמן שהניחם ליבוש בשדה, **ובשדה שלקתה בעומריה**, שלקו העומרים שאסף לאחר הקצירה, שנותן החוכר לבעלים את חכירותו מתוכה, דכיוון שהתבואה עדיין צריכה להיות מונחת בקרקע, מחשבינן לה שלא עבדא ארעא את שליחותיה.

מתניתין:

המקבל שדה מחבירו בחכירות על מנת שיעלה לבעל השדה מן התבואה שיעור קצוב לשנה, ואמר לו בעל השדה לזרעה **שעורים**, **לא יזרענה חטים**, מפני שהם מכחישין את הקרקע יותר מן השעורים. [2806]

ואם קיבלה על דעת לזורעה **חטים**, **יזרענה שעורים**, שעל ידי כך מרויח הבעלים שלא תיכחש שדהו.

רבן שמעון בן גמליאל אוסר.

וכן אם קיבלה לזורעה **תבואה לא יזרענה קטנית**, שמכחשת את השדה יותר מהתבואה.

אבל אם קיבלה לזורעה **קטנית**, **יזרענה תבואה**.

ורבן שמעון בן גמליאל אוסר:

גמרא:

אמר רב חסדא: **מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל** שאסר לשנות אפילו לטובת הבעלים?

משום **דכתיב** [צפניה ג'] "**שארית ישראל לא יעשו עולה**, **ולא ידברו כזב**, **ולא ימצא בפיהם לשון תרמית**", וכיון שקיבל על עצמו לזורעה לדבר אחד, אין לו לשנות לדבר אחר.

מיתיבי מהא דתניא: גבאי צדקה שגבו את **מגבת** [**מגבית**] **פורים**, יתנו את כל המעות לעניים לסעודת **פורים**, **ואין מדקדקין בדבר** לראות שמא די לעניים בפחות מזה וישאר המותר לקופת הצדקה. וכמו כן **אין העני רשאי** לשנות את המעות שקיבל לצורך סעודת

[2805] הפרישה [שכג] כתב שאם אמר הבעלים בפירוש שיתן לו יין משדה זו, נותן לו מתוכה גם אם החמיץ.

[2806] רש"י פירש שמשנתנו מירי דוקא בחוכר אבל באריס אמרינן לעיל [קד ב] שאין רצונו של הבעלים שישנה משום שאומר ניחא לי שתכחוש ארעא ולא תכחוש מרא, ותמהו האחרונים הרי כאן הבעלים ביקש לזרוע דבר זול שאינו מכחיש ואדרבא ניחא להו שישנה לחטין ולא יכחוש מרא. והרמב"ן כתב שמשנתנו איירי בחוכר. דאי באריס אסור לו לשנות ממה שאמר לו בעל הבית משום שבעל הבית מקבל ממה שגדל בשדה ויש לו זכות לעכב על האריס שיזרע כפי מה שיאמר לו.

פורים לשימוש אחר, כגון, **ליקח מהן רצועה לסנדלו, אלא אם כן התנה** לשנות את הצדקה **במעמד** בהסכמת **אנשי העיר, דברי רבי יעקב, שאמר כך משום רבי מאיר,**

דף קז.

רבן שמעון בן גמליאל (תחילת העמוד) **מיקל.** ולדבריו מותר לגבאים לשנות ממעות פורים לשאר ימות השנה, וכן העני שקיבל לצורך פורים, יכול לשנות ולהשתמש במעות לצורך אחר.[2807]

אלמא, סובר רבן שמעון בן גמליאל שאין קפידא במה שמשנה מקבל המעות מדעת הנותן. ומדוע אסר רבן שמעון בן גמליאל על החוכר לשנות מחיטין לשעורים ומקטנית לתבואה,

אמר תירץ **אביי: טעמא דרבן שמעון, כדמ"ר.**

דאמר מר, האי מאן דניחא ליה דתתבור ארעיה שתיעשה שדהו בור, ולא תוכל להצמיח, **ליזרעה שתא,** יזרענה שנה אחת **חטי, ושתא,** שנה שאחריה, יזרע **שערי.** וכן אם יזרע **שתא שתי,** לאורך השדה **ושתא** שאחריה **ערב,** לרוחב השדה.

לפי שהשינוי במין הנזרע, או בצורת הזריעה, מכחיש ומקלקל את השדה, והופכה לשדה בור.[2808] ועל כן אסר רבי שמעון על החוכר לשנות, בין מחיטים לשעורים, בין משעורים לחיטין, כי שמא אמר לו הבעלים לזרוע מין פלוני דוקא היות ובשנה שעברה הוא זרע מאותו מין, ואם ישנה החוכר מדברי בעל הבית, יזיק לו בכך את שדהו.

ולא אמרן שיש נזק בשינוי הזריעה משנה לשנה, **אלא בדלא כריב,** שלא חרש לאחר הקצירה, **ולא תני,** לא חזר ושנה בחרישה לשנה הבאה. **אבל** אם **כריב,** חרש לאחר קצירת החיטין, **ותני,** בשנה הבאה הוא חזר וחרש קודם זריעת השעורים, **לית לן בה:**

שנינו במשנה: **תבואה, לא יזרענה קטנית** [וכו']: **מתני ליה רב יהודה לרבין,** כך שנה לו את משנתנו: **אם קיבל החוכר את השדה כדי לזורעה תבואה, יזרענה קטנית.**

אמר ליה רבין: והא אנן תנן "תבואה, לא יזרענה קטנית"!?

אמר ליה רב יהודה: לא קשיא.

הא, מה ששנינו **תבואה לא יזרע קטנית,** נאמר **לן,** בני ארץ ישראל, שהיא מקום הרים, וחוששים אנו שאם ישנה מתבואה לקטנית, תיכחש השדה.

[2807] המהרש"א לעיל [עח ב] נקט, שהברייתא המובאת כאן היא קיצורה של הברייתא המובאת לעיל. ולפי דבריו הרישא דקתני מגבת פורים לפורים הוא מדברי תנא קמא, והסיפא דקתני ואין העני רשאי לשנות הוא מדברי רבי אלעזר, ולדעת התוספות [שם] הוא חולק על תנא קמא, ועיין שם במהרש"ל.

[2808] התוספות פירשו להיפך, שדרך מי שרוצה להשביח שדהו כאילו הניחה בורה שנה אחת שהוא זורע שנה אחת חיטין ושנה אחת שעורים, ולכן אין לחוכר לשנות ממה שאמר לו הבעלים, שמא בשנה הקודמת זרע בה הבעלים כפי מה שהוא רוצה לזרוע עכשיו והבעלים רוצה לשנות כדי להשביח את שדהו.

והא, מה ששניתי לך "**תבואה יזרענה קטנית**", נאמר **להו**, לבני בבל, הנמצאת במקום שהוא משופע במים, ואין לחשוש שמא תיכחש השדה על ידי השינוי מתבואה לקטנית.[2809]

אמר ליה רב יהודה לרבין בר רב נחמן: **רבין אחי**, ידידי ! **הני**, אותם **תחלי דבי כיתנא**, צמחים הנראים כמין שחלות, הגדלים יחד עם הפשתן ומזיקים אותו בזמן שהם גדלים יחד, **המלקט את אותם** שחלות ונוטלן לעצמו **אין בהן משום גזל**, משום שהוא משביח בכך את פשתנו של הבעלים,

ואם **עומדות** אותן שחלים **על** ה**גבולין** של ערוגת הפשתן ואינן צומחות עימו ממש **יש בהן משום גזל**, שאין תועלת לבעלים בנטילת השחלים ואדרבא הוא רוצה אותם לכך אסור ליטלן.

ואם עמדו השחלים עם הפשתן ימים רבים עד ש**הוקשו** - נתקשו ונתיבשו שיכולים להשתמש בהן **לזרע**, **אפילו דבי כיתנא** - שנמצאים השחלים בתוך הפשתן עצמו **נמי יש בהם משום גזל**,

מאי טעמא, לפי שאומר בעל הפשתן: **מאי דאפסיד**, מה שיכול היה הפשתן להפסד ולהנזק מהשחליים, כבר **אפסיד**, ואינו רוצה בעקירת השחלים.

אמר ליה רב יהודה לרבין בר רב נחמן: **רבין אחי**, מאחר ששדותינו סמוכות זו לזו, הרי יש מאילנותי שיונקים משדה שלך ויש מאילנותיך שיונקים מהשדה שלי, ו**הני** אילנות **דילי** שינקו משלך, מן הדין פירותיהם **דילך**, והאילנות **דילך** שינקו מהשדה שלי, מן הדין פירותיהם **דילי**.

משום **שנהוג בני מצרא** - שנים ששדותיהם גובלות זו בזו, **שאילן** בשדה אחת הנוטה שורשו **לכאן**, לשדה השניה, דנים אותו כשייך **לכאן**, לאותה שדה ששם נטועים שורשיו. וכן להיפך, אילן עומד בשדה השניה, **הנוטה** שורשו **לכאן**, דנים אותו כשייך **לכאן**. ואף אנו נילך לפי המנהג, ויטול כל אחד מהאילנות היונקים משדהו, על אף שהאילן עצמו עומד בשדה חברו.

דאיתמר, **אילן העומד על המיצר**, סמוך לגבול שבין שתי השדות,

אמר רב[2810], אילן הנוטה שורשו **לכאן**, שייך **לכאן**. והנוטה שורשו **לכאן** שייך **לכאן**,

[2809] הטור [שכד] פסק שבבבל מותר לשנות גם משעורין לחטין ומתבואה לקטנית כדמשמע בסוגין. אבל הרמב"ם כתב שבבבל אסור לשנות בשום דבר ממה שאמר בעל הבית, ובארץ ישראל מתבואה לקטנית אסור ומקטנית לתבואה מותר. וכתב המגיד משנה שלגירסת הרמב"ם כתוב במשנה תבואה יזרענה קטנית קטנית לא יזרענה תבואה עיין שם.

[2810] הדרישה [קנה, מב] תמה, כיצד מביאה הגמרא ראיה מדבר השנוי במחלוקת רב ושמואל, וביאר דהכי אמר רב יהודה לרבין, מן הדין עלינו לחלוק, דהלכה כשמואל בדיני. אבל נהגו בני מצרא כרב, ומנהג עוקר הלכה, ואתי שפיר מאי דקאמר הני דילי דילך, ונהגו בני מצרא, וכו' שאף על פי שעלינו לחלוק, נהגו בני מצרא כרב,

ושמואל אמר, חולקין [2811]. מיתיבי לרב, ממה ששנינו: **אילן העומד על המיצר** שבין שתי השדות, **יחלוקו**.

תיובתא דרב, דאמר הנוטה לכאן לכאן, והולכים אחר היניקה.

ומתרצינן: **תרגמא שמואל אליבא דרב**, תירץ שמואל את דברי הברייתא הללו שלא יקשו לשיטת רב:

הכא במאי עסקינן, **באילן שממלאין** שורשיו את **כל המיצר כולו** [השייך לשניהם]. כיוון שחלק מהשרשים בחלקו של זה וחלקם בחלקו של זה, לכך חולקים,

ותמהינן: **אי הכי, מאי למימרא**!? הרי פשיטא הוא שאם גדלו האילנות ברשות שניהם, חולקים ביניהם.

ומתרצינן: **לא צריכא, דתלי טוניה**, שתלוים הענפים והפירות באופן שנוטים יותר **לחד גיסא**, וקא משמע לן שגם בכי האי גוונא חולקים.

ושוב תמהינן: **ואכתי מאי למימרא**, כיוון שהשורשים יונקים משניהם בשווה, עליהם לחלוק גם אם נוטים הענפים לצד אחד, ומה בא התנא להשמיענו בכך שחולקים בפירות? ומסקינן: **מהו דתימא דאמר ליה** אחד לחבירו **פלוג הכי**, נחלוק כמו צורת גדילת הפירות, שכל אחד יטול את הפירות הקרובים יותר לחלקו,

קא משמע לן שהם כשותפים בהכל, **דאמר ליה** חבירו: **מאי חזית דפלגת הכי**, לאורך המיצר, שכל אחד יטול לפי מה שקרוב לו, אני רוצה ל**פלוג הכי**, לחלק את המיצר לרוחבו, וכך אטול את חציי.

אמר ליה רב יהודה לרבין בר רב נחמן: רבין אחי, כשתבא לרכוש לעצמך שדה, **לא תזבין**, אל תקנה **ארעא דסמיכא למתא**, שדה שסמוכה ונראית לעיר.

משום **דאמר רבי אבהו אמר רב הונא אמר רב: אסור לו לאדם שיעמוד** ויביט **על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה**, כשהיא מלאה אלומות קודם הקציר, **כדי** שלא יגרום

ועיין בטור [שם] שהביא בשם גאון שפסק שהלכה כרב, וכתב הבית יוסף שהרא"ש והרמב"ם חולקין דקיימא לן כשמואל בדיני, וכתב הפרישה שלפי דבריו אין מחלוקת דלכולי עלמא הלכה כשמואל ומה שפסק הגאון כרב, הוא משום שכך היה המנהג.

[2811] התוספות הביאו פירוש הקונטרס שאילן העומד על המיצר פירושו ליד המיצר, והולכין אחר השורשים, והם פירשו שהאילן עומד ממש על המיצר והולכים לפי נטיית הענפים שהנוטה לכאן לכאן והנוטה לכאן לכאן, ואילו היו השורשים נוטים לצד אחד לא היה שמואל אומר שיחלוקו, שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ שכל הענפים יהיו שייכים לבעל השורשים כדאיתא בבא בתרא [כז ב]. וכתב הנתיבות המשפט [קנה טו] שאף לפי התוספות אם האילן גדל בתוך שדה של אחד מהם ולא על המיצר ושורשיו נוטים לשדה של השני אין הולכים אחר השורשים. ועיין ב"ח [שם, מא] ובתוספות רבינו פרץ מיישב את דעת רש"י, שמדובר שהשורשים נוטים גם לצד זה וגם לצד השני, אלא שבצד אחד גדלים גם הפירות, שלדעת רב הולכים בתר השורשים והענפים, ולדעת שמואל הולכים רק אחר השורשים.

שתשלוט בשדה עין רעה. [2812] **ושדה שסמוכה לעיר, מצוי שיביטו בה אנשים, ויטילו בה עין רעה.**

ותמהינן: איני!? האמנם כך סבר רב, שיש להימנע מלקנות שדה במקום שיכולים בני אדם להטיל בה עין רעה?

והרי היה מעשה שאשכחינהו, פגש **רבי אבא לתלמידיה דרב, ואמר להו** רבי אבא: **מאי אמר**, פירש **רב בהני קראי** [דברים כח]: "**ברוך אתה בעיר, וברוך אתה בשדה. ברוך אתה בבואך, וברוך אתה בצאתך**".

ואמרו ליה תלמידי רב, **הכי אמר רב**:

ברוך אתה בעיר פירושו, **שיהא ביתך סמוך לבית הכנסת.**

ברוך אתה בשדה, פירושו **שיהו נכסיך קרובים לעיר**, שלא יהיה טירחה להכניס את הפירות לביתו.

ברוך אתה בבואך - שלא תמצא אשתך אפילו [2813] **ספק - נדה בשעת ביאתך מן הדרך.**

ברוך אתה בצאתך - שיהו צאצאי מעיך כמותך.

ואמר להו רבי אבא לתלמידי רב, **רבי יוחנן לא אמר הכי**, אלא כך פירש:

ברוך אתה בעיר - שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך ולא תצטרך להרחיק להתפנות בשדות,

וסבר רבי יוחנן שאין לפרש "ברוך אתה בעיר" שיהא ביתך סמוך לבית הכנסת, מפני שאין בכך ברכה אלא הפסד שכר.

ורבי יוחנן לטעמיה, דאמר: שכר פסיעות יש על עצם ההליכה לבית הכנסת, הילכך עדיף לאדם שילך לבית הכנסת רחוק מביתו כדי שיטול שכר פסיעות. **ברוך אתה בשדה - שיהו נכסיך משולשין**, מחולקים לשלושה מיני גידולים, **שליש בתבואה, שליש בזיתים, ושליש בגפנים**, שאם תלקה שדה אחת, ישארו הנותרים לפליטה.

ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך - שתהא יציאתך מן העולם כביאתך לעולם. מה ביאתך לעולם בלא חטא, אף יציאתך מן העולם בלא חטא.

[2812] המגיד משנה [שכנים ב טז] כתב שאין זה אלא מדת חסידות ולפיכך אין כופין שכנים שגינותיהם סמוכות זו לזו לעשות מחיצה משום היזק ראיה ודי בגדר של עשרה טפחים. ובמגדל עוז הביא שכן כתב הרמב"ם בתשובתו לחכמי לוניל, ועיין קהילות יעקב [בבא קמא מה] שדן במזיק את חבירו על ידי עיין רעה אם חייב לשלם. ובחזון איש [ליקוטים סימן כא לדף יז] כתב: "מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה, ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחרבן של נשמים מוצקים. ויתכן דכל שהאדם במעלה יתירה כל סגולותיו ובחינותיו יתירות ועינו יותר פועלת".

[2813] רש"י פירש הכא שכל שכן ודאי נדה, ובמהרש"א הביא שבסנהדרין [קג א] פירש רש"י שהספק קשה לו יותר מודאי, שחושב שעל חינם הוא פורש, ועיין מהר"ל.

ומקשה הגמרא: כיצד אמר רב יהודה לרבין שלא יקנה שדה הסמוכה לעיר משום חשש עין רעה, ואילו תלמידי רב אמרו בשמו לפרש את הפסוק "ברוך אתה בשדה" - שיהיו נכסיך קרובים לעיר, דמשמע שאין חוששין לעין רעה.

דף קז:

ומתרצינן: **לא קשיא**.

הא, זה שדרש רב, שיש ברכה בשדה הסמוכה לעיר, ולא חשש לעין הרע, מדובר בשדה **דמהדר ליה שורא ורתקא** - שמוקפת השדה בחומה וגדר אבנים באופן שאי אפשר להביט לתוכה.

הא, זה שחשש רב יהודה לעין רעה, מדובר בשדה **דלא מהדר ליה שורא ורתקא**.

ומביאה עתה הגמרא את המקור מן התורה לעין הרע.

כתיב [דברים ז'] "**והסיר ה' ממך כל חולי**".

אמר רב, "כל חולי", **זו עין רעה**, **שכל החוליים תלוים בה**. **רב לטעמיה**, **דרב סליק לבי קברי**, נזדמן לבית הקברות, **עבד מאי דעבד**, יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין בכל קבר וקבר באיזו מיתה מת, ואם בזמנו מת או קודם זמנו על ידי עין רעה, [2814] **ואמר**: **תשעין ותשעה** מן המתים **בעין רעה** מתו, **ואחד בדרך ארץ**, בהגיע זמנו מת.

ושמואל אמר: הא דאמר קרא "והסיר ה' ממך כל חולי", **זה** חולי הבא על ידי נשיבת **הרוח**.

שמואל לטעמיה, **דאמר שמואל**: **הכל** נעשים חולים ומתים **בנשיבת הרוח**. כי לכל אדם יש שעה מסוימת, ורוח מסוימת, שבשעה זו וברוח זו, אם היא מנשבת עליו, היא מזיקתו.

ופרכינן: **ולשמואל**, שאמר הכל מתים בסיבת הרוח, משמע שכולם מתים ברוח ולא רק רובם, **והא איכא הרוגי מלכות**, שמומתין בחרב, ולא מתים על ידי הרוח!?

ומשנינן: **הנך נמי** אותם הרוגי מלכות, **אי לאו זיקא**, שנשבה רוח על מקום החיתוך, היו יכולים הרופאים לרפאותם, **עבדי להו סמא**, כי אילוי הרוח שנשבה בהם, היו יכולים הרופאים לעשות להם סם רפואה, **וחיי**. והיו חיים. נמצא, שמתו מחמת הרוח.

רבי חנינא אמר: הא דכתיב "כל חולי", **זו צינה**, התקררות, שמחמתה נחלים רוב העולם.

[2814] כתב החזון איש, הכל בידי שמים וכל שלא ניגזר עליו לאבד, לא תשלוט בו עין רעה, אבל כשנגזר על דבר להאבד, מתגלגל הדבר לפעמים על ידי עין רעה, ורק על מי שנגזרה עליו מיתה ביום הכיפורים, יכולה עין הרע להתגלגל עליו והוא ימות מחמתה. אך לפעמים קובעים בשמים את גזר דינו של אדם [ביום הכיפורים] להניחו אחר טבע העולם, ולכן יכולה לשלוט בו עין הרע.

דאמר רבי חנינא: **הכל בידי שמים**, **חוץ מצנים פחים!** הוא הקור,[2815] שנכנס באדם, וממיתו. **שנאמר** [משלי כ"ב] "**צנים פחים בדרך עקש**, **שומר נפשו ירחק מהם**".

רבי יוסי בר חנינא אמר: "**כל חולי**", זו **מחלה שבאה מחמת** צואה, **דאמר מר**, **צואת החוטם וצואת האוזן**, **רובן**, מי שיש לו הרבה מהם **קשה**, גורם לו לחלות, **ומיעוטן יפה**.

רבי אלעזר אמר: כל חולי **זו** מחלה **במרה**.

תניא נמי הכי, כתיב [שמות כג] "**והסירותי מחלה מקרבך**",

"**מחלה**" **זו מרה**. **ולמה נקרא שמה** של מחלת המרה "**מחלה**"? - **משום שהיא מחלה כל גופו של אדם**.

דבר אחר, מה שנקראת מרה בשם **מחלה**, מלמד הכתוב **ששמונים ושלשה חלאים תלוין במרה**. כי הגימטריה של מחלה הוא שמונים ושלושה, ולכך קרי לחולי המרה "מחלה".

וכולן, כל אותן שמונים ושלושה חוליים, אכילת **פת שחרית במלח**, **וקיתון של מים**, **מבטלתן**.[2816]

תנו רבנן: **שלשה עשר דברים נאמרו** במי שרגיל **בפת שחרית**:

א. **מצלת מן החמה**.

ב. **ומן הצנה**.

ג. **ומן הזיקין** - חולי הבא מחמת רוח.

ד. **ומן המזיקין**.

ה. **ומחכימת פתי** - שדעתו מיושבת עליו.

ו. אם יש לו דין עם חבירו, דעתו מיושבת להטעים דבריו לפני הדינים, **וזוכה בדין**.

ז. הרי הוא זוכה **ללמוד תורה** ביתר עיון כשדעתו מיושבת עליו.

ח. **וללמד** תורה לאחרים.

ט. **ודבריו נשמעין**, שדעתו מקובלת על הבריות.

י. **ותלמודו מתקיים בידו**, ואינו שוכח.

יא. ואין בשרו מעלה הבל, זיעה.

[2815] בכתובות [ל א] הקשו התוספות איך משמע שהפסוק "והסיר כל חולי" מדבר בקור, הרי קיימא לן הכל בידי שמים חוץ מצינים, מחלה הבאה על ידי הקור שהאדם מביאה על עצמו כשאינו נזהר מהקור, ותירצו, אמנם כשיש קור האדם גורם לעצמו אם יחלה או לא, אבל יתכן שיחם ה' את עולמו או שיזמין לאדם בגדים ללבוש, ולא יבא לידי סכנת קור ועיין מהרש"א.

[2816] רש"י פירש שעדיף קיטון של יין, והמהרש"א כתב דדוקא נקטינן מים דדרכה של תורה היא במים במשורה תשתה, והמתענג במאכל ובמשתה אי אפשר לו לעסוק בתורה.

יב. ואם בעל הרהורי תאוה הוא, הרי מתוך שלבו טוב בבוקר לאחר אכילת פת שחרית, הוא תובע **ונזקק לאשתו**, ומתוך כך הוא **אינו מתאוה לאשה אחרת** שרואה לאחר מכן, בצאתו לשוק.

יג. והורגת כינה, תולעים המצויים בבני מעים.

ויש אומרים, **אף מוציא את הקנאה**, שלבו טוב, ואינו ממהר לכעוס, **ומכניס את ה אהבה**.

אמר ליה רבה לרבא בר מרי: מנא הא מילתא מהו המקור להא **דאמרי אינשי: שיתין רהיטי רהוט**, שישים איש רצים, **ולא מטו**, אינם משיגים, **לגברא דמצפרא כרך**, שאכל בבוקר פת שחרית.

וכן מהו המקור להא **דאמרו רבנן**, **השכם ואכול בקיץ מפני החמה**, **ובחורף מפני הצינה**?

אמר ליה רבא בר מרי לרבה: **דכתיב** [ישעיהו מט] "**לא ירעבו ולא יצמאו**, **ולא יכם שרב ושמש**". ודרשינן, "**לא יכם שרב ושמש**", **כיון דלא ירעבו ולא יצמאו**, לפי שכבר אכלו פת שחרית.

אמר ליה רבה: **את אמרת לי**, **מהתם** יש ללמוד את מעלת אכילת פת שחרית, **ואילו אנא אמינא לך**, **מהכא**, דכתיב [שמות כג] "**ועבדתם את ה' אלהיכם**, **וברך את לחמך ואת מימיך**". ודרשינן: "**ועבדתם את ה' אלהיכם**", **זו קריאת שמע ותפלה**. "**וברך את לחמך ואת מימיך**", **זו פת במלח**, **וקיתון של מים** של פת שחרית. ואם אתה עושה כן, **מכאן ואילך**, "**והסירותי מחלה מקרבך**", ומוכח, שבכוחה של פת שחרית לבטל מחלות.

אמר ליה רב יהודה לרב אדא משוחאה [על שם שהיה מתעסק במדידת קרקעות לאחים ולשותפים הבאים לחלוק נקרא משוחאה לשון משיחה, חבל מדידה]: בשעה שתבא למדוד קרקע, היזהר **שלא תזלזל במישחתא**, במדידה, אלא תמדוד בדיוק, כדי שהחלוקה בין האחים והשותפים תהיה בשווה, **דכל** חלק בקרקע אפילו **פורתא**, מעט כאן **ופורתא** במקום אחר, יש בו חשיבות ומקפידים עליו היות **דחזי**, ראוי הוא **לזריעת כורכמא רישקא**, תבלין כורכום, שדמיו יקרים.

אמר ליה רב יהודה לרב אדא משוחאה, בעלי שדות שחפרו תעלה מהנהר הגדול שתעבור בין שדותיהם להשקותם, הדין הוא שעל כל אחד להשאיר ארבע אמות בקצה השדה הפונה לתעלה שלא יזרע בהם כדי שלא תינזק שפת התעלה. וכשתבא למדוד לכל אחד את אותם **ארבע אמות דאניגרא**, שבשפת התעלה, אל תדקדק שיהיה בדיוק

ארבע אמות, אלא **זלזל בהו** במדידתם, כי גם אם יהיה מעט פחות מארבע אמות, לא תינזק התעלה.

אבל כשתבא למדוד את הארבע אמות הסמוכים לשפתו **דאנהרא** [הנהר הגדול], כדי לעשות סימן לרבים שלא יבואו להשתמש על שפת הנהר ותינזק שפת הנהר, **לא תמשחנהו כלל** על פי חבל מדידה, אלא תמדוד לפי אומד הדעת, כדי שישארו גדות הנהר שלימות ורחבות.

רב יהודה לטעמיה, דאמר רב יהודה: אותם **ארבע אמות** דצריך להשאיר בשפת **אניגרא**, תעלה של בעלי השדות, שייכות הן **לבני אניגרא**, שהם חפרוה לעצמם, ואם יקרה נזק בשפת התעלה יכולים למחול זה לזה ולהתקין שוב את שפת התעלה, ולפיכך אין קפידא שישארו ארבע אמות בדיוק שלא יזרעו בהם, אבל ארבע אמות הסמוכות לשפתו **דאנהרא** הוי רשות הרבים, **דכולי עלמא** משתמשים בנהר, ועל כן יש להקפיד שלא לזרוע לפחות בארבע אמות הסמוכות לשפת הנהר.

מכריז רבי אמי, כל המוצא יער או אילנות של אדם, הנטועים על שפת הנהר, כיון שזה מקום השייך לרבים, צריך הוא לקצוץ את העצים המפריעים לתשמיש הרבים, מבלי להתרות תחילה בבעלים.[2817]

וכמה הוא רוחב המקום שצריך להשאיר לשימוש הרבים,

בכדי שאם תעבור ספינה במעלה הנהר, ויהיה צורך לסייע לה על ידי שיעמדו אנשים בשפת הנהר וימשכו את הספינה בחבלים ויסייעו לה להתקדם, אותו שטח שזקוקים לו מושכי הספינה **מלא כתפי**, רוחב כתפיהם של מושכי הספינה **נגדי**,[2818] כנגד הילוכו של הנהר, יש לקצוץ שם את האילנות.[2819]

ולא די בקציצת האילנות בצד אחד של שפת הנהר, אלא **בתרי עברי נהרא קוצו**, שפעמים נוח למושכי הספינה לסייע לה מצד זה, ופעמים מהצד השני.

רב נתן בר הושעיא ראה שגדלים עצים על שפת נהר, הלך וקץ **שיתסר אמתא**, שש עשרה אמות מהעצים שגדלו על שפת הנהר, **אתו עליה**, נתקבצו עליו **בני משרוניא**, בעלי השדות שסביב הנהר, **דפנוהו**, הלקוהו על שקצץ את עיציהם יותר ממה שצריך.

ומבארת הגמרא: **הוא סבר** שצריך להשאיר בשפת הנהר דרך ששיעורה **כרשות הרבים**, דהיינו שש עשרה אמות.

[2817] הרמב"ם [נזקי ממון יג, כו] כתב שכל אילן הנמצא ברוחב זה קוצצין אותו מיד ואין מתרים בבעליו. וכתב המגיד משנה שמקורו ממה שהכריז רב אמי והתיר לכל לקצוץ. ובמאירי כתב שאם האילנות שייכים לתלמיד חכם יש להתרות בו קודם הקציצה.

[2818] הערוך פירש נגד - משיכה כנגד העיקר.

[2819] המאירי פירש ששיעורו שתי אמות.

ולא היא!

התם, לענין רשות הרבים שמשמשת למעבר ודרך הרבים, **בעינן כולי האי** שש עשרה אמות. אבל **הכא**, אין שפת הנהר משמשת כדרך לרבים, אלא רק לאותם המהלכים שם, והצורך לפנות את העצים הגודלים שם, רק **משום אמתוחי אשליהן הוא**, שמותחים ומושכים את החבלים של הספינה. ולצורך זה, **גם** אם ישאר מעבר בשיעור **כמלא כתפי נגדי**, רוחב כתפי מושכי הספינה, **סגי**, די בכך.

רבה בר רב הונא הוה ליה ההוא אבא, יער, **אגודא דנהרא**, על שפת הנהר.

אמרו ליה בעלי הספינות השטות במורד הנהר: **ניקוץ מר** את האילנות שעל שפת הנהר, כדי שתהיה אפשרות למשוך ספינות במעלה הנהר.

אמר להו רבה בר רב הונא: קודם **יקוצו** בעלי השדות שמגדלים אילנות על שפת הנהר **עילאי**, בהמשך מעלה הנהר, **ותתאי**, מלמטה, במורד הנהר, **והדר ניקוץ אנא**. כי אם הם לא יקצצו את שלהם ממילא לא יוכלו בעלי הספינות למשוך את ספינותיהם בחבלים לאורך הנהר, ולשם מה אקצוץ.

ומקשינן: **היכי עביד רבה בר רב הונא הכי**?

והכתיב [צפניה ב]: "**התקוששו וקושו**", **ואמר ריש לקיש**, מלמד הכתוב את הכלל "**קשוט עצמך**, **ואחר כך קשוט אחרים**".

ואם כן, היה על רבה לתקן את שלו, ורק אחר כך לתבוע משאר בעלי השדות שיתקנו את חלקם.

ומתרצינן: **התם** במעשה של רבה היה **אבא**, היער שגדל בהמשך שפת הנהר, שייך לנוכרים **דבי** בית **פרזק רופילא הוה**, ולהם הוא לא היה יכול להורות דבר, וידוע הדבר שהם לא יקוצו. ולפיכך אמר רבה בר רב הונא: רק **אי קייצו** אותם נכרים, אף אני **קייצנא** את שלי, כדי שיוכלו בעלי הספינות להוליך את ספינותיהם בנהר.

ואי לא קייצו בעלי היער הנכרים את אילנותיהם, **אמאי** - לשם מה **איקוץ**? הרי גם אם אקצוץ את שלי לא יהיה בכך כל תועלת לבעלי הספינות, שהרי אותם ספנים, **דאי ממתחי להו אשלייהו**, אם יכולים הם למתוח **את** חבליהם ולמשוך את הספינה מלמטה ללמעלה לכל אורך שפת הנהר, גם בלי לרדת לשפת הנהר, הרי **מסתגי להו**, די להם בכך, ואינם זקוקים לקציצת האילנות שלי.

דף קח.

ואי לא, **לא מיסתגי להו**! אם אותם ספנים צריכים בלאו הכי לעבור לשפת הנהר השניה שמנגד, משום שאינם יכולים למשוך את הספינה בצד הנהר שלי, כיוון שיש בהמשך

שפת הנהר את העצים של הגוי, הרי אין להם תועלת בקציצת אילנותי, כי מדוע ישובו ויחזרו לצד שלי, ולא ימשיכו למשוך את הספינה בשפת הנהר שכנגדי.

רבה בר רב נחמן הוה קא אזיל בארבא, נסע בספינה, **חזא ההוא אבא**, יער **דקאי אגודא דנהרא**, נטוע על שפת הנהר ומזיק את הרבים.

אמר להו לאלו שהיו עמו: יער זה, **דמאן**, מיהו בעליו?

אמרו ליה: **דרבה בר רב הונא**,

אמר רבה בר רב נחמן על זה נאמר [עזרא ט]: "**ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה**". ולא ידע רבה בר רב נחמן שטעמו של רבה בר רב הונא בכך שלא קצץ היה מפני שבהמשך שפת הנהר היו שדות של נכרים שלא היו רוצים לקצוץ, ולפיכך לא נתחייב לקצוץ את האילנות שעל שפת הנהר.

אמר להו רבה בר רב נחמן לשמשיו: **קוצו קוצו** את האילנות המפריעים לרבים!

אתא רבה בר רב הונא לשדהו, **אשכחיה דקייץ**.

אמר, **מאן דקצייה** לשדה שלי, **תקוץ ענפיה**! יקוצצו ענפיו. וכונתו היתה שימותו בניו של הקוצץ.

אמרי, **כולהו שני דרבה בר רב הונא לא אקיים ליה זרעא לרבה בר רב נחמן!**

אמר רב יהודה, **הכל חייבים** לסייע לבנות **אינלי גפא**, שער העיר, **ואפילו מיתמי** נוטלים מהם מעות לצורך בנין שער וחומה לעיר.

אבל רבנן, **לא** מסייעים ולא משלמים לדברים שהם למטרת שמירה.

מאי טעמא? משום ש**רבנן לא צריכי נטירותא**, שתורתם משמרתם, כדכתיב [משלי ו] "בשכבך תשמור עליך", הילכך אין להם צורך בחומה ושער לשמירה. [2820]

אבל **לכריא דפתיא**, כריית מעין לצורך שתיה, גובים מכולם, **ואפילו מרבנן** שזה צורך כולם.

ולא אמרן שחייבים רבנן לסייע לכרית מעיין, **אלא** כשאוספים מעות לצורך הכריה, **ודלא נפקא באוכלוזא**, שלא יוצאים כל בני העיר לכריה של המעין.

אבל כשיוצאים כל בני העיר **לאוכלוזא**, **לא** יצאו התלמידי חכמים עמהם לחפור, **דרבנן לאו בני מיפק באוכלוזא נינהו**, דגנאי הוא להם, ופטורים. [2821]

[2820] השולחן ערוך יורה דעה [רמג ב] כתב שכל מי שתורתו אומנותו אפילו אם יש לו קצת מלאכה, אם בכל שעה שהוא פנוי ממלאכה לומד תדיר פטור ממס, והרמ"א כתב שיש מקומות שנהגו שלא לפטור את התלמידי חכמים ממס לפי שלא די בתורתו אומנותו, אלא צריך שיהיה תלמיד חכם ואין בדורינו תלמיד חכם לענין זה. ועיין פתחי תשובה.

[2821] השיטה מקובצת הסתפק האם חייבים התלמידי חכמים לשלם לשליח שיעבוד במקומם, או שכיון שהם פטורים פטורים לגמרי. ובשולחן ערוך פסק [יורה דעה רמג א] שפטורים מלשכור.

אמר רב יהודה: נהר שהולך ומשקה את השדות, יש מן השדות הנמצאות במעלה הנהר והם מקבלות ראשונה את מי המעין, ויש הנמצאות בהמשך, במורד הנהר, שהמים מגיעים אליהם לאחר שהושקו השדות העליונות.

אם נפלו אבנים לתוך הנהר בחלקם של השדות שלמעלה, ומיעטו את מרוצת מימיו, וצריך **לכריה**, לכרות מחדש את אפיקו **דנהרא**, ולנקותו ולסקל את האבנים שנפלו לתוכו, מן הדין **שתתאי**, אותם הנמצאים במורד הנהר, יהיו **מסייעי לעילאי**, לתקן את אפיק הנהר. משום שיש לתחתונים הנאה בתיקון הנהר שעל ידי כך זרימתו תתגבר ויגיעו יותר מים אליהם.

אבל אם נסתמה זרימת הנהר בחלקם של התחתונים, והם רוצים לפתוח את הסתימה כדי שימשיך הנהר במרוצתו, ולא יתעכבו המים ברשותם ויפסידו את הזרעים, הרי **עילאי**, אלו ששדותם למעלה, **לא מסייעי לתתאי**, משום שעדיף לעליונים שיהא סתום אצל התחתון, ויאט הנהר את מרוצת מימיו, ועל ידי כך יתעכבו המים ברשותם יותר זמן. וכיון שאין לעליונים ריוח בפתיחת הסתימה שאצל התחתונים, פטורים הם מלסייע להם.

וכל זה בנהר הזורם בין השדות, שיש בו תועלת לעליונים כלתחתונים, **וחילופא במיא דמיטרא**, מי גשמים, הזורמים בתעלה במורד העיר, שאין צורך בהם לא לאנשי העיר הדרים בחלקה העליון של העיר ולא לדרים בחלקה התחתון. ולכן, אם נסתמה התעלה אצל הדרים במעלה העיר, אין הדרים למטה במורד העיר מחוייבים לסייע לעליונים לפתוח את הסתימה, כיון שאין לתחתונים תועלת בפתיחת התעלה, הילכך פטורים הם מלסייע.

אבל אם נסתמה התעלה בחלקם של התחתונים, ועלולים המים לעלות על גדות התעלה, ולהזיק לכל העיר, לתחתונים ולעליונים, חייבים העליונים לסייע לתחתונים לפתוח את התעלה כדי שיצאו המים.

תניא נמי הכי: **חמש גנות** זו למעלה מזו, **המסתפקות מים ממעין אחד**, **ונתקלקל המעין** ברשותה של העליונה ופסקו המים לכולן, **כולם מתקנות עם העליונה**, אך אם נתקלקל המעין ברשותה של התחתונה, אין אלו שלמעלה ממנה מחויבות לסייע לה,

נמצאת התחתונה מתקנת עם כולן, עם כל שדה שמעליה, שנתקלקל המעין ברשותה. **ואם** נתקלקל המעין ברשותה, **מתקנת לעצמה**.

וכן חמש חצרות זו למעלה מזו, **שהיו מקלחות מים** סרוחים **לביב אחד**, **ונתקלקל הביב** למטה, ויכולים כולם להינזק אם ישארו המים ברשותם, **כולן מתקנות עם התחתונה**.

אבל אם נתקלקל ברשות העליונה, אין אלו שתחתיה מחויבות לסייע לה, לפי שאין להם הנאה בפתיחת זרימת הביב מהעליונה והלאה.

נמצאת העליונה מתקנת עם כולן, כשנפסק למטה ממנה, ואם נפסק ברשותה, **מתקנת לעצמה**, ואף אחד אינו מסייעה.

אמר שמואל: בזמן הפרסיים היה המנהג שכל הקרקעות שאין להם בעלים הם הפקר, וכל הרוצה לתפוס ולהחזיק בהם רשאי, ובלבד שיעלה מס למלך. הילכך, **האי מאן דאחזיק ברקתא דנהרא**, בשפת הנהר, מקום שהספינות עוגנות שם, שהחזקתו שם היא על חשבון הרבים, **חציפא הוי**, חוצפה היא, לפי שבהחזקתו בשפת הנהר הוא מזיק את הרבים, שמונע מהם את השימוש שם, **אבל סלוקי לא מסלקינן ליה**, כיון שעל פי מנהג המקום, **הוא** זכה בשדה כדין.[2822] **והאידנא**, עתה, **דקא כתבי פרסאי** למי שבא לקנות שדה על שפת הנהר, "**קני לך** השדה **עד** אמצע הנהר, במקום **שמלי צוארי סוסיא מיא**", עד עומק שבו עומד הסוס וצוארו במים, אם בא אחד וקנה את הקרקע שעל שפת הנהר, ולא השתמש במקום שהרבים צריכים לו כדי שלא להזיקם, ובא אחר ורצה להחזיק באותו מקום שהרבים צריכים אותו, **סלוקי נמי מסלקינן ליה**, דאמרינן ליה, כבר זכה במקום זה הקונה הראשון, אלא שאינו משתמש בו כדי שלא להזיק את הרבים, ושוב אין אדם אחר יכול להחזיק באותו מקום.

דין בר מצרא

מי שיש לו קרקע הסמוכה לקרקע של אדם אחר, שהעמידה למכירה, יש לו בתורת שכן, זכות קדימה לקנות את אותה הקרקע, והוא הנקרא "בר מצרא", בן אותו מיצר [גבול] שבין שתי השדות.

ואם כבר נמכרה לאדם אחר, יש בכוחו של בר המצרא לכופו שימכור לו את השדה מדין בר מצרא.

וזכות זו של המצרן להיות קודם לכל אדם, דרשו חכמים מהא דכתיב [דברים ו יח] "ועשית הישר והטוב", ומאחר ויש למצרן תועלת בכך שתהיה השדה הסמוכה לו בבעלותו, ומצד שני, הלוקח האחר יוכל למצא שדה אחרת, תקנו חכמים שבמקום שיש לזה תועלת ולזה אין הפסד, מן הישר והטוב הוא, שיהיה למצרן זכות קדימה לקנות את השדה.[2823]

אמר רב יהודה אמר רב:

[2822] המאירי כתב שאף שלא מסלקין מכל מקום מעכבין עליו שלא יזיק. והוסיף שברש"י משמע שאי אפשר לעכב עליו.

[2823] רש"י לקמן [עמוד ב] נקט שדין בר מצרא הוא תקנת חכמים ואסמכוהו אקרא, וכן משמע ברא"ש [כג]

א. **האי מאן דאחזיק** בשדה הפקר המצויה **ביני** בין שדות של שני אחים, ומכאן ואילך הוא חייב להעלות מס למלך על אותה קרקע. [2824] **וכן** אם היתה שדה הפקר **ביני**, בין שדות של שני **שותפים**, ורצו אף הם להחזיק בה, או לחילופין, לכוף את המחזיק בה שימכרנה להם, שעל ידי כך יהיו שדותיהם סמוכות זה לזה, אין להם זכות קדימה באותה שדה מדין בר מצרא, משום שזה שהחזיק בה לא יוכל למצוא במקום אחר שדה הפקר. ולא תיקנו דין קדימה למצרן אלא בזמן שבא אחר לקנות שדה הסמוכה למיצרו, שאם ירצה, יוכל השני לקנות שדה מעין זו במקום אחר, אבל בשדה הפקר, מי שהחזיק בה, זכה.

ומכל מקום **חציפא הוי**, שגרם להפסק בין אחים ובין שותפים. אלא **שסלוקי** מן השדה, **לא מסלקינן ליה**.

ורב נחמן אמר: **סלוקי נמי מסלקינן**, שעשה שלא כהוגן להחזיק בין אחים, אבל לא משום דינא דבר מצרא.

ב. **ואי** בעלי השדות שסביב לשדה ההפקר אינם אחים או שותפין, ואומרים לזה שהחזיק בה, אנו קודמים לך **משום דינא דבר מצרא**, והיה אסור לך לזכות בשדה ההפקר לפנינו, **לא מסלקינן ליה**, שלא נאמר דינא דבר מצרא בשדה הפקר, וכל הקודם לזכות בה **זכה**. [2825]

נהרדעי אמרי, **אפילו** בשדה הפקר שאינה מוקפת אחין, יש בה **משום דינא דבר מצרא**, **ומסלקינן ליה** לזה שהחזיק בה **משום שנאמר** [דברים ו'] "**ועשית הישר והטוב בעיני ה'**".

ג. שדה שעמדה לימכר, **ואתא** לוקח שרצה לקנותה, **ואימליך ביה**, נמלך בדעת המצרן האם בדעתו לנצל את זכותו ולקנות את הקרקע הסמוכה לו, או לא, **ואמר ליה** המצרן, אין בדעתי לקנותה, אמר הלוקח, אם כך **איזיל איזבון לעצמי**, ולא תוכל לאחר מיכן להוציאה מידי, **ואמר ליה** המצרן **זיל זבון** ולא אוציאנה מידך, הדין הוא שזכה בשדה הלוקח, ואין למצרן זכות תביעה עליו מדינא דבר מצרא.

[2824] רש"י נקט שמדובר בשדה הפקר שמיועדת לכך שמי שיתפסנה יעלה מס למלך, ומשמע שבשדה של הפקר סתם לכולי עלמא אין בה דינא דבר מצרא, משום שאינו יכול למצא במקום אחר שדה הפקר אבל שדה העשויה לטסקא מצויה יותר. וברא"ש כתב שהגמרא מדברת בשדה הפקר סתם ועיין שיטה מקובצת.

[2825] רש"י כתב דלא איכפת לן לדינא דבר מצרא, והתוספות פירשו שאין הכונה שרב נחמן חולק על דינא דבר מצרא אלא דווקא כאן שהשדה היתה הפקר. והרא"ש הביא בשם רב האי גאון שגרסינן בגמרא האי מאן דזבן ביני אחי, ומדובר בלוקח שקנה קרקע של אחד מהשותפים ובא שותף אחר וטוען שהוא קודם משום דינא דבר מצרא, שלדעת רבי יהודה חציפא הוי ולא מסלקינן לי ולדעת רב נחמן אף מסלקינן ליה, אבל אם יקנה אדם זר שדה שסמוכה לחצר השותפים אין אחד מהם יכול לסלקו מדינא דבר מצרא משום שאומר לו הלוקח מנא לך שלאחר החלוקה יהיה חלקך סמוך לשדה זו, ונהרדעי סוברים שאף בזה יש משום דינא דבר מצרא. הרמב"ם פירש כרב האי גאון וכתב הבית יוסף [קעה ה] שלדינא רש"י מודה לרמב"ם שיש בכך משום דינא דבר מצרא.

והשתא מיבעיא לן, האם **צריך** הלוקח **למיקנא מיניה**, לקנות מן המצרן את זכות הקדימה שיש לו בקרקע, **או לא**, ואף אם לא הקנה לו את זכותו, כיון שמחל המצרן על זכותו לקנות ראשון את הקרקע, הרי היא של הלוקח.

רבינא אמר: הלוקח **לא צריך למיקנא מיניה** מן המצרן. **ונהרדעי אמרי**, **צריך למיקנא מיניה**.[2826]

והלכתא, **צריך למיקנא מיניה**.[2827]

השתא דאמרת הלכתא כנהרדעי, **שצריך** הלוקח **למיקנא מיניה** מהמצרן את זכותו, **אי לא קנו מיניה**, וקנה הלוקח את אותה שדה מיד המוכר, כיון שנשארה זכות הקדימה ביד המצרן, הרי הוא כשליח המצרן לכל דבר, והוי כקונה שדה לחבירו שלא מדעתו.

הילכך, אם הקרקע **אייקור**, נתיקרה, **וכן** אם נעשה מחירה **זול**, אמרינן, **ברשותיה** של המצרן נשתנה המחיר, ובשעה שיבא להוציא את השדה מהלוקח, מדין בר מצרא, ישלם לו כפי ששילם הלוקח בשעה שקנאה מהמוכר[2828].

וכן אם הלוקח **זבן**, קנה את השדה **במאה**, **ושויה** האמיתי הוא **מאתן**, נמצא שהוזיל המוכר עבורו את מחיר השדה, ואומר הלוקח למצרן, אילו אתה באת לקנותה היה עליך לשלם מאתיים, עכשיו אני קניתיה במאה ואתה בא להוציאה ממני, עליך לשלם כפי המחיר שהיית משלם למוכר אילו קנית מהמוכר, ומגיע לי מאתיים.

חזינא, **אי** מוכר השדה **לכולי עלמא קא מוזילא**, מוזיל את המחיר לכל הקונים ממנו, **ומזבין** במאה **ולא במאתיים**, **הדין הוא שיהיב ליה** המצרן ללוקח **מאה ושקיל ליה** לשדה, ואינו חייב לתת לו את הערך האמיתי של השדה אלא כפי מה ששילם הלוקח כך יתן לו המצרן.

[2826] המהרש"ל ביאר שמאן דאמר צריך למיקני מיניה סובר שהקרקע קנויה למצרן ואם לא יקנה ממנו את זכותו, יעשה בעל כרחו שליח של המצרן כקונה שדה לחבירו שלא מדעתו, ולמאן דאמר אין צריך למיקני מיניה סובר שאין השדה קנויה למצרן. ובחזון איש [אבן העזר עז, יג] דייק מרש"י שכתב שצריך למיקני מיניה, דבלאו הכי יאמר לו משטה אני בך, דמשמע שאם יודה המצרן שמחל על זכותו הועילה המחילה ואין צריך קנין.

[2827] הטור [קעה] הביא בשם הרמ"ה שדוקא מצרן שאומר ללוקח לך תקנה בעי קנין, אבל אם אמר המצרן למוכר לך מכור לאחר אין צריך קנין. ובבית יוסף הביא מהמרדכי בשם הרב שמחה שכתב שאם אמר המצרן למוכר לא יועיל אפילו אם עשו קנין ונשארה הזכות קדימה למצרן. וכתב הגרי"ז [סוף הלכות שכנים] דלא פליגי, דרבינו שמחה לא אמר אלא שמוכר הנמלך עם המצרן לא שייך שימחול לו המצרן או שימכור לו את זכותו, משום שהבעל דבר של המצרן זה הלוקח שבא להפסיד לו ולא המוכר, הילכך לא יועיל קנין עם המוכר, והרמ"ה שכתב שפקעה זכותו הוא משום שבשעה שהציע לו המוכר לקנות את השדה והוא אמר מכור לאחר הפסיד את זכותו בקרקע ולכן לא בעי קנין, ורבינו שמחה מודה לזה שהפסיד את זכותו.

[2828] הרמב"ם [שכנים יג ה] כתב: הלוקח שבנה והשביח או סתר והפסיד בן המיצר מסלקו ונותן לו דמים הראוין לו, והרי הוא בכל מעשיו כשליח. ועיין אור שמח. והרא"ש כתב: הלוקח הוא שליח לכל דבר ועידי קנין של הלוקח יכתבו השטר בשם המצרן, ואין צריך קנין אחר והוי כקונה לחבירו שלא מדעתו.

ואי מוכר השדה **לא** הוזיל את המחיר לשאר הלקוחות ורק לקונה את אותה שדה הסמוכה למיצר הוזיל במחירה, [2829] **יהיב ליה** המצרן ללוקח **מאתן** כפי ערך השדה, **ושקיל ליה**. והטעם לכך הוא, כי אם היה המצרן לוקחה מהבעלים הראשונים, הוא היה משלם להם מאתיים, לכן, גם עכשיו, שלוקחה מהלוקח, ישלם לו מאתיים.

ועתה מביאה הגמרא מספר הלכות בענין בר מצרא:

זבן, אם קנה הלוקח את השדה **במאתן**, **ושויא** רק **מאה**, שמכר לו בעל השדה ביוקר, וטען הלוקח למצרן, כשאתה מוציא מידי את השדה עליך לשלם לי כפי מה שאני שילמתי למוכר, מאחר ונעשיתי שלוחך וקניתי עבורך במאתים, **סבור מינה**, סברו יושבי בית המדרש, כי **מצי אמר ליה** המצרן: אני **לתקוני שדרתיך**, לקנות במחיר טוב, **ולא לעוותי**, ומה ששילמת יותר מערך השדה, היה על דעתך בלבד, ולא אשלם לך אלא מאה. [2830]

אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: הכי אמרי נהרדעי משום דרב נחמן: אין אונאה לקרקעות. [2831] ואם כן, גם המחיר של מאתיים עבור קרקע ששוה רק מאה הוא מחיר הקרקע, וצריך המצרן לשלם ללוקח את כל המאתיים.

זבין ליה בעל השדה ללוקח **גריוא דארעא** חלקת שדה **במיצעא נכסיה**, שאין שום שדה סביב אותה חלקה, מלבד שדה המוכר, ועליה אין דין בר מצרא, כי שדות המוכר שנשארו מסביבה הם השדות המצרנות לה, ולא השכנים, **חזינן**, רואים אנו אם לא עשו כן המוכר והלוקח בדרך הערמה, לעקוף את דין בר מצרא. הילכך, **אי** אותה קרקע שמכר, **עידית היא** ביחס לשאר השדות שסביבה, וכן **אי זיבורית היא**, ואילו שאר השדות מעולות ממנה, הרי מן הדרך למכור שדה שכזאת כשלעצמה, באמצע שדות המוכר, ואין לחשוש להערמה, ולכן **זביניה זביני**.

[2829] הרמב"ם [שכנים יד ד] כתב שהטעם הוא מפני שהמוכר נתן לזה מתנה. והקשה הלחם משנה אם כן אפילו במאתים לא מצי המצרן להוציא ממנו דאיתא לקמן מתנה לית בה משום דינא דבר מצרא, עיין שם מה שתירץ.

[2830] הרא"ש [מה] ביאר שאין בכונת הגמרא שישלם המצרן רק מאה ויפסיד הלוקח, שאין מחייבים אדם לעשות הישר והטוב על ידי הפסד ממון, אלא שעל ידי טענת המצרן לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי נתבטלה השליחות והקנין היה מקח טעות ונמצא שהשדה חוזרת לבעלים ושוב יקנה ממנו המצרן. ועל זה מסקינן שאין אונאה לקרקעות דכיון שקנה לעצמו פעמים שאדם קונה קרקע הרבה יותר מדמיו. ועיין בט"ז [קעה] שתמה לפי הסלקא דעתך שלא ידעינן שאין אונאה לקרקעות אם כן המקח בטל גם בלי טענתו של המצרן לתקוני שדרתיך.

[2831] כתב הנימוקי יוסף: מהא שמעינן שאפילו בפלגא אין אונאה לקרקעות, ובתוספות לעיל נז כתבו בשם רבינו תם שמפלגא ואילך יש אונאה. והב"ח הוכיח כן מדברי הרא"ש [בהערה הקודמת] שהאריך לבאר את הסלקא דעתך דמצי אמר ליה לתקוני שדרתיך וכו'. דלכאורה לא נפסק כן, ולשם מה הביא הרא"ש בפסקיו את הסלקא דעתך, ובהכרח שאף לפי המסקנא היכא דאיכא אונאה, כגון מפלגא ואילך, המכר בטל דאין כאן שליחות.

דף קח:

ואי לא, אם אותה שדה שמכר לו באמצע שדותיו, דומה היא לשאר השדות שסביבה, חיישינן שהלוקח **איערומי קא מערים**, ודעתו לקנות בתחילה את השדה שבין שדותיו של המוכר, כדי שהוא זה שיקרא מצרן על שאר שדות המוכר, ולאחר מיכן יקנה את שאר הקרקעות מדין מצרן, ויפסידו המצרנים הראשונים. לפיכך, מיד עתה סלקינן ליה מהשדה.[2832] הנותן לחבירו שדה ב**מתנה**, **לית בה משום דינא דבר מצרא**, ואין המצרנים יכולים לכוף את המקבל שימכרנה להם.[2833]

אמר אמימר, **אי כתב ליה** נותן המתנה **אחריות**, והתחייב למקבל שאם יגבו ממנו בעלי חובות את השדה יתן לו אחרת, חיישינן שמא באמת מכר לו ואיערומי קמערים לכתוב שטר מתנה, הילכך **אית בה משום דינא דבר מצרא**.

מכר בעל השדה את **כל נכסיו** ל**לוקח אחד**, ובין הנכסים היו גם שדות הסמוכות למיצר של אדם אחר, שאף הוא היה רוצה לקנות את אותה שדה הסמוכה לו, והלוקח מעונין לקנות דוקא את כל הנכסים כאחד, ואם לא יקבל את כולם לא יקנה אפילו מקצתם, **לית בה משום דינא דבר מצרא**. שלא תקנו חכמים ללוקח לעשות הטוב והישר עם המצרן להניח לו לקנות את השדה הסמוכה לשדהו במקום שיהיה הפסד לבעל השדה.[2834] אם מכר שדה הסמוכה לשדה מצרן **לבעלים הראשונים** של אותה שדה, **לית בה משום דינא דבר מצרא**.[2835]

זבן, קנה לוקח שדה שסמוכה למיצר חבירו **מעכו"ם**, אין המצרן יכול לתובעו שימכר לו מדינא דבר מצרא, וכן **זבין**, מוכר קרקע שסמוכה למיצר ישראל **לעכו"ם**, **לית בה משום דינא דבר מצרא**.

והשתא מפרש טעמא:

[2832] ברש"י משמע שמסלקים אותו אף מאותו מעט שקנה באמצע וכך הביא הטור [קעה] בשמו ובשם רב האי גאון, והרא"ש כתב [סימן כה] שהמכר של אותו מעט קיים אלא שאין לו דין מצרן במותר השדה.

[2833] הבית יוסף [קעה פו] כתב שהטעם הוא, א. דבשלמא במכר אומר המצרן כיון שזה רוצה למוכרה אני הייתי רוצה לקנותה אבל במתנה הרי המוכר לא רצה למוכרה ולעולם לא היה המצרן זוכה בה. ב. דבמכר לא איכפת ליה למוכר שיקנה זה או זה ומשום הכי אית בה דינא דבר מצרא, אבל במתנה שרוצה המוכר שיתקיים ביד המקבל לית בה דינא דבר מצרא. ג. המקבל מתנה ניחא ליה שתהיה השדה הזו דוקא בידו שמפני עבודתו הטובה נתנו לו מתנה זו וכל כי האי גוונא ליכא ועשית הישר והטוב.

[2834] בבית יוסף [קעה נד] דייק בדברי רש"י שאם יבא המצרן וירצה לקנות את כל הנכסים הוא קודם ללוקח מדינא דבר מצרא, והרא"ש כתב שגם בכהאי גוונא אין זכות קדימה למצרן, לפישאין מצויאדם שיקנה כל נכסיו יחד הילכך כשמזדמן לו אין לו להודיע למצרן שמא בתוך כך ימלך הלוקח, ולא תקנו לעשות הטוב והישר למצרן להפסיד למוכר. עד כאן לשונו. וכך דעת הרמב"ן הרשב"א והנימוקי יוסף.

[2835] במגיד משנה [שכנים יב ו] כתב שהטעם הוא שיותר ראוי שתשוב השדה לאשר קנהו מאתו משובה לאיש נכרי. וכתב הר"ן שכל זה רק אם כבר מכר לבעלים הראשונים אין המצרן מוציא מידם, אבל אם באו יחד עם המצרן, המצרן קודם וכן אם מכר לאדם אחר אין הבעלים הראשונים יכולים להוציא מידו.

זבן מעכו"ם שדה הסמוכה למיצר ישראל, לית בה משום דינא דבר מצרא, משום **דאמר ליה** הלוקח למצרן, עשיתי לך טובה בכך שקניתי את השדה מן העכו"ם, שהרי **ארי אברחי לך ממצרא** [2836],

זבין לעכו"ם לית ביה משום דינא דבר מצרא, משום שעל המוכר לא נאמר דין "ועשית הישר והטוב", ומותר לו למכור אף למי שאינו מצרן, לפי שאם ירצה, יוכל שלא למכרה כלל. [2837] ואותו **עכו"ם** שקנאה, **ודאי לאו בר "ועשית הישר והטוב" הוא**.

ומכל מקום אמרו חכמים, מאחר ועל ידי מכירת השדה לגוי עלול להיגרם נזק לישראל הסמוך למיצר, **שמותי**, לנדותו, **ודאי משמתינן** [2838] **ליה** למוכר, **עד דמקבל עליה כל אונסי דאתי ליה** לישראל **מחמתיה** מחמת העכו"ם [2839].

המלווה את חבירו, ונטל ממנו קרקע שתהיה **משכנתא** משכון בידו כנגד החוב, אם רצה המלווה לקנות את הקרקע מיד הלווה, רשאי [2840]. ואף על פי שיש לאותה שדה מצרנים, **לית בה משום דינא דבר מצרא**,

דאמר רב אשי: אמרו לי סבי דמתא מחסיא [שם מקום] **מאי** פירושה של **משכנתא**? - **דשכונה גביה!** שהמלוה נעשה כשכן של אותה קרקע. [2841] ובהכרח ל**מאי נפקא מינה** בכך שנקרא "שכן", **לדינא דבר מצרא**, שהוא קודם לכל אדם כמו מצרן.

ואם רצה המוכר **למכור** אחת משדותיו הנמצאת **ב**מקום **רחוק** משאר שדותיו, ובמעות שיקבל עבורה יוכל **לגאול**, לקנות שדה אחרת, **ב**מקום **קרוב** יותר.

[2836] כתב התוספות רא"ש: הא דלא מצי המצרן לומר ללוקח אני רציתי לקנות מהגוי ולהבריחו ממני, משום דאמר ליה הלוקח עד שהיית קונה שמא היה הגוי מקדים ומוכרה לגוי אחר. אמנם רבי עקיבא איגר בהגהותיו לשולחן ערוך [קעה לח] דן דאפשר דוקא אם אין המצרן כאן התירו ללוקח לקנות ולא הצריכוהו להמתין עד שיבא המצרן שמא יקדים הגוי וימכור לאחר, אבל אם המצרן נמצא כאן יש לומר שהמצרן קודם. והוסיף התוספות רא"ש, "ומיהו תמיה לי וכי בשביל שעשה לו פעם אחת טובה שהצילו מהגוי אינו מחויב לעשות לו טובה פעם אחרת ולמכור לו את השדה כדין בר מצרא, אטו עני שהוא ערום ורעב ובא אחד וכיסהו אינו חייב גם להאכילו, אתמהה". ועיין שיטה.

[2837] האבן האזל שכנים [יג יא] תמה, שהרי אף על המוכר שייך לומר שאם ירצה למכור שיקדים את שכינו מדין ועשית הישר והטוב.

[2838] הראב"ד בשיטה מקובצת כתב, שאילו לא יטילו עליו שמתא, יהא המוכר פטור מכל נזק דאיתיליד מחמת הגוי משום שגרמא בניזקין פטור.

[2839] הרא"ש [סימן כח, ובתוספות] ביאר מדוע אין ממתינים עד שיארע נזק ואז ישמתוהו, משום שהחמירו חכמים לקונסו שיכתוב לו שטר שיעבוד על נכסיו ויחול שעבודו מעתה.

[2840] המגיד משנה [שכנים יב ט] הביא בשם הרמב"ן שאם ירצה המצרן לשלם את החוב של המוכר כדי להוציא את הקרקע מיד המלוה הרשות בידו, אבל אינו יכול לכפות את המוכר מלכתחילה שילווה ממנו כדי שלא תשתעבד השדה לאחרים מפני שיכול המוכר לומר לו השני נוח לי יותר ללות ממנו.

[2841] רש"י לעיל [סח א] כתב שאין שכן טוב כמו מקבל המשכנתא, וביאר הסמ"ע לפי שהמצרן הוא שכן מן הצד ומחזיק המשכנתא הוא שכן בכולה. וכתב הרא"ש [סימן כט] שנראה מדברי רש"י שגם אם קדם המצרן וקנה את המשכנתא, המלווה מסלקו. ובמגיד משנה [שכנים יב ט] הביא בשם הרמב"ן והרשב"א דכשם שאין הבר מצרא מוציא מהמלווה כך אין המלווה מוציא מהמצרן וכל אחד מהם אם קדם זכה בה. וכך פסק השולחן ערוך [קעה נז], והרמ"א פוסק כהרא"ש.

וכן מוכר שדה **בשל רעתה**, ובכסף שיקבל תמורתה יוכל **לגאול ביפה**, מאחר שהוא זקוק למעות, **לית בה משום דינא דבר מצרא**, אלא כל מי שיקדים לקנותה, יזכה בה. לפי שלא תקנו חכמים להמתין עד שיביא המצרן מעות ויקנה את השדה, כי שמא עד שיביא את מעותיו כבר תימכר הקרקע הקרובה או השדה הטובה שרצה המוכר לקנות.[2842] ולא אמרו שיש לעשות הישר והטוב אלא במקום שאין פסידא למוכר.[2843]

וכן אם צריך המוכר כסף כדי **להעלות כרגא**, מס למלך, ולשם כך הוא מוכר את קרקעו הסמוכה למיצר, וכן אם צריך מעות **למזוני** אשתו, שהתחייב לה בכתובתה, **ולקבורה**, שצריך מעות לקבור את מתו, כיוון שהוא זקוק מיד למעות, **לית בה משום דינא דבר מצרא**, ואינו צריך להמתין עד שיבא המצרן לקנות את השדה.

דאמרי נהרדעא: יתומים שהוריש להם אביהם קרקע, וצריך **לשלם** עבורה **כרגא**, מס למלך, או שהקרקע משועבדת **למזוני** של האלמנה, וכן אם צריך מעות **לקבורה** של אביהם, **מזבנינן** לקרקע של היתומים **בלא אכרזתא**, ללא הכרזה לכל המרבה במחיר. ואף על פי שאין מוכרים מנכסי יתומים בלא הכרזה,[2844] במקום שצריך מעות מיד לא ממתינים להכרזה, וכל שכן שאין דינא דבר מצרא במקום שזקוק המוכר מיד למעות.

המוכר שדה הסמוכה למיצר חבירו **לאשה**, אין למצרן זכות תביעה באותה שדה, לפי שאין דרך אשה לחפש אחר קרקעות.[2845]

וכן מוכר **ליתמי**, אין המצרן יכול לכופם למכור לו, מאחר שאין מי שיעזור להם לקנות שדה אחרת.[2846]

וכן שותף המוכר **לאחד משותפי** השדה את חלקו בשדה, **לית בה משום דינא דבר מצרא**, ואין השותפים האחרים יכולים לדחותו מהשדה שכל שותף הרי הוא כמצרן של

[2842] כתב הש"ך [קעה לח] מכאן נראה מי שמכר דירתו כדי לעבור לעיר אחרת אין לשכינו זכות לתבוע שימכרו לו את הדירה מדינא דבר מצרא משום שהשולחן ערוך פסק [בסימן קצ יב] ההולך לדור בעיר אחרת כמוכר שדהו מפני רעתה

[2843] הבית יוסף [קעה סג] הביא בשם תלמידי הרשב"א שהוא הדין אם המוכר צריך מעות לצורך מזונותיו אינו חייב להמתין עד שיביא המצרן מעות וכל הקודם לקנות זכה.

[2844] התוספות הבינו בדעת רש"י שמכריזים על כל מכירה של נכסי יתומים והם פירשו שאין מדובר במכירה מנכסי יתומים אלא במכירת נכסי הבעל לצורך מזונות וקבורה של האשה והבנות.

[2845] המגיד משנה [שכנים יב יד] הביא בשם הרשב"א דדוקא אשה שאינה נשואה או שהיא נשואה ויש לה נכסים שלה הא לאו הכי חישינן שבעלה שלח אותה כדי שלא יוכל המצרן לדחותה.

[2846] כתב בעל המאור בשם אביו, מדאמרינן באשה ויתמי שאין בהם דינא דבר מצרא משום שהם צריכים לקרקע ביותר, הוא הדין היכא שהלוקח זקוק לקרקע והמצרן אינו זקוק לה שהלוקח ק'ודם. והרמב"ן חולק וסובר דלא הטילו חכמים על אשה ויתמי למכור למצרן משום דלאו בני מקח וממכר הם, ולא משום שהם צריכים יותר את הקרקע, ועיין סמ"ע [קעה פט]

כל השדה [2847].

מי שיש לו שדה למכור ובאו לקנותה **שכיניו** שדרים עמו באותה **העיר**, **וגם שכיני שדה**, שהם שכיני שדה אחרת של המוכר ורוצים לקנותה, הואיל ואף אחד מהם אין לו שדה סמוכה למיצר של שדה זו, אין כאן דינא דבר מצרא. [2848] ומכל מקום עצה טובה ודרך ישרה היא, לומר, **שכיני העיר קודמין**.

אם באו לקנות את השדה **שכן** של המוכר **ותלמיד חכם**, **תלמיד חכם קודם** [2849], וכן אם באו לקנות **קרוב** של המוכר **ותלמיד חכם**, **תלמיד חכם קודם**.

איבעיא להו: באו לקנות **שכן וקרוב**, **מאי** מי קודם?

תא שמע [משלי כז]: "**טוב שכן קרוב מאח רחוק**", אלמא שכן קודם.

באו מצרן ולוקח לקנות את השדה, והיו מעותיהם שונות: **הני**, **זוזי טבי** שמשקלם גדול יותר, **והני**, **זוזי תקולי**, חריפים ועוברים לסוחר, **לית ביה משום דינא דבר מצרא**. כי פעמים שנוח למוכר מעות שמשקלם גדול יותר, ופעמים שהוא צריך כסף עובר לסוחר, הילכך ימכרנו למי שירצה.

וכן אם שלחו המצרן והלוקח את מעותיהם למוכר השדה, **והני**, מעותיו של המצרן **ציירי**, היו צרורים בחבילה, **והני**, מעותיו של הלוקח, **שרי**, בחבילה פתוחה, **לית ביה משום דינא דבר מצרא**. ויכול הלוקח לקנות את השדה, לפי שהמוכר אינו רוצה לפתוח חבילה סגורה, כי שמא יאמר לו המצרן לאחר זמן, היו בה יותר מעות.

מצרן שאין לו מעות, ובא לוקח לקנות את השדה, אם **אמר** המצרן: **איזיל ואטרח**, אלך לטרוח **ואייתי זוזי**, **לא נטרינן**, אין ממתינים **ליה**, ויכול הלוקח לקנות את השדה.

אבל, אם **אמר איזיל אייתי זוזי** שיש לי בביתי, **חזינן**: **אי גברא דאמיד הוא**, **דאזיל ומייתי זוזי**, **נטרינן** מחכים **ליה** עד שיביא את מעותיו ויקנה כדין בר מצרא. **ואי לא** אמיד, **לא נטרינן ליה**.

קרקע שנבנו עליה בתים, והיתה **הארעא** בבעלותו **דאחד והבתים** שנבנו עליה בבעלותו **דאחד** אחר, אם רצה בעל הבתים למכור בית לאחר **מרי** - בעל **הארעא מעכב** אמרי -

[2847] כתב הרא"ש שלדעת רש"י אף אם המצרן קדם וקנה, השותף מסלקו כיוון שלשותף יש חלק בכל השדה ולמצרן אין זכות אלא מכח זה שהוא סמוך לשדה הילכך שותף עדיף.

[2848] רש"י פירש, דהכא לא מיירי בדין בר מצרא, אלא עיצה טובה קא משמע לן, וכן כתב הרמב"ם [שכנים יד ה] והוסיף שאם קדם אחד וקנה זכה ואין חבירו שראוי לקודמו יכול להוציא מידו. וכתב הבית יוסף שיש נפקא מינה בדבריהם, דלרש"י אין שום דין קדימה אלא רק דרך טוב וישר לנהוג כן, אבל להרמב"ם אף שאין בזה דינא דבר מצרא יש בהקדמה זו משום ועשית הישר והטוב. והתוספות פירשו שמדובר במצרנים ואותם הקרובים יותר לעיר נקראים שכיני העיר והמצרנים מצד הרחוק נקראים שכיני השדה, וקאמר שהמצרנים מצד העיר קודמים.

[2849] רש"י נקט דבהכרח אין מדובר כאן בדין בר מצרא, דאי לאו הכי איך יוכל התלמיד חכם לסלק את המצרן השני, וכתב המהרש"א שהתוספות לא חששו לקושיתו לפי שהתלמיד חכם עצמו מצרן ואפשר להקדימו לשאר מצרנים.

על בעל ה**בתים** שימכור לו את הבית כדין בר מצרא, לפי שטוב לבעל הקרקע שיהיה הבנין שעל קרקעו בבעלותו.

אבל אם רצה בעל הקרקע למכור את קרקעו לאחר, **מרי בתי** - בעל הבתים **לא מעכב אמרי דארעא** שימכור לו את הקרקע, משום שבעל הבתים אינו נחשב כבר מצרא [2850].

וכן קרקע שצמחו בה דקלים והיתה ה**ארעא** בבעלותו **דחד** ו**הדיקלי** בבעלותו **דחד** אחר, אם רצה בעל הדקלים למכור את דקליו **מרי דארעא מצי מעכב אמרי דיקלי** שימכור לו את הדקלים כדין בר מצרא, אבל אם רצה בעל הקרקע למכור את קרקעו לאחר, **מרי דיקלי לא מצי מעכב אמרי דארעא** שימכור לו את הקרקע, שאין בעל הדקלים נחשב כבר מצרא. לוקח שרוצה לקנות **ארעא** כדי **לבנות** בה **בתים**, והמצרן הסמוך לשדה רוצה לקנות את ה**ארעא** כדי **לזרעא**, הדין הוא **שישוב** [2851] **עדיף**, **וליט בה משום דינא דבר מצרא**.

שדה הסמוכה לשדה שיוצאת לימכר וביניהם **אפסיק משוניתא**, שן של סלע שאי אפשר לחרוש ולזרוע באותו מקום, **או** שהיתה בין השדות **ריכבא דדיקלא** שורת דקלים צפופה, **חזינא**: **אם יכול** המצרן **להכניס** ביניהם את מחרשתו ולחרוש **בה אפילו תלם אחד**, הנמשך ישירות משדהו לשדה הסמוכה, **אית בה משום דינא דבר מצרא**, שיש לו תועלת בקניית השדה הסמוכה לשדהו, הילכך הוא קודם לכל אדם. **ואי לא**, אם לא יכול לחרוש משדהו לשדה המוכר אפילו תלם אחד, **לית בה משום דינא דבר מצרא**.

הני ארבעה בני מצרני שהיו שדותיהם סביב שדה אחת, **דקדים חד מינייהו וזבין** את השדה, **זביניה זביני** וזכה בה.

ואי כולהו אתו בהדי הדדי, ותבעו את המוכר שימכור להם מדין בר מצרא, **פלגו לה** בין כולם **ב**אופן שכל אחד נוטל את החלק בצורת משולש הסמוך לחלקו. [2852] וחלוקה זו נקראת **קרנזיל**. [זיל לקרנות. רש"י].

דף קט.

מתניתין:

[2850] רש"י פירש שאינו נקרא מצרן לפי שהבית אינו עומד לעולם וסופו להסתלק מן הקרקע, וכן פירשו הרא"ש והטור אבל הרמב"ם כתב שדוקא אם יכול בעל הקרקע לסלק את בעל הבתים בכל עת שירצה אינו נקרא מצרן.

[2851] כתב הבית יוסף [קעה מג] מהא דלא אמרינן יישוב ארץ ישראל עדיף, משמע שאף בחוץ לארץ יישוב עדיף.

[2852] כתב השולחן ערוך [קעה יא] אם היו חמשה מצרנים כגון שברוח אחת היו שנים, חולקים את אותה רוח לשתים. ובבית יוסף הביא שזו דעת הרשב"א, וביאר הגר"ח בכתבים שאין לכל מצרן זכות בכל השדה אלא חל זכות בר מצרא אחד וכלם נעשים שותפים בה וכל אחד יש לו זכות בחלק הסמוך לו, הילכך אם יש שנים בצד אחד של השדה, חולקים ביניהם את אותו מיצר, והשאר נוטלים כל אחד את החלק הסמוך להם. ובמגיד משנה [שכנים יב ה] כתב שמדברי הרמב"ם נראה שחולקים בין כולם לחמשה חלקים.

המקבל שדה בחכירות **מחבירו**, שקיבל על עצמו לעבוד בשדה ולקצור את התבואה על מנת ליטול בשכרו סכום קצוב מהתבואה לעצמו בשכר עבודתו, [2853] אם היתה תקופת השכירות **לשנים מועטות**, פחות משבע שנים, **לא יזרענה** החוכר **פשתן**, מפני שזריעת פשתן מכחישה את השדה לשבע השנים הבאות, ועליו להחזיר את השדה בתום החכירות באותו מצב שהיתה בשעה שקיבלה.

וכן **אין לו** לחוכר חלק **בקורות** הגדלים בעץ ה**שקמה**, הוא אילן סרק המוציא כל שבע שנים קורות הראויות לבנין. משום שאם יקח לעצמו מהקורות, נמצא שבסיום תקופת החכירות יהיו עצי השקמה קטנים יותר מגודלם בשעת קבלת החכירות, ומן הדין שיחזיר החוכר את השדה לכל הפחות באותו מצב שקיבלה.

הילכך גם אם הגיעו עצי השקמה עד תכלית גידולם בעודו עובד בשדה, אין לו חלק בהם, לפי שלא ירד לשדה על דעת ליטול מהם.

אבל אם **קיבלה הימנו לשבע שנים**, **שנה ראשונה יזרענה פשתן** ולאחר שבע שנים תשוב להיות משובחת כפי מה שהיתה בשעה שקיבלה, אבל בשנה השניה אינו יכול לזורעה פשתן.

וכן אם ירד לשבע שנים, **יש לו** חלק **בקורות שקמה** שגדלו בשנה הראשונה לירידתו [2854].

גמרא:

שנינו במשנה המקבל שדה לשנים מועטות אין לו בקורות שקמה.

אמר אביי: **בקורות שקמה אין לו** חלק, אבל מעות **בשווי ה**שבח של עצי ה**שקמה יש לו**. [2855] הילכך בזמן שיסיים את חכירותו יקבל מעות כנגד שבח השקמה.

ורבא אמר, **אפילו בשבח** שהשביחה ה**שקמה נמי אין לו**, משום שלא ירד לשדה על דעת ליטול בשקמה או בשבחה.

[2853] רש"י נקט שמשנתנו עוסקת בחוכר דווקא, שהרי אריס יכול לזרוע כרצונו מפני שהבעלים חולקים בפשתן שיזרע. ובמגיד משנה [שכירות ח ג] הביא שהרמב"ן הקשה, אדרבה כיון שהבעלים מקבלים חלק יכולים לומר תבואה אני רוצה, ומכל מקום כתב הרמב"ן דבסיפא מוכח שמשנתנו בחוכר דווקא דקתני קיבלה לשבע שנים יזרענה פשתן ואי איירי באריס הא אינו רשאי לשנות. ועיין ברש"ש [קט א] שדייק מדברי התוספות כדעת הרמב"ן שאריס אינו רשאי לשנות ובהגהות הגר"א [שכה ד] כתב שזו גם דעת הרמב"ם. הרמב"ם כתב השוכר או המקבל לשנים מועטות ומשמע שמשנתנו עוסקת בין בחוכר ובין באריס. ובמגיד משנה תמה דלעיל [קד א] אמר רב פפא דאיתא בחכירות ליתא בקבלנות וכן להיפך, עיין שם.

[2854] רש"י פירש שאף קורות שקמה אין לו אלא בשנה ראשונה בלבד, אבל הטור [שכה] כתב קוצץ קורת השקמה בין אם ירד לתוכה בסוף שבע משנקצצה ובין ירד בשנה שלישית או רביעית קוצצה כשישלימו לה שבע שהרי יגדלו לכשיצא ממנה עד שיחזרו לכמו שהיתה כשירד לתוכה. וכן משמע בראי"ש.

[2855] הרשב"א הביא בשם הראב"ד שפירש, שבח שקמה הם הפארות שהוציא בתוך ימי חכירותו שהם כמו פירות, ורבה סובר שאף בשבח שקמה אין לו מפני שהם כגוף האילן.

מיתיבי, **המקבל שדה מחבירו** בחכירות, **והגיע זמנו** לסיים את עבודתו **ולצאת** מהשדה, נותן החוכר לבעל הבית כפי מה שסיכמו והשאר נוטל לעצמו, **ושמין לו** לחוכר מה שהשביחה השדה בתקופת חכירותו ונותנים לו,

מאי לאו, **שמין לו בשבח** שהשביחה **השקמה**, **וקשיא לרבא**,

ודחינן: **לא**, **שמין לו ירקא וסילקא** שצמחו בשדה בזמן חכירותו.

ותמהינן: אם צמחו לו **ירקא וסילקא נעקור ונשקול** [2856] כפי חלקו בכל התבואה ומדוע שמין לו בדמים,

ומסקינן: מדובר כאן **בדלא מטא יומא דשוקא**, עדיין לא הגיע יום השוק, ואין לחוכר תועלת בכמות גדולה של ירקות, הילכך שמין לו בדמים.

תא שמע: **המקבל שדה מחבירו** לעבוד בה בחכירות, **והגיעה** שנה **שביעית**, **שמין לו** לחוכר את מה שהשביחה השדה ונותנים לו, אלמא יש לו חלק בכל השבח ואף בקורת השקמה וקשה לרבא,

ותמהינן: הרי אם לא הגיעה תקופת החכירות לסיומה עדיין הוא חוכר של השדה ומדוע שמין לו את השבח, וכי **שביעית מי קא מפקעא ארעא** מיד הבעלים,

ומבארת הגמרא: **אלא אימא** הכי, **המקבל שדה מחבירו והגיע** שנת **יובל** שהשדה חוזרת בה לבעלים הראשונים וממילא הוא צריך לסיים את עבודתו משום שהבעלים הראשונים לא שכרוהו לעבוד בה, **שמין לו** את השבח שהשביחה השדה,

ושוב קשה על רבא דאמר אף בשבח שקמה אין לו, ובברייתא משמע ששמין לו את כל השבח ואף קורות שקמה בכלל.

ומקשינן: **ואכתי** מדוע אין החוכר ממשיך בעבודתו בשדה, **יובל מי מפקעא** את **הקבלנות** שקיבל עליו לעבוד בשדה? והא נאמר והארץ לא תימכר לצמיתות, ודרשינן "**לצמיתות**" **אמר רחמנא**, למי שאילו לא היה יובל היתה השדה נצמתת לו. אבל חוכר, שמלכתחילה לא ירד אלא לעבודה בשדה, אין היובל מפקיע את חכירותו, ומדוע שמין לו את השבח כשהגיע היובל?

ומסקינן: **אלא אימא** הכי, **הלוקח**, שקנה **שדה מחבירו**, **והגיע** שנת **היובל** ועליו להחזיר את השדה לבעלים הראשונים, **שמין לו** את מה שהשביחה השדה בשנים שהיתה ביד הלוקח ונותנים לו,

[2856] הראשונים הקשו, מדוע לא תירצה הגמרא שמדובר בפירות שלא נגמר בישולם, וכתב התוספות רי"ד דאליבא דרבא שאין לו בשבח שקמה גם אין לו בפירות שלא נגמר בישולם. ועיין רמב"ן ורשב"א.

ושמעינן מהכא, שאפילו אם קנאה הלוקח שנים מועטות [2857] קודם היובל, שמין לו את כל השבח שהשביחה השדה, ואפילו את שבח קורות השקמה, וקשה לרבא, דאמר אין לחוכר לשנים מועטות שבח של קורת השקמה.

וכי תימא הכי נמי, הא דאמרינן **שמין לו**, מדובר **בירקא וסילקא**, וכגון שלא הגיע יום השוק כדאמרינן לעיל,

אי אפשר לומר כן! שהרי **סילקא וירקא ביובל**, **הפקירא הוא**.

אלא לאו, הא דקתני שמין לו, **שבח שקמה** קאמר, ודלא כרבא.

תרגמא אביי אליבא דרבא, **שאני התם**, בלוקח לשנים מועטות ופגע בו יובל, **דאמר קרא** [ויקרא כה] "**ויצא ממכר בית**", ודרשינן, **ממכר חוזר**, זו הקרקע עצמה, אבל **שבח אינו חוזר**. הילכך יש לו זכות בשבח שקמה, אבל חוכר לשנים מועטות אין לו.

והוינן בה: **ונגמר מיניה**, מלוקח ביובל לחוכר לשנים מועטות, שאף הוא יטול בשבח השקמה!? [2858]

ומתרצינן: **התם** בלוקח שדה בזמן שהיובל נוהג **זביני מעליא הוא**, וממילא השדה כולה עם השקמה שייכת ללוקח, **ובשעה** שמגיע **היובל** עליו להחזיר את השדה משום **אפקעתא דמלכא**, הילכך השדה עצמה חוזרת לבעלים הראשונים, אבל על השבח לא היה אפקעתא דמלכא ושמין את כולו כולל שבח השקמה ללוקח,

מה שאין כן חוכר לשנים מועטות, אין השדה שלו אלא היא רק חכורה בידו, ומאחר שאין לו חלק בשקמה אם חכרה לפחות משבע שנים, אף בשבח השקמה אין לו, שלא ירד על דעת ליטול מהשקמה.

רב פפא קביל ארעא בחכירות כדי **לזורעה אספסתא**, **וקדחו בה תאלי**, צמחו בה אילנות מאליהם, ומנעו מרב פפא לזרוע במקום גדילתם אספסתא.

כי קא מסתלק כשהגיעה תקופת החכירות לסיומה, **אמר להו** רב פפא לבעלי השדה: **הבו לי** מעות כנגד **השבחא** שהשביחה השדה, כי בזמן חכירותי צמחו בה האילנות.

[2857] הרשב"א הקשה, מה הראיה מלוקח קודם היובל שאני התם דאדעתא דהכי נחית ליטול בכל השבח, אבל בחוכר שיש לו דין להחזיר את השדה כמו שהיתה בזמן שקיבלה בוודאי לא נחית אדעתא ליטול בשקמה ושוב אין לו אף בשבח השקמה. ועוד, מנא לן שמדובר בקונה שדה שנים מועטות קודם היובל, וצריך עיון.

[2858] בחידושי רבינו חיים הלוי [מלווה כא א] דייק בדברי הרמב"ם שיש חילוק בין שבח שהשביח הלוקח לשבח דממילא, דמה שהשביח הלוקח אינו חוזר לבעלים הראשונים ביובל משום שהוא שלו אף בלא קנינו בגוף הקרקע. אבל שבח הבא ממילא הוא כעצם הקרקע וחוזר עמה ביובל. ומאידך לענין קורות שקמה מבואר ברמב"ם [שכירות ח י] שאין לחוכר חלק בהם משום ששבחו מאליהם אבל אילו היה הוא עצמו משביחם היה נוטל מהם, ותמה הגר"ח לפי זה מאי מקשינן הכא וניגמר מיובל לקורות שקמה הרי בשבח שהשביח ממילא אף ביובל חוזר לבעלים ואין ללוקח חלק בזה ובשבח שהשביח הלוקח באמת הדין שגם בקורות שקמה יש לו. עיין שם מה שתירץ.

אמר ליה רב שישא בריה דרב אידי לרב פפא: לדבריך, שמגיע לחוכר את שבח האילנות שצמחו בשדה, **אלא מעתה**, הקונה אילן לאכילת פירותיו כמה שנים, אם צמח בשדה **דיקלא**, ובתקופת החכירות **אלים**, התרחב, **הכי נמי דבעי מר שבחיה** שהרי הושבח ברשותו!?

הא ודאי שאין לו חלק במה שהנשביח הדקל ברשותו, כיוון שלא ירד על דעת כן.[2859] וגם כאן, אין לך חלק באילנות שצמחו בשדה בשעת חכירותך.

אמר ליה רב פפא לרב שישא: **התם** בדיקלא ואלים, באמת **לאו אדעתא דהכי נחית** כדקאמרת, שהרי ירד על דעת לאכול פירות ושבח הדקל אינו חלק מהפירות. אבל **אנא**, **הכא**, **אדעתא דהכי נחיתנא** שאטול חלק במה שיצמח בשדה, ואם צמחו בה אילנות אטול את חלקי בהם.

והוינן בה, **כמאן** סבר רב פפא שיש לחוכר חלק בכל מה שצמח בשדה בהכרח? **כאביי**, **דאמר** החוכר שדה לפחות משבע שנים אין לו חלק בקורות שקמה.

אבל **בשבח שקמה יש לו**, והכא נמי יש לו זכות לקבל מעות כנגד האילנות שצמחו בזמן חכירותו, למרות שאת האילנות עצמם אינו יכול ליטול.

ודחינן: **אפילו תימא** דסבר רב פפא **כרבא**, שאין לחוכר לשנים מועטות חלק בשבח השקמה, **התם** דווקא אין לו חלק משום שלא הפריעו לו עצי השקמה לחרישתו ועבודתו בשדה **ולית ליה פסידא** בגדילתם, מה שאין כן **הכא**, שצמחו לרב פפא אילנות בתוך שדה האספסתא ומנעו ממנו לזרוע במקומם אספסתא, **איכא פסידא** בגדילתם, ובשל כך סבר רב פפא שיש לו חלק בשבח האילנות.

אמר ליה בעל השדה לרב פפא: לדבריך, שיש לך חלק באילנות משום שמנעו את זריעת האספסתא במקום גידולם, אם כן **מאי פסדתיך**, רק **ידא דאספסתא**, מה שהיה גודל במקום גדילת העצים, **שקול ידא דאספסתא וזיל**, ואין לך חלק באילנות, השוים הרבה יותר מדמי אספסתא.

אמר ליה רב פפא: אילו לא צמחו אילנות בשדה, **אנא כורכמא רישקא רבאי**, הייתי זורע באותו מקום שצמחו האילנות כורכום שדמיו יקרים, וגדילת העצים מנעו ממני לזרוע את אותו כורכום.

אמר ליה בעל השדה לרב פפא: בכך שאמרת שהית זורעה כורכומא דרישקא, ולא אמרת

[2859] התוספות הוסיפו, שאפילו לאביי דאמר בשבח שקמה יש לו, התם דווקא בזמן שאין מאותו ע"ק פירות אלא רק קורות וירד על דעת ליטול מהם, אבל בדקל, שיש פירות, ודאי שלא ירד על דעת ליטול גם בהתרחבותו של הדקל.

שהיית זורעה אילנות כדי לאכול את פירותיהם,[2860] **גלית אדעתך** דרצונך היה לזרוע דבר שניתן **למשקל ואסתלוקי**, ולא אילנות שעושים פירות משנה לשנה, ואדעתא דהכי **עבדת** בשדה.

הילכך **שקל כורכמא רישקא**, עקור את העצים שגדלו כאילו היו כורכומא דרישקא, **וזיל**, ועכשיו **אין לך אלא דמי עצים בלבד**. **רב ביבי בר אביי קביל ארעא** לעבוד בה בחכירות, **ואהדר ליה משוניתא**, הגביה את האדמה שבגבוליה כדי לסמן את גבול השדה. **קדחו ביה זרדתא**, צמחו שם אילנות.

כי קא מיסתלק, אמר להו רב ביבי לבעל השדה: הבו לי שבחאי שצמחו בשדה אילנות בתקופת חכירותי!

אמר רב פפי: משום דאתיתו ממולאי, שאתה ממשפחת בית עלי, שהיא משפחה רעועה, **אמריתו מילי מולייתא**, דברים רעועים.

והרי **אפילו רב פפא**, שתבע לקבל את האילנות שצמחו בשעת חכירותו, **לא אמר** כן **אלא** מחמת **דאית ליה פסידא**, שמנעוהו האילנות מלזרוע אספסתא.

אבל **הכא, מאי פסידא איכא לך** בכך שצמחו האילנות, ומאחר שלא נגרם לך הפסד, אין לך חלק בשבח האילנות שצמחו מאליהן.

רב יוסף הוה ליה ההוא שתלא, גנן, שדרכו להיות אריס לעולם ונוטל בסוף כל תקופה מחצה מהשבח שהשביחה השדה.

שכיב אותו שתלא, **ושבק חמשה חתנוותא**, חתנים, ורצו חמשת החתנים להמשיך את עבודת אביהם בשדה,

אמר רב יוסף, **עד האידנא** היה גנן אחד. **השתא** יהיו **חמשה**, ולא ניחא לי בכך.

משום **שעד האידנא, לא הוו** כמה פועלים **שסמכו אהדדי**, **וממילא לא מפסדו לי**, **השתא**, אם יהיו **חמשה** גננים, **סמכו** כל אחד **אהדדי**, שכל אחד יטיל את המלאכה על

[2860] התוספות פירשו שמדובר באילנות שלא היו מכחישים את הקרקע יותר מהאספסתא, דאי לאו הכי לא היה יכול לומר הייתי זורעם אילנות אחר שהם מכחישים את השדה, ומבואר בדבריהם שאם רב פפא היה טוען הייתי זורעה אילנות היה נוטל חלק באילנות. וכן כתב המהרש"א, ובהגהות הגר"א [שכה] הוכיח כן מהא דאמרינן לרב פפא מאי פסדתיך, דמשמע שעל בעל השדה לשלם לו כפי ההפסד. והתוספות רי"ד תמה וכי משום שלא ידע רב פפא לטעון יפסיד, ומדוע לא טענינן לו בית דין אי דינא הכי, וביאר שטענת בעל הבית היא משעה שקיבלת אותה לאספסתא גילית אדעתך דלמישקל ואיסתלוקי עבדת ולא ליטע בה נטיעות המתקיימות הילכך אין לך בהם אלא דמי עצים. ובטור [שכה] כתב קיבל שדה לזורעה וצמחו בה אילנות במקום הראוי לזרייעה, אם היה נוטען בעצמו שמין לו האילנות כאילו נטעם, ואם היה חפץ לזרוע במקום האילנות רואים אם אפשר להעבירם למקום אחר ונותן לו דמי הנטיעות, ואם אי אפשר להעבירם אין לו אלא דמי עצים בלבד. וכתב החזון איש, דלדעת הטור מסקנת הגמרא שאין חילוק בין אספסתא לכורכומא דרישקא ואין לו אלא דמי עצים בלבד. ומבואר שאין לחוכר זכות תביעה על ההפסד אלא נוטל מה שיש בשדה וכיון שיש עצים יטלם ואין לו זכות בדמי ידא דאספסתא.

חבירו, **ומפסדו לי**.[2861]

אמר להו: **אי שקליתו שבחייכו** המגיע לכם עבור עבודת חותנכם השתלא שמת, **ומסתלקיתו**, **מוטב**. **ואי לא**, **מסליקנא לכו בלא שבחא**.

דאמר רב יהודה, **ואיתימא רב הונא**, **ואיתימא רב נחמן**: **האי שתלא** שעבד בשדה **דשכיב**, **יורשים דיליה מסתלקין להו בלא שבחא**.

ומסקינן: הא דאמר רב יוסף לאותם חתני השתלא, לא אמר כן אלא כדי לדחותם שלא יעבדו אצלו. **ובאמת לאו מילתא היא**.[2862]

ההוא שתלא, גנן, **דאמר להו** לבעל השדה קודם שהתחיל את עבודתו: אני אעבוד ואשביח את השדה, **ואי מפסדינא**, אם יופסדו הפירות אפילו מקצתם, **מסלקנא**, אסתלק מעבודתי כשתלא. ונטע בשדה אילנות, חלקם השביחו וחלקם **אפסידו**.

אמר רב יהודה: הדין הוא **שמסתלק** מעבודתו, ויוצא **בלא שבחא**.

רב כהנא אמר: **מסתלק** מעבודתו כשתלא כפי שהתחייב, **ושקיל שבחא**.

ומודה רב כהנא, **דאי אמר** השתלא קודם שהתחיל את עבודתו, **אי פסידנא מסתלקנא בלא שבחא**, **מסתלק בלא שבחא**.

רבא אמר: המתחייב לחבירו על מנת שאם יארע משהוא אין בכך כלום, אלא **אסמכתא היא**, הבטחה בעלמא אמר לו כדי שיסמוך על דבריו.[2863] **ואסמכתא לא קניא**.

ופרכינן לרבא: **מאי שנא מהא דתנן**: המקבל שדה מחבירו והובירה, נעשית בורה, שמין אותה כמה ראויה לעשות ונותן לו, שכך כותב לו בשטר החכירות: **אם אוביר**, אעשנה בורה, **ולא אעביד**, שלא אעבדנה כראוי **אשלם במיטבא**,

אלמא, המתחייב לחבירו בתנאי שאם יעשה כך וכך, עליו להתנהג כפי התחייבותו, ולא אמרינן אסמכתא היא ולא קניא.

[2861] הרא"ש כתב בשם הרמב"ם והרמ"ה שאין חילוק בין יורש אחד לחמשה, ומה שאמר עד השתא חד השתא חמש לא אמר אלא כדי שלא יתרעמו על מה שסילקם. והרמב"ן כתב דרב יוסף מדת חסידות קאמר שאילו היה יורש אחד לא היה מסלקו אבל חמשה עלולים להפסידו.

[2862] הנימוקי יוסף הביא בשם הרמב"ן שכתב דהא דאמרי לאו מילתא היא, קאי על מה שאמר מסליקנא לכו בלא שבחא, אבל עצם מה שיכול לסלקם תלוי אם קיבל חותנם השתלא את כל שכרו מראש, אינו יכול לתבוע מחתניו שיחזירו לו את המעות הנותרות אלא הם יעבדו אצלו עד כדי שווי המעות, ואם לא נתן לו שכרו יכול לסלקם מיד. וכן כתב הרא"ש לפי שאין עבודת השתלא זכות ממון בידו להורישו לבניו. והתוספות [עמוד ב] פירשו בשם ריב"ן שרב יוסף אמר כן כדי להפחידם, והקשו, למה הזכיר רב יוסף את שמות כל האמוראים אם לא אמרו כן מעולם, וכתב הגר"א [שכט] דמשמע מדבריהם דהא דאמרי ולאו מילתא היא היינו שאינו יכול לסלקם, ודלא כהרא"ש עיין שם. וכתב נתיבות המשפט [שם] יש ללמוד מדברי הרא"ש דהוא הדין במי שהקדים שכר לפועל ומת שהיורשין יכולים לעבוד במקומו ואינו יכול להוציא מהם את המעות.

[2863] כך פירשו רש"י ותוספות [לעיל סו]. והטעם הוא, שלא גמר בדעתו להתחייב ורק אמר כן לפתות את חבירו. [ועיין שערי יושר ז ח]

ומתרצינן: **התם**, שקיבל שדה ועשאה בורה, **מאי דאפסיד משלם**, ואין בכך משום אסמכתא.

אבל **הכא**, שנתחייב השתלא להסתלק וגם שלא ליטול את השבח, יש בכך משום התחייבות נוספת על הנזק שגרם, והתחייבות כי האי, אסמכתא היא.[2864]

הילכך שמין את **מאי דאפסיד**, **ומנכינן ליה** מחצי השבח שמגיע לו כדין שתלא, משום שהתחייב כך מלכתחילה[2865], **ואידך** הנותר **יהבינן ליה**. ומביאה הגמרא מעשה:

רוניא [שם אדם], **שתלא דרבינא**[2866] **הוה**. ואירע שחלק מהאילנות **אפסיד**. **סלקיה** רבינא לרוניא מעבודתו כשתלא.

אתא רוניא **לקמיה דרבא**: **אמר ליה**, **חזי מר**, **מאי קא עביד לי**, מה עשה לי רבינא, שסילקני מעבודתי שלא כדין!

אמר ליה רבא: **שפיר עביד!**

אמר ליה רוניא: **והא לא התרה בי!**

אמר ליה רבא: שתלא המתרשל במלאכתו, **לא צריכא להתרות** בו, לפי שכל זמן עבודתו, הוא כמותרה ועומד, שאם יתרשל יסולק מעבודתו.

רבא לטעמיה, **דאמר רבא**: **מקרי דרדקי**, מלמד תינוקות המתרשל במלאכתו, הוי הפסד שאי אפשר לתקנו, משום שהתינוקות כבר נתרגלו בשיבושם[2867].

וכן **שתלא**, גנן שהתרשל במלאכתו ונפסדו חלק מהאילנות[2868],

וטבחא, שוחט שנתנבלה בהמה תחת ידו[2870], **ואומנא**, מוהל תינוקות[2869],

---

[2864] רש"י [לעיל סו ב] פירש שהתחייבות שיש בה גוזמא הוי אסמכתא אבל המתחייב את שווי היזקו לא הוי אסמכתא. והנימוקי יוסף כתב שאף בזמן שאינו מגזים הוי אסמכתא אלא שתקנו רבנן שתחול ההתחייבות.

[2865] הרי"ף [דף סא ב מדפי הרי"ף] דקדק מכאן שאסמכתא לא קניא על יותר מכדי הנזק, אבל בדמי הנזק שנגרם האסמכתא מועילה, והרא"ש [סימן ז] דחה, דהכא אף לולי התחייבותו של השתלא היה עליו לספוג את ההפסד שנגרם מחמתו, ואם כן מה ששמין לו את ההפסד אינו מחמת זה שאסמכתא מועילה כנגד הנזק אלא משום שמן הדין עליו לשלם. אבל הרמב"ן [קד ב] כתב שהכא אילו לא התנה בפירוש מעיקרא שישלם את ההפסד היה נוטל ממה שהשביח חצי ולא היה נושא בנזק.

[2866] היעב"ץ העיר שרבינא דהכא אינו חבירו של רב אשי, שהרי אתא לקמיה דרבא שהיה מוקדם ממנו, אלא רבינא קדמון היה.

[2867] רש"י פירש דשבשתא כיוון דעל על. וכתבו הרמב"ן והרשב"א דדוקא כשהמלמד עצמו טועה ואינו יודע לכוון את למודם, אבל אם הוא יודע אלא שאינו משגיח על לימודם לא מסלקינן ליה, אבל הרמב"ם [שכירות י ז] כתב שאף אם לא השגיח שילמדו מסלקים אותו, וכן כתב הרמב"ן בדעת הרי"ף. והתוספות פירשו משום שבאותו זמן שלימד בשיבוש נתבטלו התינוקות מלימוד של אמת. ובנימוקי יוסף כתב שמיירי במלמד שמכה את התלמידים יותר מדי. [ועיין לחם משנה בהלכות תלמוד תורה ב ג]

[2868] הרמב"ם [שכירות י ז] כתב הנוטע אילנות לבני המדינה שהפסיד. והראב"ד השיגו דאף שתלא דיחיד מסלקין וכתב המגיד משנה דכן מוכח ממעשה דרוניא שהיה שתלא של רבינא, והוסיף דאפשר שהיה רוניא שתלא דרבים אלא שהפסיד לרבינא, עוד כתב המגיד משנה שלדעת הרמב"ם גם טבח ואומן מדובר בטבח ואומן של בני המדינא והאי מתא דקאמר קאי אכולהו. וכן כתב הסמ"ע [שו ט] ועיין אבן האזל.

[2869] רש"י לעיל צז, א. פירש מקיז דם, וכתב הגר"א [שו כא] ששניהם אמת.

דף קט:

וספר מתא, סופר העיר [2871], **כולן**, **כמותרין ועומדין דמי**. ואפשר לסלקם ממלאכתם ללא התראה.

כללא דמילתא: **כל פסידא דלא הדר**, שאי אפשר להחזירו ולתקנו, **כמותרין ועומדין דמי** [2872].

ומביאה הגמרא מעשה, **בההוא שתלא**, גנן, שקיבל על עצמו לזרוע ולעבד ולקצור את התבואה, על מנת ליטול מחצית מהשבח שתוציא השדה, ולאחר שזרע והצמיחה השדה פירות, רצה לחזור בו ולהפסיק לעבוד, **דאמר להו** לבעל השדה: **הבו לי שבחאי**, מה שהשביחה השדה עד עכשיו, **דבעינא למיסק** לעלות **לארעא דישראל** [2873], לארץ ישראל.

אתא לקמיה דרב פפא בר שמואל, **אמר להו** לבעל השדה, **הבו ליה שבחיה** לאריס, **אמר ליה רבא** לרב פפא, וכי את כל השבח יטול האריס, כאילו **איהו** לבדו **אשבח** וה**ארעא** שהיא של בעליה **לא אשבח**, הרי מלכתחילה סיכמו שיטול האריס רק חצי מן השבח,

אמר ליה רב פפא בר שמואל, אף **אנא פלגא דשבחא קאמינא לך**, ולא התכונתי לכך שיטול האריס את כל השבח.

אמר ליה רבא, **עד האידנא** אילו לא הפסיק השתלא את מלאכתו, הרי כשהיה מסיים את עבודתו, **הוה שקיל בעל הבית פלגא ושתלא פלגא** כפי שסיכמו מראש,

השתא, שרוצה השתלא להפסיק את מלאכתו וליטול פלגא, נמצא שבעל הבית יקבל פחות מחצי השבח, משום שיהיה עליו לשכור אריס שיסיים את עבודת השתלא, ועבור עבודתו **בעי למיתב מנתא**, שליש כמנהג האריסין **לאריסא**, ומדוע על בעל הבית להפסיד כשהשתלא חוזר בו באמצע העבודה,

אמר ליה רב פפא, אף אני כשאמרתי שיטול השתלא פלגא, **ריבעא דשבחא קאמינא**, והשתא מפרש לה ואזיל.

[2870] הקשה הראב"ד ממה נפשך אם קיבל הטבח שכר עליו להחזירו ומדוע חשיב ליה כפסידא דלא הדר, ואם שוחט בחינם לא שייך לומר שהוא כמותרה ועומד מאחר שאין לו הפסד בכך שיסלקוהו, וביאר שמדובר בשוחט בחינם דקנסינן ליה שלא יוכל לשחוט אפילו בשכר.

[2871] כך פירש רש"י בבא בתרא כא ב. אבל לעיל צז, א. פירש ספר המספר את בני העיר. והתוספות בבבא בתרא [שם] פירשו סופר הכותב שטרות של ממון.

[2872] כתב הר"ן בשם הראב"ד, דאף שאין צריך התראה, צריך שיפשע שלושה פעמים כדי שיוכלו לסלקו.

[2873] התוספות רי"ד כתב שרק משום שהיה רוצה לעלות לארץ ישראל יש לו זכות לבקש חלק מהשבח, אבל בלאו הכי לא היה נוטל כלום דכשם שבעל הבית אינו יכול לסלקו כל זמן שהאילנות קיימים כך הוא אם הפסיק את מלאכתו ללא סיבה אין לו חלק בשבח.

סבר רב אשי למימר, שיש לחשב את הרבע לאחר ניכוי חלק האריס, שאם נחלק את השבח לששה חלקים, ראשית יש להוריד את חלק האריס שעל בעל השדה לשכור על כרחו, ושכרו הוא שליש מהריוח, דהיינו שני חלקים מתוך השש. ומתוך ארבעת החלקים הנותרים יטול השתלא **ריבעא**, חלק אחד, **דהוא** למעשה רק **דנקא**, שישית מתוך כל השבח.

נמצא שהאריס יקבל שני חלקים, השתלא אחד, והשלושה הנותרים שהם חצי השבח, יטול בעל השדה.

דאמר רב מניומי בריה דרב נחומי, **באתרא** שנהגו **דשקיל שתלא** בשכרו **פלגא**, **ואריסא** נוטל **תילתא**, **האי שתלא דבעי לאסתלוקי** באמצע עבודתו, **יהבינן ליה שבחא ומסלקינן ליה כי היכי**, באופן, **דלא נמטייה הפסד לבעל הבית**,

אי אמרת בשלמא שנוטל השתלא **ריבעא** מהשבח לאחר ניכוי שכר האריס, **דהוא** למעשה רק **דנקא**, שישית מהשבח כולו, ובעל הבית נוטל שלושה חלקים, אתי **שפיר** הא דאמר רב מניומי שיש לחלק את השבח באופן שלא יגרם נזק לבעל הבית.

אלא אי אמרת שיש לשתלא בשבח **ריבעא ממש** מתוך הששה חלקים של השבח, דהיינו חלק וחצי, **קא מטי ליה פסידא לבעל הבית**, שעליו לשכור אריס לסיים את עבודת השתלא, ולשלם לו שני חלקים דהיינו שליש מהשבח, נמצא שישאר בידו רק שני חלקים ומחצה, ויפסיד **פלגא דנקא** שהיה יכול לקבלו אילו לא היה מפסיק השתלא באמצע עבודתו.

ומתוך דברי רב מניומי משמע, שאם יחזור בו השתלא, יש לתת לו שבח בשיעור שלא יפסד בעל הבית. ובהכרח שאין לשתלא יותר מחלק אחד מתוך כל השבח.

אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי, מדוע מחשבין את שכר האריס לפי עבודתו בכל השדה שהם שני חלקים מהשבח?

ולימא ליה השתלא לבעל השדה, **אנת**, אתה תיטול שלשה רבעים מן השדה עם השבח לעצמך, דהיינו ארבעה וחצי חלקים מהשבח, ובאותו חלק שלך תוריד אריס שיעבוד ויסיים את המלאכה בשדה, וכשתבא לשלם לו שליש מהריוח, **ממנתא דילך הב ליה לאריסא**, מתוך הארבעה וחצי חלקים תן לו חלק וחצי, ונמצא שישאר בחלקך חצי מהשדה עם שבחה,

ואנא אטול לעצמי את **מנתא דילי**, שהוא הדינר וחצי הנותר, **ומאי דבעינא עבידנא ביה**,

אם ארצה אוריד אריס ואם לא לא אוריד [2874], אבל מדוע שיוריד הבעלים אריס לשדה שיש לי חלק בה ויפסידני חצי דינר.

אמר ליה רב אשי: היטבת להקשות, **כי מטית לשחיטת קדשים**, במסכת זבחים, **תא ואקשי לי** קושיות מעין אלו לחדודי שמעתתא [2875].

גופא, אמר רב מניומי בריה דרב נחומי, באתרא דשקיל שתלא פלגא מהשבח, **ואריסא תילתא, האי שתלא דבעי איסתלוקי** ולהפסיק את עבודתו בשדה, **יהבינן ליה שבחיה, ומסלקינן ליה כי היכי דלא ליפסוד בעל הבית.**

אמר רב מניומי בריה דרב נחומי: גנן שירד לעבודת הכרם על מנת ליטול מחצה בשכרו, ונעשית **קופא**, גפן **סבא** זקינה, והוציאה מעט פירות, נוטל השתלא **פלגא** מן הפירות ומן הזמורות שצמחו בכרם [2876], ואינו יכול לתבוע את הבעלים שיוסיפו לו בשכרו, משום שאדעתא דהכי ירד לכרם.

שטפה נהרא וניזוקה השדה באופן שאי אפשר לשוב לזרוע בה כמה שנים, דנים את השתלא כמי שהפסיק באמצע עבודתו, ואין לו אלא **ריבעא** משווי השבח שהיה בשדה קודם שנשטפה.

המלווה מעות לחבירו, ונתן לו הלווה שדה כמשכון על חובו, מותר למלווה לומר, אני אוכל פירות השדה במשך תקופה כגון לעשר שנים, בין אם תוציא הרבה פירות ובין תוציא מעט, ולאחר עשר שנים תיפטר מלשלם חובך.

ואפילו אם יהיו הפירות יותר מדמי הלואתו, אמרו חכמים שמותר לעשות כן ואין בכך משום ריבית, לפי שלקח את הפירות בדרך מקח וממכר. וזו היא משכנתא דסורא.

ההוא גברא דלווה מעות מחבירו, **ומשכין פרדיסא לחבריה** המלווה, **לעשר שנין**, שיאכל בהם את פירותיה על מנת שיפטר מלשלם, כדין משכנתא דסורא, ונעשית השדה

[2874] רש"י הוסיף שאומר השתלא לבעל השדה אם תרצה לקנות את חלקי בדינר וחצי, כשתוריד אריס להשלים המלאכה בחלקי ותשלם לו חצי דינר דהיינו שליש נמצא שיהיה בידך ארבעה חלקים מהשדה שהם שני שליש, והקשה המהרש"א אטו בשופטני עסקינן שיקנה חלק בדינר וחצי ויתן חצי דינר לאריס למה לו לקנות אם הוא מפסיד מיד חצי דינר, ותירץ שניחא ליה לבעל הבית שתהיה כל השדה בידו.

[2875] בפירוש ראשון פירש רש"י שקיבל רב אשי את קושיתו של רב אחא ולדינא יקבל השתלא רבע ממש דהיינו דינר וחצי, וכן כתב בעל המאור, אבל בשם יש אומרים הביא, וזו דעת הרי"ף הרא"ש שרב אשי דחויי קמדחה ליה, והכי קאמר ליה עדיין אינך בקי בפירכי שעדיין לא שמשת כל צרכך, וביאר הר"ן שרב אשי לא חש לפירכתו של רב אחא משום שחלקי השדה משועבדים זה לזה ואין לשתלא זכות לחלק מעתה ואפילו אם אינו רוצה לחלק אלא רק שלא יורידו אריס בכל השדה אלא הוא יוריד אריס במקומו יכול בעל השדה לומר לו איני רוצה שיהיו הרבה אריסים בשדה ויסמכו זה על זה ויפסידו לי את השדה.

[2876] התוספות פירשו שיש לשתלא חלק בגוף הקרקע הילכך נוטל גם בזמורות ולא רק בפירות. וכתב הרש"ש: זו מילתא דתמיה טובא לומר שיש לשתלא חלק בקרקעו, והוא פירש שחלק השתלא בעצים הוא משום שהוא שתל אותם. וכן משמע בתוספות רי"ד.

קש, זקינה שאינה מוציאה פירות **לאחר חמש שנין**, ולא נשארו בשדה אלא זמורות ואילנות יבשים שראוין לשריפה.

אביי אמר, אותם עצים **פירא הוי**, וכשם שהיה למלווה זכות לאכול את הפירות שבאילנות, כך יכול לקחת את האילנות היבשים לצורכו. [2877] **רבא אמר**, אותם האילנות **קרנא הוי**, ואין למלווה זכות לכלות את הקרן של הלווה, הילכך ימכרו את השדה הזקינה, **ובכסף** שיקבלו תמורתה **ילקח בו קרקע**, **והוא**, המלווה, **אוכל פירות** למשך חמש שנים.

מיתיבי, לווה שנתן קרקע למלווה שיאכל את פירותיה כמשכנתא דסורא למשך עשר שנים, ובאמצע תקופת אכילת המלווה **יבש האילן או נקצץ**, **שניהם**, המלווה והלווה, **אסורים בו**, שאם יקח הלווה את האילנות מאין יגבה המלווה את חובו, ואם יטלם המלווה אין לו זכות לכלות את הקרן של הלווה. [2878]

הילכך **כיצד יעשו**? **ימכרו לעצים**, **ובכסף** שיקבלו תמורתם **ילקח בהן קרקע**, **והוא**, המלווה, **אוכל פירות**. [2879]

ודייקינן: קתני יבש האילן או נקצץ, **מאי לאו**, **יבש דומיא דנקצץ**, **מה נקצץ** בהכרח מיירי **ב**הגיע **זמנו** להיקצץ, שאין אדם קוצץ אילנו אלא בזמן שחדל להוציא פירות, **אף יבש** מיירי **ב**הגיע **זמנו ליבש**, **וקתני ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות**, **אלמא** דנים את העצים שהתייבשו כממון של הלווה, **דקרנא הוי**, ואין למלווה זכות לכלות את הקרן של הלווה. וקשה לאביי דאמר פירא הוו.

ודחינן: **לא** תדייק הכי. אלא אימא, **נקצץ דומיא דיבש**, **מה יבש** מיירי **בלא זמנו** דאי בזמנו הוה ליה לומר הזקין, **אף נקצץ** דקתני **בלא** הגיע **זמנו** להקצץ.

[2877] בגמרא להלן מבואר דמיירי בשדה שהגיע זמנה ליבש, וטעמו של אביי הוא שבשעה שירד לשדה היה כוונתו שכאשר תתיבש השדה ימשייך לאכול מהזמורות והעצים היבשים, אבל אם קיבל שדה שאינה עשויה להתייבש ואירע שהתייבשה מודה אביי שאין לו זכות לכלות את הקרן. ובאבן האזל [שכירות, ז] העיר, דהכא משמע שיש למלווה בכל גווני ואין חילוק בין ירד אדעתא דהכי או לא, ובאמת בשיטה מקובצת הביא בשם איכא מאן דגריס שפירש שלפי הסלקא דעתך הבינה הגמרא שאם הגיע זמן השדה ליבש לכולי עלמא אין למלווה זכות לאכול מהאילנות דאילו נתכוין מלכתחילה ליטול מהאילנות היה לו להתנות שיורד על דעת כן, אבל אם אירע שהתיבשה השדה בלי שהיתה עשויה ליבש דלא הוה ליה לאתנויי סבר אביי שיש למלוה זכות לקחת את האילנות.

[2878] כך פירש רש"י בדף עט א. אבל הרמב"ם [שכירות ז ה] כתב שהמלווה אסור לקחת את האילנות משום שזה ריבית, וביאר באבן האזל שכל ההיתר לאכול פירות יותר מכדי הלוואתו הוא משום שזה דרך מקח וממכר, וזה שייך היכן שאוכל המלווה פירות, אבל אם אין לעצים דין של פירות נתבטלה העיסקא וכל הפירות שאכל יתר על הלוואתו הוי ריבית.

[2879] דעת רש"י כאן ולעיל עט ב, שהברייתא מדברת במלווה שקיבל שדה במשכנתא דסורא, אבל בשיטה מקובצת הביא בשם הר"ח שאינה ברייתא אלא תוספתא בערכין [פרק ה] המדברת בשדה שצריכה לחזור לבעלים ביובל ונתייבשה קודם היובל, ותקנו חכמים שימכרנה הלוקח ויקח בדמיה שדה אחרת ויאכל את פירותיה עד היובל, ועיין מגיד משנה [שכירות ז, ה] שנקט שאף רש"י מפרש כן.

ודווקא אם התייבש האילן שלא בזמנו אמרינן שניהם אסורים בו, משום שהמלווה לא ירד לשדה אדעתא דהכי שיגבה את חובו מהאילנות היבשים. אבל אם הגיע זמנו להקצץ, ואדעתא דהכי ירד המלווה לשדה, סבר אביי שאותם העצים פירא הוי, ויכול המלווה לכלותם.

תא שמע: אשה נשואה שמת אביה **ונפלו לה** בירושה עצי **גפנים וזיתים זקנים**, הדין הוא שאין לבעל זכות לכלות את העצים ולשורפם,

דף קי.

אלא, **ימכרו לעצים**, **וילקח בהן קרקע**, **והוא**, הבעל **אוכל פירות**, שלא תקנו חכמים לבעל אלא אכילת פירות בנכסיה ולא אכילת הקרן.

אלמא, אם התייבשו העצים הרי הם נחשבים כקרן, וקשה לאביי דאמר פירא הוו.

ומתרצינן: לא תימא אשה שנפלו לה עצים זקנים, אלא **אימא** נפלו לה עצי גפנים וזיתים שמוציאים פירות, **והזקינו** קודם זמנם, ומודה אביי בעצים שיבשו קודם זמנם דקרקע הוו, הילכך אין לבעל חלק בהם, אבל אם נפלו לו זקנים, יכול הבעל לכלותם.

ואיבעית אימא: **לאו**, **מי אוקימנא להההיא** ברייתא **בכגון שנפלו לה** עצי גפנים וזיתים **בשדה אחרת** שאינה שלה, **דקא כליא קרנא** אם יקצצם הבעל, ומשום כך צריך למוכרם ולקנות בדמיהם קרקע והבעל אוכל פירות, אבל אם היו גדלים העצים בשדה שלה, יתכן שיוכל הבעל לקוצצם דפירא הוו וכאביי.

ההוא לווה שנתן למלווה קרקע כדי שיאכל המלווה פירותיה כמה שנים ויפטר מתשלומי חובו, כמשכנתא דסורא, וכתבו **שטרא** על כך, אבל לא הוזכר בשטר את מנין השנים, **דהוה כתיב ביה** רק **שנין בסתמא**,

אם באו לבית דין לאחר שעברו שנתיים שבהם אכל המלווה את הפירות, **מלווה אומר** קיבלתיה לאכול פירותיה **שלוש** שנים, **ולווה אומר** לא נתתי לך אלא לאכול **שנתיים**, הלווה נאמן מפני שהוא המוחזק בשדה, ועל המלווה להחזיר את השדה ללוה.

אבל אם לא תבעו הלווה כעבור שנתיים **וקדים מלוה ואכלינהו לפירי** של השנה השלישית, ואחר כך תבעו הלווה בבית דין וטוען לא נתתי לך אלא אכילת פירות לשנתיים, ועליך להחזיר את מה שאכלת בשנה השלישית, ואילו המלווה אומר קיבלתיה לאכילת שלוש שנים, **מי נאמן**?

רב יהודה אמר: **קרקע בחזקת בעליה קיימא**, ומאחר שהלווה הוא בעל הקרקע על המלווה להביא ראיה שקיבלה לשלש שנים, וכל עוד שלא הביא ראיה עליו להחזיר את

דמי הפירות שאכל [2880].

רב כהנא אמר: פירות בחזקת אוכליהן קיימי [2881], הילכך המלווה שאכלם נחשב למוחזק בהם, ועל הלווה להביא ראיה שלא נתן לו לאכול אלא שנתיים.

והלכתא כוותיה דרב כהנא, דאמר פירות בחזקת אוכליהן (קיימי),

אך מקשה הגמרא: **והא קיימא לן דהלכתא כוותיה דרב נחמן** לענין השוכר מרחץ מחבירו בשנים עשר זהובים לשנה, בדינר זהב לחודש, ונתעברה השנה, דהשתא מספקא לן איזה לשון שאמר היא הקובעת, [2882] האם מה שנתחייב על כל השנה שנים עשר זהובים ובכלל זה גם החודש הנוסף, או שהתחייב על דינר זהב לכל חודש ועכשיו עליו להוסיף דינר נוסף עבור החודש השלושה עשר,

דאמר רב נחמן, **קרקע בחזקת בעליה עומדת**. ועל השוכר להביא ראיה שנתכוין לשלם שנים עשרה זהובים על כל השנה. ולא אמרינן קרקע בחזקת מי שאוכל את הפירות. ואם כן, כיצד פסקינן כרב כהנא דאמר פירות בחזקת אוכליהן קיימי.

ומתרצינן: **התם** בשוכר מרחץ שאין יודעים לפרש את כוונת השוכר האם התכוין לשלם על כל חודש בנפרד ועליו להוסיף דינר על החודש הנוסף, או שהתחייב על השנה כולה שנים עשר זהובים, **מילתא דלא עבידא לאיגלויי היא**, והלכה כרב נחמן שקרקע בחזקת בעליה קיימא,

אבל **הכא**, שמספקא לן לכמה שנים קיבלה המלווה לאכול את פירותיה, **מילתא דעבידא לאיגלויי היא**, כגון שיבואו עדים ויעידו לכמה שנים נתן הלווה את השדה, הלכך אם קדם המלווה ואכל אין מוציאים מידו, שמא יבואו אחר כך עדים ויאמרו שאכן הדין עם המלווה ובחינם הוציאו מידו, **ואטרוחי בי דינא תרי זמני לא מטרחינן**, אלא משאירים ביד המלווה את מה שאכל ואם יבואו עדים שקיבלה רק לאכילת שתי שנים יהיה עליו להחזיר את מה שאכל בשנה השלישית.

[2880] הראשונים הקשו מדוע לא נאמין למלווה שהרי אילו היה רוצה לשקר היה אומר שדה זו לקוחה היא בידי ואכלתיה שני חזקה כדאמרינן לקמן, ותירץ התוספות רי"ד דמיירי שמיחה בו הלוקח בתוך אותם שלוש שנים שאינו נאמן לומר לקוחה היא בידי, והריטב"א תירץ דמיירי שהחזיר המלווה את שטר המשכנתא ללווה ושוב לא מצי ליטעון קניתיה שהרי הודה שלא היתה בידו אלא בתורת משכונא. ועיין מאירי.

[2881] ברא"ש [פרק ראשון] נראה שהמוחזקות של המלווה בפירות נובעת מכך שהלווה לא תבעו אלא בסוף השנה השלישית דהוי כהודאת בעל דין שנתן את הקרקע לכל השלש שנים והשתא הוא דהדר ביה. ולפי התוספות רי"ד [בהערה הקודמת] דהכא מיירי שמיחה הלווה קודם שאכל את השנה השלישית אי אפשר לומר שיש כאן הודאת בעל דין, וצריך לומר שסברת רב כהנא היא שמאחר וכבר אכל את הפירות ועכשיו הוא מחזיר את הקרקע שוב אין ספק על זכות התשמיש בקרקע אלא הספק הוא מיהו הבעלים על הפירות, וכיוון שהמלווה החזיק בהם אחרון הוא נקרא מוחזק וכן משמע ברש"י

[2882] עיין משנה למלך [שכירות ז ב] שדן האם זה ספק במציאות למה התכוין השוכר או שזה ספק לדינא איזה לשון תפסינן לשון ראשון או אחרון.

ומשום הכי אמרינן דהילכתא כוותיה דרב כהנא, שהפירות בחזקת אוכליהן.[2883] מלווה שקיבל שדה מן הלווה לאכול את פירותיה כמה שנים כמשכנתא דסורא, ולאחר שעברו שלוש שנים מזמן שהתחיל לאכול את הפירות תבעו הלווה שיחזיר לו את השדה **מלווה אומר** קיבלתיה ל**חמש** שנים ואכלתי רק שלושה מתוכם, **ולוה אומר ל'שלש** שנים נתתיה, ונסתיימה תקופת המשכונא,

אמר ליה הלווה: **אייתי לי שטרך** שכתוב בו שקיבלת אותה לאכילת חמש שנים,

אמר ליה המלווה **שטרא אירכס**, אבד **לי**.

אמר רב יהודה, אף על פי שאין השטר ביד ה**מלוה נאמן**, **מגו**[2884] **דאי בעי** לשקר הוה **אמר**, שדה זו שאכלתי פירותיה שלוש שנים, **לקוחה היא בידי**, קניתי אותה מיד הלווה ואכלתיה שלוש שנים של חזקה[2885].

אמר ליה רב פפא לרב אשי, **רב זביד ורב עוירא לא סבירא להו הא דרב יהודה**, **מאי טעמא**,

תקנת חכמים היא שאין הלוקח קרקע חייב לשמור את שטרו יותר משלוש שנים. ואם יצא ערעור על החזקתו בקרקע לאחר שלוש שנים, הוא אינו צריך להביא שטר ראיה. ודווקא בשטר שעיקרו לראיה אמרו כן, כדי שלא יצטרך לשמור את שטרו לעולם. אבל שטר העשוי לגבייה, אם יאבד השטר, לא יוכל לומר התובע אבד לי השטר, משום שאדם נזהר לשמור את השטרות שגובה עימהם את מעותיו.

והאי שטרא, שטר המשכונא שהיה ברשות המלווה, **כיון דעיקרו ל'גוביינא קאי**, שעל ידו יכול לאכול את הפירות, **מיזהר זהיר ביה** ואינו מאבדו, **ובוודאי שלא אבד לו**, אלא **מיכבש הוא דכבשיה**, החביאו **לשטריה**, משום **שסבר** אם אעלים את השטר אוכל לומר לא קיבלתיה לשלוש שנים אלא לחמש, **ואוכלה תרתין שנין יתירתא**, הילכך אין

[2883] כתב תוספות רא"ש שרב כהנא עצמו סבר שבכל מקרה הפירות ביד אוכליהן, אלא שכדי ליישב כיצד אנן פסקינן כרב כהנא נגד רב נחמן אמרינן טעם אחר מטעמו של רב כהנא דאטרוחי בית דינא בכדי לא מטרחינן, ולפי זה במקום שאין חשש של אטרוחי בי דינא בכדי כגון שמתו העדים, לא פסקינן כרב כהנא שהמלווה מוחזק אלא מוציאים ממנו, וכן פסק הרא"ש שאם נראה לבית דין שלא יתברר הדבר בעדים מוציאים את הפירות מיד המלווה דאין לו דין מוחזק בפירות.

[2884] דעת הרמב"ן [בבא בתרא לב ב] שאומרים מיגו להוציא וראיתו מסוגיין שהמלווה נאמן להוציא עוד שנתיים מהלווה, אבל הטור [קנ ח] הביא בשם רבינו יונה דהכא לא הוי מיגו להוציא משום שהמלווה כבר זכה בקרקע משעה שירד בה, ואפילו מאן דפליג על רבי יהודה אין זה אלא משום שהמלווה נזהר בשטרו אבל בלי שטר אף הוא מודה שנאמן משום שהמלווה כמוחזק בשדה. ועיין בית הלוי [חלק ג סימן לג].

[2885] כתב המגיד משנה [שכירות ז ו] דדוקא אם אין עדים שהשדה ממושכנת אצלו וכן אם לא מיחה בו הבעלים נאמן המלווה במיגו אבל אם יש עדים או שמיחה בו אינו נאמן שהרי לא יכל לטעון לקוחה היא בידי. ובבית יוסף [קנ ח] כתב שהרשב"א חולק. וביאר הגידולי תרומה [שער מט חלק ו ב] דזה ברור שאם מיחה בו או שבאו עדים אין המלווה נאמן ומחלוקת הראשונים היא אם המלווה דר בשדה עוד שלוש שנים לאחר המשכונא מי אמרינן כיוון שפעם מיחה בו שוב אינו יכול להחזיק בה או שמא לאחר שלוש שנים נוספות נעשה מוחזק.

המלווה נאמן במיגו שהיה אומר לקוחה היא בידי, אלא עליו להביא ראיה שקיבל את השדה לאוכלה חמש שנים. [2886] **אמר ליה רבינא לרב אשי**: לדעת רבי יהודה שהמלווה נאמן במיגו דהוה אמר לקוחה היא בידי, **אלא מעתה**, **האי משכנתא דסורא**, שתקנו רבנן להתיר למלווה לאכול פירות משדה הלווה אפילו יותר מכדי חובו, **דכתבי** בשטר [הנמצא אצל המלווה] **הכי**: **במישלם שניא אלין**, לכשיסתיימו שנים אלו, **תיפוק ארעא דא בלא כסף**, שלא יצטרך הלווה להחזיר את חובו.

הא הוי תקנה הבאה לידי מכשול, [2887] כגון **היכא דכבשיה**, החביא המלוה **לשטר משכנתא**, **ואמר** שדה זו שאכלתי פירותיה שלוש שנים, **לקוחה היא בידי**,

ולדברי רבי יהודה יוצא, **דהכי נמי דהמלווה מהימן**. [2888]

וכי מתקני רבנן מילתא דאתי בה [**לידי**] **פסידא**!? [2889]

אמר ליה רבא, **התם** במשכנתא דסורא, **תקינו ליה רבנן** ללוה כדי שיוכל להחזיר את חובו בפירות ולא חששו שיעלים המלווה את השטר, משום **דמרי ארעא**, הלווה הוא זה **דיהיב טסקא**, מעלה מס למלך על השדה, והוא **כרי כריא**, כורה תעלות השקיה לשדה, וניכר לכל מיהו הבעלים של השדה, ואין חשש שהמלווה יאמר שדה זו לקוחה היא בידי.

אמר ליה רבינא, אם כן, **ארעא דלית לה כריא**, שאינה צריכה שיכרו בה תעלות, וקרקע **דלא יהיב** עבורה **טסקא**, **מאי**? הרי גם בה תקנו רבנן שיוכל הלווה לתתה כנגד חובו, ומדוע לא נחשוש שיטען המלווה שדה זו לקוחה היא בידי!?

אמר ליה רב אשי, **איבעי ליה** ללוה **למחויי**, לעשות מחאה בתוך שלוש שנים שלא יעשה המלווה מוחזק בכך שהוא מחזיק בשדה, ואינו אלא מלווה האוכל פירות.

[2886] הב"ח [קנ ח] כתב דדוקא היכא שאמר שטר היה לי ואבד סברי רב עוירא ורב זביד שאנו נאמן במיגו, אבל אם מלכתחילה אמר לא היה שטר מעולם וקיבלתיה למשכון חמש שנים נאמן במיגו שהיה אומר שדה זו לקוחה היא בידי כיוון שאין הוכחה בטענת המלווה שהוא רמאי.

[2887] הריטב"א ביאר דכל משכון שנמצא אצל המלווה אם ירצה יוכל לשקר ולומר לקוח הוא בידי [בדברים שאינם עשויין להשאיל ולהשכיר כדלקמן קטז, א] אלא שהלווה איהו דאזיק אנפשיה בכך שמסר את מטלטליו למלווה, ולא פרכינן הכא אלא משום שמשכנתא דסורא היא תקנת חכמים ובלעדיה היה אסור לתת קרקע לאכילת פירות משום ריבית, הילכך מקשינן דלא היה לרבנן לתקן תקנה העשויה לבא לידי מכשול.

[2888] הר"ן פירש דבניחותא קאמר דודאי אם יאמר לקוחה היא בידי יהא נאמן, ותמיהת הגמרא היא איך לא חששו לפסידא שתצא מכך.

[2889] רש"י נקט שקושיית הגמרא היא על רבי יהודה שאמר המלווה נאמן במיגו, וביאר התוספות רי"ד דלולי מה שהאמינו רבי יהודה במיגו לא היינו חוששים שיאמר מלווה שהשדה קנוייה לו משום שהוא חושש שמא יבואו עדים ויעידו שקיבל את השדה במשכנתא, אבל אחר שהאמינו רבי יהודה למלווה במיגו שוב לא יחשוש המלווה לומר שדה זו לקוחה היא בידי. והתוספות פירשו שהקושיה היא לכולי עלמא דאף אם המלווה לא נאמן שקיבלה לחמש שנים, מה יעשה הלווה אם יאמר לו המלווה לקוחה היא בידי, ועיין מהרש"א שפירש שהקושיה בדווקא על רב פפא עיין שם. [ועיין ש"ך קנ ט]

ואם **לא אימחא** הלווה במלווה, **מאי**? אם יאמר המלווה לאחר שלוש שנים לקוחה היא בידי יהא נאמן!?

איהו, הלווה עצמו **הוא דאפסיד אנפשיה**, בכך שלא מיחה במלווה בתוך שלוש שנים, ואין אנו צריכים לחוש לו.

אריס שאומר כשהגיע זמנו לקבל שכרו, על דעת לקבל **מחצה** מהשבח **ירדתי**, **ובעל הבית אומר לשליש הורדתיו**, **מי נאמן**?

רב יהודה אמר: **בעל הבית נאמן**,

רב נחמן אמר: **הכל כמנהג המדינה**.

סבור מינה יושבי בית המדרש, דרב יהודה ורב נחמן **לא פליגי**, אלא, **הא** דאמר רב נחמן שהאריס נאמן, מיירי **באתרא דשקיל אריסא פלגא**, **והא** דאמר רב יהודה שבעל הבית נאמן מיירי **באתרא דשקיל אריסא תילתא**, שאין מאמינים לאריס נגד המנהג.

אמר להו רב מרי ברה דבת שמואל: **הכי אמר אביי**: **אפילו באתרא דשקיל אריסא פלגא**, **פליגי**.

רב יהודה אמר בעל הבית נאמן, **דאי בעי** לשקר, הוה **אמר** לא לקחתיו לעבוד כאריס, אלא **שכירי ולקיטי הוא**, ששכרתיו על מנת לשלם לו במעות, הילכך אף עתה שאומר התחייבתי לשלם לו רק שליש, נאמן.

ורב נחמן סבר הכל כמנהג המדינה, הילכך אם נהגו לתת לאריסין פלגא, האריס נאמן, ואם נהגו לתת להם רק שליש, בעל הבית נאמן [2890].

לווה ששיעבד את שדהו למלווה עבור חובו ומת, ובא הבעל חוב לגבות את הקרקע מן היתומים. **יתומים אומרים** אין לך לגבות את השבח שהשביחה הקרקע, לפי **שאנו השבחנו**ה ואין לבעל חוב חלק במה שהשביחו יתומים, **ובעל חוב אומר** אף את השבח אטול, **שאביכם השביח** את השדה ונשתעבדה לי השדה עם השבח שבה, **על מי להביא ראיה**?

דף קי:

סבר רבי חנינא למימר, מאחר ו**הארעא בחזקת יתמי קיימא** נמצא שהם מוחזקים בה, **ועל בעל חוב** שבא להוציא מהם **להביא ראיה** לכך שאביהם השביח את השדה. [2891]

אמר להו ההוא סבא לרבי חנינא, **הכי אמר רבי יוחנן**: **על היתומים להביא ראיה!**

[2890] הרמב"ם [שלוחין ח] והרי"ף פסקו כרב נחמן דאמר הכל כמנהג המדינה, וכתב הר"ן: מכאן משמע שלא אמרינו מיגו לבטל מנהג והוי כמנהג במקום עדים, וכן כתבו הגאונים.

[2891] לדעת התוספות איירי הכא בשדה שעשאה הלווה אפותיקי והשתעבדה כולה לבעל חוב, ומכל מקום סבר רבי חנינא דכל זמן שלא יצאה מרשות היתומים הם נחשבים כמוחזקים בשדה. אבל ברש"י משמע שמדובר בשדה המשועבדת בלא שעשאוה אפותיקי.

מאי טעמא, אותה **ארעא**, **כיון דלגוביינא קיימא**, שעומדת לגביית המלווה, **כמאן דכבר גביא** המלווה **דמיא**, והרי הוא כמוחזק בשדה. הילכך **על היתומין להביא ראיה** לכך שהם השביחוה. [2892]

אמר אביי: **אף אנן נמי תנינא** כי האי מילתא,

אילן הנטוע בתוך חמישים אמה סמוך לעיר ושורשיו מזיקים לבתי העיר, אם האילן קדם לבתים, קוצצים את האילן ומשלמים את דמיו, ואם הבתים קדמו קוצצים ולא משלמים. **ספק זה קדם וספק זה קדם**, **קוצץ** ועל בעל האילן להביא ראיה שאילנו קדם, וכל עוד לא יביא ראיה **אינו נותן דמים**,

אלמא, **כיון** דהאילן **למיקץ קיימא**, אין נמנעים מלקוץ עד שיביא ראיה שאילנו קדם משום שבכל מקרה יש לקוצצו, אלא **אמרינן ליה** לבעל האילן, ראשית תקצוץ את האילן, ואחר כך, אם תרצה **אייתי ראיה** שאילנך קדם, **ושקול** את דמיו, **והכא נמי** היינו טעמו של רבי יוחנן דאמר על היתומים להביא ראיה, משום ד**האי שטרא** של המלווה, **כיון דלגוביינא קיימא**, **כמאן דגביא דמיא**. הילכך ראשית גובים את השדה עם שבחה, ואם ירצו היתומים שיחזיר להם את השבח, **על היתומים להביא ראיה** שהם השביחוה [2893].

אם גבה המלווה את השדה עם שבחה **ואייתו יתמי ראיה דאינהו אשבחו**,

סבר רבי חנינא למימר כי מסלקינן להו, כשמחזיר להם את השבח המגיע להם מן הדין אחר שלא השתעבד מעולם למלווה, **בארעא מסלקינן להו** ולא מחזירים להם רק מעות בשווי השבח,

ולא היא! בדמי מסלקינן להו, ואין להם זכות לקבל את השבח מהקרקע.

וראיה לכך **מדרב נחמן**, **דאמר רב נחמן אמר שמואל**: **בשלשה** מקומות מצינו מי שמגיע לו חלק בקרקע ואינו מקבל את המגיע לו אלא **שמין להם את השבח** המגיע להם, **ומעלין**, משלמים **אותן בדמים**.

[2892] לדעת רש"י המלווה נחשב מוחזק כיוון שהשדה עומדת לגבייה ממה נפשך והספק אינו אלא על הדמים, ובהם המלווה הוא המוחזק, אבל התוספות מפרשים שהקרקע כמאן דגביא משום שעשאה הלווה אפותיקי לבעל חוב, וכן כתב הר"ן. וביאר המהרש"א דלא ניחא לתוספות בפירושו של רש"י משום שעדיין לא ידעינן האם מסלק ליה הבעל חוב ללוקח בקרקע או בדמים.

[2893] הראשונים הביאו בשם הראב"ד שהקשה, ממה נפשך אם החוב לא היה בשווי הקרקע עם השבח פשיטא שאין למלווה זכות לקחת את השבח, ואם היה החוב גם כנגד שווי השבח הא אמרינן לקמן שהמלווה גובה את השבח ואינו צריך לשלם את שוויו ללקוחות, ובשיטה מקובצת תירץ בשמו שמדובר בחוב בשווי הקרקע עם השבח אבל הלווה לא התחייב לשעבד קרקעות שיקנה אחר כך והשבח נחשב כקרקע שנוספה ללוה לאחר זמן, [עיין קצות החושן קטו ד] הילכך אם השביח האב היה לו זכות לגבות את השבח אבל אם היתומים השביחו אינו יכול לגבות מהם. והוסיף השיטה בשם ספר אחר שכתב בשם הראב"ד שיש חילוק בין יתומים ללוקוחות ואף שחובו של המלווה הוא אף כנגד השבח אינו גובה אותו מן היתומים. והתוספות [לעיל טו ב] כתבו דהכא מיירי בשדה אפותיקי שהמלווה גובה אף את השבח שלא כנגד החוב ומחזיר ליתומים את ההוצאה כדין יורד לשדה חבירו שלא ברשות.

ואלו הן: א. בכור נוטל פי שנים בשדה שנפלה ליתומים בירושה. אבל אם השביחה השדה לאחר מיתת האב קודם החלוקה אינו נוטל באותו שבח פי שנים, שנאמר "בכל אשר ימצא לו", ודרשו חכמים, שאינו נוטל פי שנים במה שלא היה מצוי בשעת המיתה, אלא כיצד חולקין, נותנין לבכור פי שנים בשדה עם שבחה ואחר כך שמים את השבח שקיבל ה**בכור** ונותן את דמי חציו ל**אחיו** ה**פשוט**.

וכן **בעל חוב** שבא לגבות קרקע מיתומי הלווה, גובה את הקרקע עם שבחה, ואחר כך נותן ליתומים את דמי השבח שהשביחו הם את הקרקע ולא נשתעבד לו כנגד חובו,

וכן **כתובת אשה**, שהיתה קרקע של יתומים משועבדת לפרעון הכתובה, נוטלת האשה את הקרקע עם השבח ואחר כך תחזיר האשה את דמי השבח ל**יתומים** שהשביחוה.

וכן **בעל חוב** שבא לגבות את חובו מהלווה, ומצא שכבר מכר הלווה את קרקעותיו ללקוחות, והשביחו הלקחות את השדה, גובה הבעל חוב את הקרקע עם השבח מן הלקוחות מאחר שהקרקע נשתעבדה לו קודם שמכרה להם הלווה, ומחזיר המלווה ל**ללקוחות** את דמי השבח שהשביחו בקרקע, ואינו נותן להם את השבח מן הקרקע.

אמר ליה רבינא לרב אשי: **למימרא**, **דסבר שמואל** שעל ה**בעל חוב** לשלם **ללקוחות** את השבח שהשביחו בשדה בדמים,

והוינן בה, **ומי אית ליה שבחא ללוקח** מהבעל חוב?

והאמר שמואל, **בעל חוב גובה** מהלקוחות את הקרקע שהשתעבדה לחובו **ואת השבח** שבה, ואינו צריך לשלם ללוקח כלום, אלא הלווה שמכר לו שדה משועבדת ישלם לו את הפסדיו, [2894]

וכי תימא דלא קשיא. הא דקאמר שמואל, כאן ששמין את השבח שגבה הבעל חוב ומשלם את שוויו בדמים ללוקח, מדובר **בשבח המגיע לכתפים**, שכבר אינו צריך לקרקע ואינו משועבד למלווה כלל הילכך אם גבאו המלווה עליו לשלם ללוקח,

והא דאמר שמואל **כאן** שבעל חוב גובה את השבח ואינו משלם ללוקח כלום, מדובר **בשבח שאין מגיע לכתפים**, [2895] שעדיין הוא צריך לקרקע הילכך חשבינן לאותו שבח

[2894] לעיל [טו] ביאר רבא בטעמו של שמואל שיש לבעל חוב זכות בכל השבח ואינו משלם ללוקח, לפי שהלווה כבר קיבל על עצמו אחריות על השדה והוא ישלם ללוקח את השבח שטרף ממנו המלווה. עיין שם בתוספות ומהר"ם. וכתבו הר"ן והנימוקי יוסף שכל זה דווקא בלקוחות אבל יתומים שהשביחו אין גובים מהם לפי שאין מי שהתחייב לשלם להם את השבח, וכן פסק השולחן ערוך [קטו ד] והרמ"א הביא את דעת התוספות [לעיל טו א ובבא קמא צו א] שאף מיתומים גובה הבעל חוב משום דכרעיה דאבוהון נינהו.

[2895] רש"י פירש שקרובים ליקצר אלא שצריכים קצת לקרקע, והתוספות בבבא בתרא [מב ב] פירשו בשם רבינו תם דכל שבא בטורח נקרא מגיע לכתפים.

כאילו הוא חלק מהקרקע שהשתעבדה לבעל חוב ואינו צריך לשלם ללוקח שהשביחה כלום.

והא מעשים בכל יום, **וקא מגבי שמואל** מן הלקוחות בשביל בעלי חוב שנשתעבדה להם השדה **אפילו בשבח המגיע לכתפים**,

אלמא, אף שבח שאינו צריך לקרקע הרי הוא משועבד לבעל חוב ואינו צריך לשלם את שוויו ללוקח.

ומתרצינן: **לא קשיא**. **הא** דאמר שמואל שבעל חוב גובה את השבח ואינו משלם את שוויו ללוקח, בכגון **דמסיק ביה**, שהיתה תביעת החוב **כשיעור** בשווי **הארעא ושבחא**, ולפיכך גובה הבעל חוב את השדה עם השבח.

והא דאמר שמואל שמין לבעל חוב את השבח ויחזיר את שוויו ללוקח, בכגון **דלא מסיק ביה**, שלא היתה תביעת החוב בשווי **שיעור הארעא ושבחא**, אלא רק כנגד שווי הקרקע, וכיוון ד**כי לא מסיק שיעור ארעא ושבחא**, אמרינן **דיהיב ליה** הבעל חוב **זוזי ללוקח** בשווי השבח, **ומסלק ליה**. ופרכינן: **הניחא למאן דאמר** שיש למלווה זכות לגבות את הקרקע עצמה ואפילו **אי אית** [**ליה**] **זוזי ללוקח לא מצי מסלק ליה לבעל חוב** באותם זוזי, ואינו יכול לומר כשם שהלווה מסלק את חובו במעות אף אני אשלם מעות, אתי **שפיר** הא דאמרינן בעל חוב גובה את השדה עם השבח לפי שכל השדה השתעבדה לו, ואינו חייב להזיר את השבח בקרקע.[2896]

אלא למאן דאמר דבעל חוב הבא לגבות קרקע מהלוקח, אם **אית ליה זוזי ללוקח מצי מסלק ליה לבעל חוב** בזוזי, ואינו חייב לתת את הקרקע, כשם שהלווה עצמו אינו חייב לשלם בקרקע אלא אם כן אינו נותן מעות,

ונימא ליה הלוקח, **אי הוו לי זוזי** לפרוע את חובו של הלווה, **הוה מסליקנא לך מכולא ארעא**, ולא היית נוטל מהקרקע וכל שכן מהשבח שבה, אם כן אף **השתא**, **דלית לי זוזי** לשלם לך, אין לך זכות לקחת את השדה עם השבח היתר על חובך ולהחזיר לי כנגד השבח מעות, אלא טול קרקע בשיעור חובך, **והב לי גריוא דארעא**, חלק בשדה **בארעאי**, **שיעור שבחאי**.

[2896] בקצות החושן [קטו, ד] תמה מדוע לא יטול המלווה את חלקו בשדה עם השבח שבה לפי חובו והשאר ישאר אצל הלווה הרי תשלומי הקרקע עם השבח הם תשלום בקרקע ומדוע שיטול את כל הקרקע עם כל השבח שבה. וכתב דהשבח נחשב כקרקע שקנה הלווה לאחר ההלוואה. ולדעת הב"ח אין ללוה לשלם מקרקע שקנה לאחר ההלואה [אם הקרקע הקודמת קיימת] הילכך ראשית גובה הבעל חוב את השדה והשבח שעליחה ממילא נמצא אצלו. ועיין שיעורי הגר"ש רוזובסקי [סימן יט].

ומסקינן: הא דאמר שמואל בעל חוב גובה את הקרקע עם השבח היתר על חובו ומחזיר את שווי השבח בדמים, **הכא במאי עסקינן, כגון דשויא ניהליה**, עשאה הלווה לשדה **אפותיקי, דאמר ליה לא יהא לך פרעון אלא** משדה זו.

וכיוון שנשתעבדה השדה מלכתחילה לפרעון החוב, יש למלווה זכות בכל השדה, ואף אם השביחה גובה את כולה ומחזיר את שווי השבח ללוקח.

מתניתין:

מצוות עשה מן התורה לפרוע את שכר השכיר בזמנו, שנאמר "ביומו תתן שכרו". [2897] המעכב את שכרו, אם נתכוין שלא לשלם כלל, עובר בחמשה לאווין ועשה.

ואלו הן חמשת הלאוים: א. לא תעשוק את רעך [ויקרא יט]. ב. לא תגזול [שם]. ג. "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר" [שם]. ד.

לא תעשוק שכיר עני ואביון מאחיך או מגרך אשר בארצך בשעריך [דברים כד]. ה. ולא תבא עליו השמש [שם].

ועובר גם בעשה, שנאמר ביומו תתן שכרו [שם].

ואם נתכוין רק לאחר את שכרו, הרי בשכיר יום הוא עובר על "לא תלין", ובשכיר לילה הוא עובר על ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש.

ואם כפר בחיוב השכר, ונשבע על כך לשקר, הוא חייב להביא קרבן, ולהוסיף חומש על תשלום השכר. שנאמר בויקרא [פרק ה] "נפש כי תחטא, והשיב את העושק אשר עשק. ואת אשמו יביא לה', איל תמים מן הצאן".

א. **המקבל שדה מחבירו לעבוד בה** [2898] **"שבוע אחד"**, שבע שנים, על מנת לקבל **בסיום** עבודתו **שבע מאות זוז**, הרי עבד בה שש שנים עד שהגיעה שנת השמיטה, שאסור לעבוד בה בשדה, השנה **השביעית** עולה לו **מן המנין**, כאילו עבד שבע שנים, ונוטל את שכרו שבע מאות זוז. לפי ששכרו בלשון "שבוע אחד", דהיינו שבע שנים רצופות, והרי בהכרח שאחת השנים היא שנת שמיטה.

[2897] בגמרא מבואר שהחמירה התורה בחיוב תשלומי שכר השכיר יותר משאר חוב ממון, משום שנאמר ואליו הוא נושא את נפשו [דברים כד, טו] וכתב הרמב"ן על התורה שאם לא תפרענו בצאתו ממלאכתו מיד ילך לביתו וישאר שכרו אתך וימות הוא ברעב בלילה, ובאור החיים שם כתב הגם שעושק שכר שכיר אינו אלא גוזל ממון, אף על פי כן אין עונשו ממון אלא נפשות, והוא אומרו והיה בך חטא פירוש בנפשך. ומאידך אם משלם בזמנו כתב המשך חכמה כי תצא [ד"ה והיה] שזה זכות גדולה יותר מהצדקה עיין שם. ובספר משנת יעבץ [חו"מ מה] דן האם החיוב לשלם לשכיר הוא ככל חוב ממון שיש לשכיר זכות ממון אצל בעל הבית, או שחיובו של בעל הבית הוא משום המצווה המוטלת עליו אבל לשכיר אין זכות ממון עליו, ונפקא מינה אם עבד השכיר בפחות משווה פרוטה אם החיוב הוא זכות ממון בפחות משווה פרוטה אי אפשר לגבות אבל איסור יש גם בפחות משווה פרוטה, [ועיין להלן בדברי הראב"ד דף קיב, א] וכן בספק אם שילם לו דסתם ספק גזל פטור אבל בספק אם שילם לשכירו אם החיוב הוא מחמת המצווה עליו לצאת ידי שמים.

[2898] המגיד משנה [שכירות ח ג] כתב שהמשנה מיירי בין בקיבל עבודה בחכירות ובין שקיבל ה בקבלנות.

אבל אם **קבלה הימנו** לעבוד בה **שבע שנים** על מנת ליטול **בשכרו שבע מאות זוז**, ועבד שש שנים עד שנת השמיטה, **אין השביעית מן המנין** של שבע השנים, לפי ששכרו לעבודת שבע שנים, ולא עבד אלא שש.

ב. **שכיר** שקיבל לעבוד עבודת **יום**, ומסיימה עם שקיעת החמה, **גובה** את שכרו **כל הלילה**.

ואם עבר הלילה ולא קיבל השכיר את שכרו, עובר בעל הבית על "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר".

שכיר שקיבל עבודת **לילה**, ומסיימה עם הנץ החמה, **גובה** את שכרו **כל היום**. ואם עבר היום ולא קיבל את שכרו, עובר בעל הבית על "ביומו תתן שכרו, ולא תבא עליו השמש".

שכיר שקיבל עבודה לכמה **שעות**, **גובה כל הלילה וכל היום**. והגמרא מפרשת [לפי דברי רב] ש"לצדדין קתני". דהיינו, אם שכרוהו לשעות באמצע היום, גובה כל אותו היום עד השקיעה, ואם שכרוהו לכמה שעות בלילה, גובה עד סוף הלילה [2899].

שכיר הנשכר ל**שבת**, שבוע ימים, **שכיר חדש**, **שכיר שנה**, **שכיר שבוע**, שבע שנים, בכולם הדין הוא שאם סיים מלאכתו **ויצא באמצע היום**, **גובה כל** אותו **היום** עד השקיעה. ואם **יצא באמצע הלילה**, **גובה כל** אותו **הלילה וכל היום** שאחריו.

ובגמרא מבואר, שהסיפא היא לפי רבי שמעון, הסובר שהיום הולך אחר הלילה, ולכן, כל שיצא בלילה, זמנו הוא עד השקיעה שלמחרת. אבל תנא דמשנתנו סבר שאם יצא בלילה, גובה בלילה. ואם יצא ביום, גובה כל היום.

גמרא:

תנו רבנן: מנין לשכיר יום שגובה כל הלילה?

תלמוד לומר [ויקרא יט] "**לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר**", ומשמע שזמן התשלום הוא עד הבוקר, ומכאן ואילך עובר השוכרו בלאו.

ומנין לשכיר לילה שגובה כל היום, שנאמר [דברים כד] "**ביומו תתן שכרו**".

והוינן בה: **ואימא איפכא**!? שכיר יום גובה כל היום, שנאמר "ביומו תתן שכרו". ושכיר לילה גובה כל הלילה, שנאמר "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר"!?

[2899] הרמב"ם בפירוש המשניות והרע"ב כתבו שאף שבגמרא בהמשך נתבאר שהסיפא מיירי אליבא דרבי שמעון, הסובר שהיום הוא המשך הלילה, ועל כן יצא בלילה גובה כל הלילה וכל היום, מכל מקום, בשכיר שעות, לכולי עלמא משנתנו מתפרשת לצדדין. והוכיח התוספות יום טוב מכך שהוזכר במשנה רק שכיר שעות יצא בלילה גובה כל הלילה וכל היום, ולא נתפרש ששכיר שעות שיצא ביום גובה כל היום כדקתני בסיפא, ובהכרח שבין שכיר שעות דיום ובין שכיר שעות דלילה נכללו באותו משפט ולצדדין קתני. ובהגהות מימוניות [שכירות ח יא] תמה על הרמב"ם שבמשנה תורה [שם] נקט דלצדדין קתני ובספר המצוות לאוין רלח כתב יצא בלילה גובה כל הלילה וכל היום.

ומתרצינן: כתיב [ויקרא כה] "כשכיר שנה בשנה". ודרשו מכאן חכמים, ששכירות של שנה זו, משתלמת בתחילת שנה אחרת, ומכאן **ששכירות אינה משתלמת אלא בסוף**. הילכך, כל זמן שלא נסתיימה עבודת השכיר, עדיין לא הגיע זמן תשלום שכרו, ובהכרח, שאם סיים בשקיעה, מתחיל זמנו מכאן ואילך עד הנץ החמה, ואם סיים עם הנץ החמה זמנו הוא עד שקיעת החמה.

תנו רבנן: כתיב "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר".

והוינן בה: **ממשמע שנאמר "לא תלין פעולת שכיר אתך"**, האם **איני יודע** מלשון זה כשלעצמו, **שאיסור לינה של שכר הוא עד בקר**.

ואם כן, **מה תלמוד לומר "עד בקר"**? מדוע הוצרך הכתוב להוסיף את!?

אלא, **מלמד** הכתוב "עד בקר", **שהמעכב שכר שכיר אינו עובר** בבל תלין [2900] **אלא** פעם אחת, כשעיכב את שכרו כל הלילה, **עד בקר ראשון בלבד**.

מכאן ואילך, אם לא שילם, **מאי**?

אמר רב: **עובר משום "בל תשהא"**.

אמר רב יוסף: **מאי**, מהו מקור איסור "בל תשהא", **קראה**! שנאמר [משלי ג'] "**אל תאמר לרעך לך ושוב, ומחר אתן, ויש את ך**".

תנו רבנן: **האומר לחבירו צא שכור לי פועלים** לעבודת יום, אם שכר לו פועלים, ועבדו, ולא שילם להם בעל הבית את שכרם בזמנו, **שניהן אין עוברין משום בל תלין**.

זה, בעל הבית, שעבדו אצלו הפועלים אינו עובר, **לפי שלא שכרן**. [2901]

דף קיא.

וזה, שלוחו ששכרם אינו עובר, **לפי** שנאמר "לא תלין פעולת שכיר אתך", להוציא מי **שאין פעולתו אצלו**. [2902]

[2900] בשיטה מקובצת הביא בשם יש אומרים דרק על לא תלין אינו עובר אלא בבוקר ראשון אבל על שאר הלאווים כגון בשכיר לילה שעובר בלא תבא עליו השמש עובר בכל יום ויום. והר"ן כתב שאין חילוק ובכל הלאווין אינו עובר אלא פעם אחת בלבד.

[2901] בתוספות משמע שאם בעל הבית אינו טרוד אף שאינו עובר בבל תלין מכל מקום עובר בבל תשהה, אבל אם הוא טרוד פטור לגמרי, והריטב"א כתב בתירוצו השני שבכל גווני עובר בבל תשהה ולפי שאינו איסור כל כך מותר לשלוח שליח לשכור פועלים.

[2902] הריטב"א תמה מדוע לא אמרינן שלוחו של אדם כמותו ויהא חייב בעל הבית כאילו הוא עצמו שכרם, ותירץ, "שמא לא אמרינן שלוחו של אדם לחובתו". ובחידושי ר' מנחם זמבא [סימן לא] למד מדברי הריטב"א שאיסור בל תלין נולד כתוצאה מחיוב הממון, דהיינו מי ששוכר פועל מתחייב לו שני דברים: א. שישלם לו את שכרו. ב. שיתן לו את שכרו בזמנו. ועל ההתחייבות לשלם בזמנו הוסיפה התורה איסור אם לא יקיים את התחייבותו, ולפי זה אם שלח בעל הבית שליח שישכור לו פועלים, ואמר לו אני מתחייב להם לשלם כך וכך, אבל לא התחייב לשלם להם בזמנם, והלך השליח ושכרם על דעת שיקבלו את שכרם בזמן, בכהאי גוונא אמרינן אין שליח לחובה, שהרי מצד התחייבותו של בעל הבית אינו עובר בלאו, ואין השליח יכול להוסיף על התחייבותו של בעל הבית ולגרום לו שיעבור בלאו. בתוספות רי"ד תירץ שאם הפועלים אינם רואים את בעל הבית השוכרן

והוינן בה: **היכי דמי**? **אי** מיירי **דאמר להו** השוכר: בואו ועבדו אצל פלוני, **ושכרכם עלי**. אין זה יתכן שהשוכר אינו עובר, שהרי קיימא לן, **שכרו** של הפועל **עליו** של השוכר **הוא**! ואם לא יקבלו את שכרם מהבעל הבית בזמנו, עובר השוכר ב"לא תלין".

דתניא, **השוכר את הפועל** כדי **לעשות**, לעבוד, **בשלו**. **והראהו**, נתן לו לעבוד **בשל חבירו**, הרי הפועל נחשב כשכיר של זה ששכר אותו לעבוד, והשוכר **נותן לו שכרו משלם**.

ואם נשתהה מלשלם את שכר השכיר בזמנו, הוא עובר עליו.

והשוכר לאחר ששילם לפועל מכיסו, הרי הוא **חוזר ונוטל מבעל הבית** את דמי **מה שההנה אותו**, בכך שהראה לפועל לעבוד אצלו.

ומוכח, כי מי שמקבל על עצמו את שכר הפועלים, הוא זה שעובר בבל תלין, גם אם לא עבדו אצלו. ואם כן, לא יתכן לומר שהשליח ששכר פועלים אינו עובר בבל תלין לפי שאין פעולתם אצלו.

אלא, **לא צריכא**, **דאמר להו** השליח: עבדו אצל פלוני, **ושכרכם על בעל הבית**.[2903] ובאופן שכזה אמרינן, אם לא שילם להם בעל הבית את שכרם בזמנו, בעל הבית אינו עובר משום שהוא לא שכרם, ואילו השליח אינו עובר משום שמלכתחילה לא קיבל על עצמו לשלם להם, וגם אין פעולתם אצלו.

ומביאה עתה הגמרא שהיו אמוראים שנהגו לשכור פועלים על ידי שליח, כדי שלא יכשלו באיסור הלנת שכר שכיר.

יהודה בר מרימר אמר ליה לשמעיה, שמשו: **זיל אגיר לי**, שכור עבורי **פועלים**, **ואימא להו**, הריני שוכרכם **ושכרכם על בעל הבית**. ועשה את, כדי שאם ישכח וישהה את שכרם, לא יעבור איסור, לא הוא ולא שלוחו.

וכן **מרימר ומר זוטרא** הוו **אגרי**, שוכרים פועלים, **להדדי**, זה בשליחותו של זה, כדי שלא יבואו להיכשל באיסור הלנת שכר שכיר.

אמר רבה בר רב הונא: **הני** סוחרים **בשוקאי דסורא**, השוכרים פועלים ואין משלמים להם את שכרן עד שירוויחו השוכרים מעות ביום השוק, **לא עברי משום "בל תלין"**, משום שמלכתחילה הפועלים **מידע ידעי**, דהסוחרים, **על יומא דשוקא סמיכי**, שבו

אינם סומכים את דעתם, ומשום כך אין בעל הבית עובר. ובשואל ומשיב [שתיתאה א] תירץ על פי דברי התוספות רי"ד בקידושין שמצוות שבגופו אי אפשר לקיימם על ידי שליח והכא נמי אינו יכול להתחייב בבל תלין אם לא שכרו הוא עצמו.

[2903] בנתיב החסד [י ה] כתב דבביאור הגר"א [שלו] מוכח שאם אמר לפועל שכרך על בעל הבית השוכרו פטור אפילו אם נתן לו לעבוד בשלו.

יהיה להם מעות, ואז ישלמו לפועלים את שכרם. [2904]

אבל מיום השוק ואילך, אם לא ישלמו לפועלים את שכרם, **הרי** אף על פי שאינם עוברים בבל תלין, שהרי כבר עבר הלילה הראשון, בכל זאת, **משום בל תשהא**, **ודאי עוברים**.

שנינו במשנה: **שכיר שעות גובה כל הלילה וכל היום**:

אמר רב: **שכיר** הנשכר למספר **שעות דיום**, ויצא באמצע היום, **גובה כל היום** עד השקיעה.

שכיר הנשכר למספר **שעות דלילה**, ויוצא באמצע הלילה, **גובה כל הלילה** עד הנץ החמה.

ושמואל אמר: **שכיר שעות דיום** שיצא באמצע היום, **גובה כל היום** עד השקיעה, כדעת רב.

ושכיר שעות דלילה שיצא באמצע הלילה, **גובה כל הלילה וכל היום** שאחריו, לפי שהיום הולך אחר הלילה, ואינו עובר אלא משקיעת החמה. [2905]

ומקשה הגמרא על רב ממשנתנו, דהא **תנן**: **שכיר שעות גובה כל הלילה וכל היום**.

בשלמא לשמואל, הסובר ששכיר שעות המסיים מלאכתו באמצע הלילה, גובה כל הלילה וכל היום, הוא מעמיד את המשנה בשכיר שעות דלילה.

אלא לרב, דאמר שכיר שעות של לילה גובה בלילה, ושל יום גובה באותו היום, האיך קתני במשנתנו שכיר שעות גובה כל הלילה וכל היום.

תיובתא דרב! אמר לך רב, משנתנו, **לצדדין קתני**, בשני מקרים שונים היא מדברת, והכי קאמר: **שכיר שעות**, פעמים שגובה ביום, ופעמים שגובה בלילה. אם הוא שכיר שעות **דיום**, **גובה כל היום**. ואם הוא **שכיר שעות דלילה**, **גובה כל הלילה**. [2906]

ושוב מקשה הגמרא לדברי רב ממשנתנו, דהא **תנן**: פועל **שהיה שכיר שבת**, שבעה ימים, או **שכיר חדש** או **שכיר שנה** או **שכיר שבוע**, לשבע שנים, בכולן אם סיים את

[2904] רש"י פירש שאינם עוברים אפילו אם יש להם מעות לשלם משום שהפועלים סומכים על יום השוק ואינם מצפים לקבל לפני כן. הרמ"ך בשיטה כתב דהא דאמרינן שאין הסוחרים עוברים היינו דווקא אם הודיעו לפועלים מראש שעד יום השוק לא יקבלו את שכרם אבל אם לא הודיעום עוברים בבל תשהא.

[2905] זו דעת רש"י, והתוספות פירשו בטעמו של שמואל שלשון לא תלין משמעה הלנת לילה שלם ואם סיים עבודתו באמצע הלילה אינו עובר בלא תלין. ונפקא מינה דלדעת רש"י יעבור בסוף היום גם בלא תלין וגם בלא תבא אבל לדעת התוספות יעבור רק בלא תבא אבל לא תלין לא שייך הכא לפי שלא הלין שכרו לילה שלם. ועיין בבעל המאור.

[2906] הרי"ף פסק כרב כיוון שהלכתא כוותיה באיסורא וכן ביאר המגיד משנה בדעת הרמב"ם [שכירות יא - ב] והקשה הגהות מיימוני הא קיימא לן כשמואל בדיני, ותירץ שהרמב"ם פסק כרבי יהודה דאף הוא סבר הכי כדלקמן. ובספר משאת המלך סימן קמב ביאר את דברי הרמב"ם [שמיטה ט א] ששכר שכיר אינו נשמט אבל אם זקפו במלווה משמט, משום ששכר השכיר אינו חוב ממוני ששייך לשומטו בשביעית, אלא זה חיוב של התורה לתת את שכרו ביומו ועל ידי הזקיפה עקרו מחיוב התורה ולכך משמט, ומאחר שעיקר החיוב לשלם לשכיר נובע מהאיסור המוטל על בעל הבית לכך פסק הרמב"ם כרב באיסורי.

מלאכתו **ויוצא באמצע היום**, **גובה כל** אותו **היום**, ואם **יוצא באמצע הלילה**, **גובה כל הלילה וכל היום**. וקשה לרב, דאמר שכיר שעות דלילה גובה כל אותו הלילה.

אמר לך רב, **תנאי היא**!

דין שכיר שעות דלילה, הוא מחלוקת תנאים.

דתניא, **שכיר שעות דיום גובה כל היום**, **שכיר שעות דלילה גובה כל הלילה**, **דברי רבי יהודה**. [ורב סבר כמוהו].

רבי שמעון אומר: **שכיר שעות דיום גובה כל היום**, **שכיר שעות דלילה גובה כל הלילה וכל היום**.

[ושמואל סבר כרבי שמעון].

מכאן אמרו: [2907] **כל הכובש שכר שכיר**, שאינו משלם שכרו בזמנו, **עובר בחמשה שמות** של לאוין, **ועשה הללו**:

משום [ויקרא יט] "**בל תעשוק את ריעך**", **ומשום "בל תגזול"**, **ומשום "בל תעשוק שכיר עני"**, [2908] **ומשום "בל תלין"**, **ומשום "ביומו תתן שכרו"**, **ומשום "לא תבא עליו ה שמש"**.

והוינן בה: הרי **הני** לאווין **דאיכא בשכיר דיממא**, "לא תלין פעולת שכיר", **ליכא בשכיר דלילא**.

כמו כן, אותם לאווין **דאיכא בשכיר לילא**, "לא תבא עליו השמש", **ליכא בשכיר דיממא**, ואיך יתכן שיעבור אדם בחמשה לאווין!?

אמר רב חסדא: אכן לא יתכן שיעבור בעיכוב שכר אחד בכל חמישה הלאווין, אלא **בשם שכירות בעלמא**, מצינו שנאמרו בו חמשה לאווין. [2909]

ועתה דנה הגמרא בביאור הלאוים האמורים בענין:

[2907] ביאור הלשון מכאן אמרו, איתא בר"ן, דמאחר דאפילו בשכיר שעות עובר אם כן בכל שכירות שבעולם הוא עובר על חמש שמות.

[2908] רש"י מנה את שתי הפעמים שנאמר בהם לא תעשוק, אבל הרי"ף והרא"ש מנו את לא תעשוק כלאו אחד, ולדבריהם עובר בחמשה היינו כולל העשה. והמגיד משנה כתב שלאו דלא תגזול ולא תעשוק נמנה כלאו אחד עיין שם.

[2909] כך פירש רש"י, אבל הרמב"ם [שכירות יא ב] כתב הכובש שכר שכיר עובר משום לא תלין, ומשום לא תבא עליו השמש, וכתב הכסף משנה שלדבריו הא דאמר רב חסדא שם שכירות אחת היא פירושו דבשכיר יום כשעבר הלילה עובר בלא תלין ואחר כך כשעבר היום עובר גם בלא תבא וכן בשכיר לילה עובר בשניהם. וכל זה בזמן שאין בכוונתו לשלם כלל, אבל אם רוצה לשלם ורק מעכב את שכרו בשכיר לילה עובר רק בלא תבא ובשכיר יום בבל תלין. וכן פסק באהבת חסד [י יד]. אבל הלחם משנה והב"ח [של"ט] הבינו בדעת הרמב"ם שבכל גווני עובר בכולם גם אם לא נתכוון אלא להשהות את שכרו ולא לגוזלו לגמרי. [ועיין להלן [קיב א] שמוכח בגמרא כדעת הב"ח ועיין שם בהערה.]

נאמר [ויקרא יט] "לא תעשוק את רעך, ולא תגזול" ונכפל הלאו [דברים כד] "לא תעשוק שכיר עני ואביון", ועונשו של עושק, הכופר בשבועה בחיוב שלו, אמור [ויקרא ה] "וכיחש בעמיתו בפקדון או בגזל או עשק את עמיתו, את אשמו יביא לה'".

איזה הוא מעכב שכר שכיר העובר משום "**עושק**", **ואיזהו** מעכב שכר שכיר העובר משום **גזל**? [2910] **אמר רב חסדא**: האומר לשכירו [משלי ג] "**לך ושוב, לך ושוב**", שאינו מתכוין להימנע מלשלם, אלא רק דוחה את תשלום חובו מזמן לזמן, **זה הוא עושק**.

אבל אם אומר לשכיר: אמנם **יש לך** זכות לקבל מעות **בידי**, ואולם, אני **איני נותן לך**, **זה הוא גזל**

מתקיף לה רב ששת לדברי רב חסדא, מדברי הכתוב לגבי מי שכפר בחיובו ונשבע על כך לשקר:

שהרי **איזהו עושק שחייבה עליו תורה קרבן** אשם, כדכתיב "וכיחש בעמיתו בפקדון או בגזל, או עשק את עמיתו, את אשמו יביא לה'"?

מכך שהסמיך הכתוב עושק למכחש בפקדון, בהכרח שאינו נקרא עושק אלא אם כן יכפור בחובו, **דומיא דפקדון, דקא כפר ליה** השומר **בממונא**, שאומר למפקיד אינני חייב לך כלום.

ואם כן, גם עושק שכר שכיר, אינו עובר בלאו של עושק, עד שיאמר "איני חייב לך", דהוי כפירת ממון.

אבל אם אומר בעל הבית לשכיר "לך ושוב", ודוחה את זמן תשלומיו אך אינו כופר בחובו, אין הוא עובר בלא תעשוק.

אלא אמר רב ששת: בעל הבית שאומר לשכירו "**נתתיו לך**", שאז הוי כפירה בחובו, **זהו עושק**.

אבל אם אומר לשכיר: **יש לך בידי**, שאני חייב לך, ובכל אופן **איני נותן לך**, **זה הוא גזל**.

ודין זה הוא כרב חסדא [2911], כי לענין גזל לא חולק רב ששת על רב חסדא.

מתקיף לה אביי לדברי רב ששת, מאותו הפסוק שממנו הוא דחה את דברי רב חסדא:

[2910] הריטב"א פירש שרק לגבי מעכב שכר שכיר מיבעיא לן איזהו עושק ואיזהו גזל, אבל בעלמא יש חילוק גדול ביניהם, שגזל אינו אלא כשחוטף מידו ועושק היינו שמעכב חוב ממון שיש לו בידו. וכן כתב הגר"א על קושיית המגיד משנה [גזילה א ג] איך לענין גזלן פסק הרמב"ם שרק בדרך חטיפה מידו כעין ויגזול את החנית מיד המצרי ואילו מעכב שכר שכיר עובר בלא תגזול בלי שיחטוף מידו, וביאר דודאי פשטיה דקרא מיירי בגזלן ומכל מקום דרשינן שעובר גם בעושק שכר שכיר והשתא מיבעיא לן באיזה אופן עובר בלא תגזול.

[2911] ואף על פי שגם גזל הוקש לפיקדון ובעי כפירה, ואילו כשאמר איני נותן לך אין בכך כפירה, שהרי הוא מודה על החוב, תירץ הריטב"א, שרב ששת יכול להעמיד את הפסוק על גזל דעלמא ולא על גזל דשכירות, אבל העושק המוזכר בפסוק, בוודאי נאמר על שכירות, ובעי שיהיה דומיא דפקדון. הילכך, לא פליג רב ששת אלא בעושק. אבל בהמשך הגמרא, דפרכינן על רב ששת מדוע הודה לרב חסדא בגזל, היינו משום שניחא לגמרא לפרש ברב ששת שהגזל האמור בפסוק מדבר אף על שכירות.

הרי **איזה הוא גזל שחייבה עליו תורה קרבן**, כדכתיב "וכיחש בעמיתו בפיקדון, או בגזל, או עשק את עמיתו, את אשמו יביא לה'".
מדהסמיך קרא את הגזל למכחש בפיקדון, בהכרח שאינו נקרא גזלן עד שיכפור בחובו, כי **דומיא דפקדון בעינן**, **דקא כפר ליה** השומר **ממונא**, שאומר למפקיד אינני חייב לך, והכא נמי בגזל דשכר שכיר, אינו עובר עד שיאמר אינני חייב לך, אבל אם אומר בעל הבית "אני חייב לך, ואיני נותן לך", לא חשיב גזל.
אלא, **אמר אביי**: אם אמר בעל הבית לשכיר "**לא שכרתיך מעולם**", **זה הוא עושק**, דכפר ליה ממונא.
אך אם אמר "**נתתיו לך**", **זה הוא גזל**, כי גם בכך הוא כופר בממון.
אלא שמעתה מקשה הגמרא: **ולרב ששת**, דאמר נתתיו לך זהו עושק דכפריה ממון דומיא דפקדון, וגזל היינו כשאמר יש לך בידי ואיני נותן לך, **מאי שנא עושק דקשיא ליה**, מכך שהוקש עושק לפקדון והוצרך לפרש דעושק היינו דווקא כשכפריה ממונא, **ומאי שנא גזל**, **דלא קשיא ליה**, ולא הקישו לפקדון, ואף אם לא כפר בחובו אלא אמר "יש לך בידי ואיני נותן לך", נקרא גזלן.
אמר לך רב ששת: אכן, אף גזל הוקש לפקדון, וצריך שיכפור בחובו, כגון שיאמר נתתיו לך, כדי לחייבו אשם. אך אף על פי כן, צריך גם שיאמר לו "יש לך בידי ואיני נותן לך" כדי לקוראו גזלן. והיכי דמי משהה שכר שכיר שעובר **בגזל** ונשבע עליו? **דבשעה** שתבעו חוץ לבית דין, **גזליה**, ואמר לו: יש לך בידי ואיני חייב לך ! ואחר כך כשתבעו בבית דין, **הדר כפריה**, ואמר נתתיו לך.
ופרכינן: **אי הכי**, **אפילו עושק נמי** נאמר, שאף כשדחאו בלך ושוב עובר בעושק, והא דקתני שחייב קרבן אשם מדובר שעשקו בלך ושוב מחוץ לבית דין, **דהדר**, כשתבעו בבית דין, **כפריה**, ואמר נתתיו לך, ומדוע אמר רב ששת שאינו עובר בעושק עד שיאמר נתתיו לך.
ומתרצינן: **הכי השתא**!? מהו הדמיון!?
בשלמא בגזל, אמר רב ששת דמיירי כשגזלו חוץ לבית דין ואמר יש לך בידי ואיני נותן לך, ד**התם כתיב** [ויקרא ה] "**או בגזל**", **מכלל**, **דאודי ליה מעיקרא** שהוא חייב לו, וכגון שאמר חוץ לבית דין אני חייב ואיני משלם, ועכשיו הוא גוזלו ואומר נתתיו לך.
אבל גבי עושק, **מי כתיב** "**או בעושק**" [ויקרא ה] שהיה משמע שקודם הודה לו ועכשיו הוא עושקו.

והרי "**או עשק כתיב**", שמשמעותו היא, **שעשקו כבר**. והיינו, שמלכתחילה אמר לו נתתיו לך, ועשקו בכך. [2912]

רבא אמר: בין אם אמר לא שכרתיך מעולם ובין אמר נתתיו לך, [2913] **זה הוא עושק, זהו גזל**, וכל שעשק את שכירו עובר בשניהם, **ולמה חלקן הכתוב**? כדי **לעבור עליו בשני לאוין**. [2914]

מתניתין:

אחד המעכב **שכרו** של **אדם** שאינו משלם לו בזמנו, **ואחד** המעכב את **שכר** עבודתה של **בהמה**, שאינו משלם לבעליה בזמן, **ואחד** המעכב את **שכר** השתמשותו **בכלים**, **יש בו** עבירה של ביטול מצוה, **משום** [דברים כד] "**ביומו תתן שכרו**", **ויש בו** עבירת לאו, **משום** "**לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוק ר**".

אימתי אסור לעכב שכר שכיר? - **בזמן שתבעו**. אבל אם **לא תבעו**, **אינו עובר עליו**.

אם **המחהו**, נתן לשכיר את האפשרות לגבות את תשלום שכרו **אצל חנוני או אצל שולחני**, ולא שילם החנווני או השולחני את שכרו בזמנו, בעל הבית **אינו עובר עליו** [2915].

שכיר התובע את שכרו, ובעל הבית טוען ששילם לו כבר, תקנו חכמים **שבתוך זמנו** [בשכיר יום זמנו הוא כל הלילה, ובשכיר לילה כל היום], **נשבע** השכיר שלא קיבל את שכרו, **ונוטל** את השכר מבלי שיצטרך להביא ראיה לטענתו שלא קיבל שכרו. אבל אם **עבר זמנו**, **אינו נשבע ונוטל**. **ואם יש עדים שכבר תבעו** [**בזמנו**] , **הרי זה נשבע**, **ונוטל**, גם לאחר שעבר זמנו.

גר תושב, [2917] **יש בו משום** "**ביומו תתן שכרו** ולא תבא עליו השמש", [2916] **ואין בו משום** "**לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר**". [2918]

[2912] הקשו התוספות אחר שרב ששת מעמיד את האמור או בגזל בכגון שכפר ואחר כך הודה בבית דין מה הוקשה לאביי על כך שמחמת זה הוא חולק ומפרש שגזל היינו נתתיו לך, ותירצו שאביי סובר שיש להעמיד את האמור או בגזל או עשק באופן שווה שעכשיו הוא כופר בשניהם.

[2913] כך פירש הריטב"א דרבא מודה לאביי שאינו נקרא עושק וגזלן אלא בכפירת ממון בבית דין אלא שסבירא ליה שלא חילקם הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאווין, אבל אם אמר לך ושוב אינו נקרא עושק.

[2914] התוספות ליעיל [סא א] כתבו שכובש שכר שכיר לוקה. ותמה המהרש"א הרי קיימא לן לאו הניתק לעשה אין לוקם עליו. ואכן התוספות רא"ש כאן נקט שאינו לוקה משום דהוי לאו הניתק לעשה. אבל הרמב"ם [שכירות יא א] כתב שהכובש שכר שכיר אינו לוקה משום שהוא ניתן לתשלומים. והקשה המנחת חינוך תיפוק ליה שהלאו ניתק לעשה. ועוד תמה המנחת חינוך שאף שניתן לשלם את החוב ממון, מכל מקום אי אפשר לתקן ולהשלים את האיחור, ואם כן איך שייך לומר על כובש שכר שכיר שהוא ניתק לתשלומים.

[2915] אפילו אם חזר השכיר ותבע את בעל הביתשוב אינו עובר עליו מאחר וכבר ניתק ממנו הלאו [תוספות לקמן קיב.] וכתב בנתיב החסד [י יג] שיש ללמוד מזה שאם תבע הפועל את בעל הבית ולא היה לו דקיימא לן אין לו מעות אינו עובר עליו, ואחר כך השיג בעל הבית מעות וחייב לשלם לשכיר, אם לא שילם אינו עובר עליו כיוון שכבר ניתק פעם אחת מהלאו שוב אינו חוזר לעבור עליו.

[2916] הרמב"ם כתב [שכירות יא א] גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואם איחר אינו עובר בלא תעשה, והריטב"א פירש שיש בו משום ביומו תתן שכרו וכן משום לא תבא עליו השמש.

גמרא:

מבואר במשנה, שהמעכב שכר בהמה וכלים עובר משום "לא תלין", ומשום "ביומו תתן שכרו", כמו המעכב שכר אדם. אבל המעכב שכר גר תושב, עובר רק משום "ביומו תתן שכרו, ולא תבא עליו השמש", אבל אינו עובר משום "לא תלין".

והוינן בה: **מני מתניתין**, בשיטת מי אמורה?

והרי מצינו ברייתא שנחלקו בה תנא קמא ורבי יוסי ברבי יהודה, וכפי שתביא הגמרא מיד, ואילו משנתנו, אינה הולכת, **לא** בשיטת **תנא קמא** של הברייתא, **ד**ממעט מהפסוק "לא תעשוק שכיר עני ואביון **מאחיך**", דמשמע רק מאחיך לא תעשוק, אבל גר תושב שעיכב את שכרו, עובר בעל הבית בכולם.

ולא בשיטת **רבי יוסי ברבי יהודה**, הפוטר את המעכב שכר בהמה וכלים מ"לא תלין", ו"מלא תבא עליו השמש".

ומבארת הגמרא, **מאי היא**? איזו ברייתא היא?

דתניא: כתיב [דברים כד] "לא תעשוק שכיר עני ואביון מאחיך, או מגרך אשר בארצך, בשעריך ".

דף קיא:

"**מאחיך**" - **פרט** ל**מעכב** את שכרם של **אחרים**, גוים, שאינו עובר בלאו.

"**גרך**" - **זה גר צדק** שאסור לעכב את שכרו כישראל.

"**בשעריך**" - **זה** גר תושב **אוכל נבילות** שאסור לעכב את שכרו.

אין לי ללמוד מפסוק זה **אלא** רק על המעכב **שכר אדם**.

מנין לרבות שאסור לעכב שכר **בהמה וכלים**? **תלמוד לומר** "**בארצך**", ודרשינן **כל שבארצך**[2919].

[2917] רש"י פירש שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, ואוכל נבילות וטריפות, וזו היא דעת רבי מאיר [עבודה זרה סד ב] אבל דעת חכמים היא שגר תושב הוא המקבל עליו שבע מצוות בני נח. וכדבריהם פסקו הרמב"ם והשולחן ערוך.

[2918] הריטב"א הביא בשם אית דאמרי שהשוכר את פועל גר תושב לעבודת יום, אף על פי שבשעה שעבר הלילה ולא שילם פטור משום שאינו עובר בלא תלין, אם במשך היום שאחריו גם כן לא שילם עובר משום לא תבא עליו השמש. ודחה את דבריהם משום שקיימא לן שאינו עובר אלא לאחר העונה ראשונה ומכאן ואילך עובר רק בבל תשהה.

[2919] הטור [שלט] הביא את דעת הרמ"ה שהעושק את שכר שימושו בקרקע פטור, דכתיב אשר מארצך ודרשינן לא כל ארצך שאם עשק את שכר הקרקע פטור, וכתב הרא"ש בשיטה מקובצת, שטעמו של הרמ"ה הוא שאין מרבים אלא בהמה וכלים העושים מלאכה דומיא דשכיר. והקשה הגר"א [שם א] הרי הלימוד מהפסוק אשר בארצך אינו אלא לדעת תנא קמא דמאחיך אבל תנא דמשנתנו למד מהכתוב לא תלין פעולת שכיר אתך דמשמע כל שעבודתו איתך כדלקמן והלכה כוותיה ואם כן שכר קרקעות גם כן בכלל כל שפעולתו איתך ועובר עליו. ובשואל ומשיב [שתיתאה א] ציין שבתורת כהנים איתא להדיא שכר בהמה וקרקעות מנין תלמוד לומר לא תלין פעולת שכיר, וכתבו בדעת זקנים לבעלי התוספות [ויקרא יג] מכאן יש ללמוד שהשוכר בית עובר עליו משום לא

וכולן, גר צדק, גר תושב, בהמה וכלים, אם עיכבו את שכרם, **עוברים בכל השמות הללו**.

מכאן אמרו: אחד שכר אדם, ואחד שכר בהמה, ואחד שכר כלים, יש בו משום "ביומו תתן שכרו" ויש בהן משום [ויקרא יט] "**בל תלין פעולת שכיר**".

[אלמא סבר תנא קמא שאין חילוק בין גר תושב לכל ישראל, והמעכב את שכרו עובר בכל האיסורים כישראל, ואילו במשנתנו תנן, גר תושב עובר משום ביומו תתן שכרו ואינו עובר משום "לא תלין"].

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: המעכב שכר **גר תושב, יש בו משום "ביומו תתן שכרו** ולא תבא עליו השמש", [דברים כד] **ואין בו משום** "לא תעשוק", "לא תגזול", ו"**לא תלין**" [ויקרא יט].

והמעכב תשלומי עבודת **בהמה וכלים** לבעליהם, **אין בהן אלא משום "בל תעשק**" האמור שם, **בלבד**. אבל משום "לא תעשוק" ו"לא תגזול" ו"לא תלין", ו"לא תבא עליו השמש", אינו עובר.

והשתא מתניתין **מני**? **אי תנא קמא**, דממעט **מאחיך** עושק שכר גוים דמותר, **קשיא גר תושב**, שלדבריו העושק גר תושב עובר בכולן, ואילו במשנתנו תנן שאינו עובר משום "לא תלין".

ואי רבי יוסי, קשיא בהמה וכלים. שלדבריו אינו עובר עליהן אלא משום לא תעשוק בלבד, ואילו במשנתנו תנן אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה וכלים יש בהם משום "לא תלין", ומשום "לא תבא עליו השמש".

אמר רבא: **האי תנא** דמשנתנו, **תנא דבי רבי ישמעאל הוא**.

דתנא דבי רבי ישמעאל: אחד שכר אדם, ואחד שכר בהמה, ואחד שכר כלים, יש בו משום "ביומו תתן שכרו" ומשום "לא ת לין". גר תושב, יש בו משום "ביומו תתן שכרו", ואין בו משום "בל תלין".

והשתא מפרש את מחלוקתם.

תלין. וכתב במשנת רבי אהרן [תשובות חושן משפט סימן עב] שאין להוכיח מהתורת כהנים דלא כהרמ"ה כיוון שהתורת כהנים נקט כתנא דמשנתנו שאינו דורש את הפסוק בארצך ולפיכך אף על עושק קרקע עוברים והרמ"ה דיבר לפי תנא קמא דמאחיך הדורש את הפסוק בארצך. ומכל מקום הוכיח הגר"א מהירושלמי כדעת הרמ"ה מהא שהוצרך שם פסוק לרבות עושק שכר עבדים דמשמע שהיה סלקא דעתך לפטור את העושק שכרם ובהכרח שהטעם לכך הוא משום שהוקשו לקרקעות ולכך בעי קרא לומר שאם עשקם עובר עליהם, ומשמע דפשיטא ליה לירושלמי שאין איסור לעשוק שכר קרקע. ובנתיב החסד [ט יד] כתב בביאור דברי הגר"א דלעולם אף תנא דמשנתנו המרבה מ"אתך" שעובר אף על שכר קרקע מודה שאינו עובר בכל הלאווין אלא רק באלו האמורים בויקרא שהוזכר בהם "אתך", אבל באותם שהוזכר "בארצך" [דברים כד] באמת אינו עובר. מה שאין כן לתנא קמא דמאחיך הדורש שכיר לגזירה שווה אין בקרקע שום איסור. ולפי זה מתורצת קושייתו של השואל ומשיב מהתורת כהנים, דהתם לא נתרבה עושק קרקע אלא משום דכתיב "אתך", אבל על הלאווין האמורים בדברים שנאמר "בארצך" אינו עובר. ועיין לקמן בהערה.

מאי טעמא דתנא קמא דממעט מדכתיב "לא תעשוק **מאחיך**", שהעושק גוי פטור, אבל העושק גר תושב או שכר בהמה וכלים עובר בכולן.

היות ובספר דברים [פרק כד] נאמר "לא תעשוק שכיר, מאחיך או מגרך אשר בארצך, בשעריך". ובספר ויקרא [פרק יט] נאמר "לא תלין פעולת שכיר".

ולכן, **גמר "שכיר שכיר"** בגזירה שווה: מה שכיר האמור בספר דברים, נאמר אף על גר תושב ובהמה וכלים, דדרשינן מ"בשעריך" זה גר צדק, ומ"בארצך" זה בהמה וכלים. אף שכיר האמור בספר ויקרא, נאמר אף על גר תושב בהמה וכלים. לפיכך סבר תנא קמא שהמעכב שכר גר תושב בהמה וכלים, עובר בכולן.

ורבי יוסי ברבי יהודה, לא גמר "שכיר שכיר", הילכך דרשינן מהנאמר "לא תעשוק שכיר, מאחיך אשר בארצך בשעריך" שאף בגר תושב בהמה וכלים אסור לעכב שכרם. אבל לא תעשוק ולא תגזול ו"לא תלין" הכתובים בויקרא יט, לא נאמר על בהמה וכלים. ולפיכך, בבהמה וכלים אינו עובר אלא בלא תעשוק האמור בדברים, ובעושק שכר גר תושב נוסף גם העשה של ביומו תתן שכרו.

ומקשינן: **נהי** דרבי יוסי בן יהודה **לא גמר שכיר שכיר** בגזירה שווה, ואין על מעכב שכר גר תושב בהמה וכלים משום לא תעשוק לא תגזול ו"לא תלין" האמורים בספר ויקרא, מכל מקום, המעכב שכר **בהמה וכלים, משום "ביומו תתן שכרו" נמי ניחייב**, שהרי לא שילם בזמנו.

ומתרצינן: **תני רבי חנניא, אמר קרא** [דברים כד] "ביומו תתן שכרו, **ולא תבא עליו השמש, כי עני הוא**".

ודרשינן ממה שהוסיף הכתוב את הטעם "כי עני הוא", משמע שלא נאמר הכתוב אלא **במי שהן באין לידי עניות ועשירות, יצאו בהמה וכלים, שאינן באין לידי עניות ועשירות**. [2920] הילכך אם עשק את שכרן, אינו עובר משום "ביומו תתן שכרו", אלא משום לא תעשוק בלבד [2921].

ופרכינן לתנא קמא: האי דסיים הכתוב "**כי עני הוא**", **מאי עביד ליה**,

ומתרצינן: **ההוא, מיבעי** לומר, שאם שכר שנים, אחד עשיר ואחד עני, ויש לו כדי לשלם

[2920] הריטב"א הקשה, הרי אף בדברים נאמר לא תעשוק שכיר עני ואביון ומדוע לא דרש רבי יוסי במי שהם באין לידי עניות ועשירות. עיין שם.

[2921] הרש"ש העיר מדוע לא הביאה הגמרא את דרשת רבי יוסי לקמן על הפסוק ואליו הוא נושא את נפשו מפני מה מסר זה את נפשו לא על שתתן לו שכרו, דמדרשה זו שמעינן שרק אדם שמוסר את עצמו לסכנה על בעל הבית לשלם לו בזמנו אבל לא בבהמה וכלים שלא שייך בהם מסירות נפש [ועיין להלן בהערות].

לאחד מהם, עליו **להקדים** את **העני לעשיר**.[2922]

ורבי יוסי ברבי יהודה סבר, **ההוא**, דין הקדמת עני לעשיר [דברים כד], "**מלא תעשק שכיר עני ואביון**" **נפקא**, דמשמע שעל בעל הבית להקדים את שכר העני לפני האביון, וכל שכן שיש להקדימו לעשיר.

וממילא נותר הפסוק כי עני הוא לדורשו שעוברים ב"לא תלין" רק במי שהן באין לידי עניות ועשירות.

ופרכינן: **ותנא קמא**, לשם מה הוצרך לדרוש מסיום הפסוק כי עני הוא להקדים עני לעשיר? הרי כבר שמעינן לה מלא תעשוק שכיר עני ואביון,

ומתרצינן: כתוב **אחד** נדרש **להקדים** שכר **עני** **לשכרו** של **עשיר**, **וכתוב אחד** נדרש **להקדים** שכר **עני**, שהוא מתבייש לדרוש את המגיע לו, **לשכרו** של **אביון** שאינו מתבייש בכך[2923].

וצריכא את שני הפסוקים: **דאי אשמעינן** שיש להקדים את שכר העני לפני **אביון**, הוה אמינא, דווקא אביון אינו קודם לעני **משום דלא כסיף**, אינו מתבייש **למתבעיה** לבעל הבית, **אבל עשיר**, **דכסיף למתבעיה**, **אימא** שאם יבואו עני ועשיר יחד לתבוע את שכרם מבעל הבית, ואין לו לשלם אלא לאחד מהם, **לא** נאמר שיש לעני זכות קדימה לפני העשיר. לכך הוצרך הכתוב לומר "כי עני הוא", לומר, שיש להקדים את העני לעשיר.

ואי אשמעינן רק את הדין שיש להקדים את העני לפני **עשיר**, הוה אמינא, שהעשיר אינו קודם לעני **משום דלא צריך ליה** למעות, הילכך העני, שהוא צריך להם, קודם. **אבל אביון** שהגיע יחד עם העני לתבוע את שכרו, **דאף הוא צריך ליה** למעות כמו העני, **אימא לא** נקדימנו לעני, לכך **צריכא** קרא לומר "לא תעשוק שכיר עני ואביון", לומר שהעני קודם אף לאביון.

ופרכינן: **תנא דידן**, דאמר העושק שכר בהמה וכלים עובר בכולן, אבל המעכב שכר גר תושב עובר משום "ביומו תתן שכרו" ואינו עובר משום "בל תלין", תיקשי, הרי:

[2922] בנתיב החסד [י יט] הסתפק האם הזכות קדימה של העני לעשיר היא רק בזמן שיהיה לבעל הבית לשלם גם לעשיר בעתיד שאז נאמר לתת קודם לעני או שאפילו אם ידוע שיש לו רק כדי לשלם לאחד מהם והשני לא יקבל כלל יש להעדיף את העני

[2923] אבל עשיר ואביון, כתב בספר אהבת חסד [י ח] שהאביון קודם, אף על פי שהעשיר מתבייש לדרוש את שכרו יותר מהאביון, משום שצער הגוף קודם לצער הבזיון. וכן מוכח מהכתוב לא תעשוק שכיר עני ואביון דפירט הכתוב את שניהם לומר ששניהם קודמין לעשיר ושוב נכתב כי עני הוא לומר שמבין שניהם העני קודם שהוא גם נצרך וגם כסיף למתבעיה.

מה נפשך, **אי יליף "שכיר שכיר"** בגזירה שווה, וכשם שהפסוק "לא תעשוק שכיר עני ואביון בארצך" נאמר על בהמה וכלים וגר תושב, אף הפסוק "לא תלין" נאמר על כולם, אם כן, **אפילו** עושק שכר **גר תושב**, **נמי**, עובר ב"לא תלין", שאף הוא נכלל בגזירה שווה, **ואי לא יליף "שכיר שכיר"** לגזירה שווה, אלא סובר שרק הפסוק "לא תעשוק בארצך" נאמר על בהמה וכלים וגר תושב, אבל "לא תלין" לא נאמר אלא על שכר אדם בלבד, אם כן, עושק שכר **בהמה וכלים**, **מנא ליה** שעובר בכולם, ואף ב"לא תלין"!?

ומתרצינן: **לעולם** תנא דמשנתנו **לא יליף שכיר שכיר** בגזירה שווה. והא דקא קשיא לך מנא לן שאם עשק שכר בהמה וכלים עובר בכולן,

תשובתך, **ושאני התם**, **דאמר קרא "ולא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר"**, דמשמע **כל שפעולתו אתך** אל תלין את שכרו, וממילא בהמה וכלים שפעולתם איתך אם עשק את שכרם עובר אף ב"לא תלין" [2924].

ומקשינן: **אי הכי**, דדרשינן מהפסוק, כל שפעולתו איתך עובר עליהן בבל תלין, **אפילו** עושק שכר **גר תושב נמי** יעבור בבל תלין, שהרי אף הוא פעולתו אתך, ומדוע סבר תנא דמשנתנו שעושק שכר שכיר אינו עובר אלא על ביומו תתן שכר.

ומתרצינן: **אמר קרא** "לא תעשוק את **רעך**" ו"לא תלין פעולת שכיר", ומדכתיב **רעך**, שמעינן שהעושק את הקרוי רעך, דהיינו רק העושק ישראל עובר ב"לא תלין", **ולא** העושק שכר **גר תושב**.

ופרכינן: **אי הכי**, שממעטים מהכתוב "רעך" את העושק שכר גר תושב, אם כן, **אפילו** עושק שכר **בהמה וכלים נמי** יהא פטור שהרי בהמה וכלים אינם בכלל רעך.

ומתרצינן: **הא** דמרבינן שאסור לעשוק שכר בהמה וכלים, הוא מד**כתיב** "לא תלין פעולת שכיר **אתך**", דמשמע כל שפעולתו אתך, אסור להלין את שכרו.

ותמהינן: **מה ראית לרבות בהמה וכלים** מדכתיב "אתך", ודרשת כל שפעולתו אתך, **ולהוציא גר תושב**, למעטו מדכתיב לא תעשוק את רעך ו"לא תלין", דמשמע כל שהוא רעך לא תעשקנו, ו"לא תלין" את שכרו לאפוקי גר תושב.

ומדוע לא דרשת איפכא, מדכתיב לא תעשוק את רעך ולא תלין, למעט בהמה וכלים, שאינם רעך, ואם עשק את שכרם אינו עובר. אבל העושק שכר שכיר חייב, מדכתיב "לא תלין אתך", דמשמע כל שפעולתו אתך לרבות גר תושב.

[2924] כתב בנתיב החסד שלפי דברי הגר"א [שלט א], שלדעת תנא דמשנתנו המרבה מהכתוב לא תלין אתך, גם עושק שכר קרקע חייב, שאף הקרקע פעולתה איתך, נמצא שעל שכר קרקע יעבור רק על הלאווין הכתובים בויקרא ששם הוזכר לא תלין אתך, אבל על לא תעשוק שכיר עני ואביון בארצך, וביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש [בדברים כד] אינו עובר משום ששם נאמר בארצך וזה אינו כולל את שכר הק רקע. והקשה על זה, דאם כן היה לתנא דמשנתנו לכתוב להדיא שכירות קרקע יש בו משום לא תלין ואין בו משום לא תבא.

ומסקינן: **מסתברא בהמה וכלים הוה ליה לרבות** שעובר עליהן בלא תעשוק ו"לא תלין", **שכן ישנן בכלל ממון רעך** [2925], הילכך לא ממעטינן מהכתוב "רעך" בהמה וכלים. ומאידך משמע מהכתוב "אתך" שעובר עליהן. לכך סבר תנא דמשנתנו שהעושק שכר בהמה וכלים עובר בכולן,

אבל **גר תושב**, **אינו בכלל ממון רעך**, הילכך מסתבר לומר שהכתוב "רעך" בא למעט עושק שכר גר תושב שאין עובר עליו [2926].

ומקשינן: **ותנא קמא**, **דממעט** מהכתוב לא תעשוק שכיר עני ואביון **מ"אחיך** או מגרך", שאם עשק שכר גוי פטור, אבל עשק שכר בהמה וכלים וכן אם עשק שכר גר תושב עובר בכולן, **האי** קרא דכתיב "לא תעשוק את **רעך**", **מאי עבדי ליה**!? שהרי לדעתו אי אפשר למעט גר תושב, משום שנתרבה מהכתוב גרך [2927].

ומתרצינן: **ההוא**, **מיבעי ליה לכדתניא**: נאמר "לא תעשוק את **רעך**", את רעך אינך עושק, **ולא עמלקי**, אלא אותו [גוי] מותר לך לעשוק. [2928]

ותמהינן: הרי הא דמותר לעשוק **עמלקי מ"אחיך" נפקא**, דמשמע מי שהוא בכלל אחיך אל תעשוק, ולא גוי!?

ומתרצינן: שני הפסוקים נצרכים, **אחד למשרא** - להתיר ל**עושקו**, **ואחד למשרא** - להתיר ל**גזלו** [2929]. **וצריכי**, **דאי אשמעינן** שמותר ל**גוזלו**, הוה אמינא שהטעם לכך הוא **משום**

[2925] הריטב"א תמה אם בהמה וכלים הם בכלל ממון רעך אם כן מדוע באמת לא למדים את איסור עושק בהמה וכלים מרעך ושוב מיותר הפסוק אתך לרבות איסור עושק גר תושב.

[2926] נמצא למסקנת הגמרא שלדעת תנא דידן בבהמה וכלים עובר בכולן משום שבפסוקים בדברים [כד] שהם לא תעשוק ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש נאמר בארצך ודרשינן כל שבארצך, ובפסוקים בדברים נאמר לא תעשוק ולא תלין אתך, ודרשינן כל שפעולתו אתך, וממילא אף אם לא מקישים שכיר שכיר לגזירה שווה נתרבו בהמה וכלים שעובר בכולם. אבל גר תושב ממועט מהאמור בויקרא לא תעשוק את רעך ולא תלין דמשמע רעך ולא גר תושב. ולא מרבינן ליה מלא תלין אתך משום שמיסתבר למעטו מרעך מאשר לרבותו מאתך. וכתב המהרש"א שיתכן לומר שאף תנא דידן מודה דדרשינן שכיר שכיר לגזירה שווה ואינו צריך לרבות מאתך בהמה וכלים ומכל מקום נתמעט גר תושב משום דכתיב רעך. אמנם לפי דברי הגר"א שמהכתוב בארצך משמע למעוטי קרקע כהרמ"ה ורק מהכתוב איתך ניתן לרבות קרקע, אם נימא שאף לדעת תנא דמשנתנו אין למדים מאתך אלא משכיר שכיר אם כן כל המקור לעושק שכר בהמה וכלים הוא מהכתוב מארצך, ואם כן מנא לן שעושק קרקע אסור, [כדמשמע בתורת כהנים] וכן כתב בשואל ומשיב [שתיתאה א].

[2927] הרמב"ן תמה מדוע לא הקשתה הגמרא אף לרבי יוסי בר יהודה הפוטר את העושק גר תושב מלא תלין משום דלית ליה שכיר שכיר ואם כן לאיזה צורך נאמר רעך, ותירץ דלתנא קמא קשה מכך שבפסוק משמע ההיפך מדבריו שהוא ריבה גר תושב ובפסוק נאמר רעך דמשמע לכאורה ההיפך, והמהרש"א ביאר שרבי יוסי בר חנינא מודה לתנא דמשנתנו דמשמע מהכתוב לא תלין איתך שכל שפעולתו איתך עובר עליו, ולכך אף לדעתו הפסוק רעך בא למעוטי גר תושב.

[2928] החכמת מנוח הקשה, הרי לעושק גר תושב בעי קרא לחייבו ואם כן גוי שאין עליו פסוק לאסור לעושקו פשיטא שפטור ומדוע צריך פסוק למעטו, ותירץ שאחר שנתרבה גר תושב הוה אמינא שאף גוי אסור כמו גר תושב ולכך צריך קרא למעטו.

[2929] התוספות רא"ש העיר היכן נאסר גזל הגוי שצריך פסוק להתירו, ותירץ דלעיל [סב, א] אמרינן שהפסוק לא תגזול מיותר משום שאפשר ללמוד את איסור גזילה מריבית ואונאה, והשתא אילו לא היה מיעוט על גזל גוי

דלא טרח ביה. אבל אם ירצה ל**עושקו**, **דטרח ביה**, שטרח ועבד הגוי כדי לקבל שכרו, **אימא לא**, ואסור, קא משמע לן קרא לא תעשוק את רעך, אבל גוי אתה עושק.

ואי אשמעינן שאסור ל**עושקו**, הוה אמינא שהטעם לכך הוא **משום** דעדיין **לא אתא** השכר **לידיה**, ואין כאן אלא מניעת תשלום, **אבל** ל**גוזלו**, דכבר **אתא** הממון **לידיה**, **אימא לא**, ואסור, קא משמע לן קרא לא תעשוק מאחיך, ומיתור מילת אחיך, שהרי כבר כתיב לא תעשוק את רעך, שמעינן שמותר לגוזלו, לכך **צריכא** את שני הפסוקים.

ומקשינן: **ורבי יוסי ברבי יהודה**, דאמר העושק שכר בהמה וכלים אינו עובר אלא משום לא תעשוק בלבד, **האי** דכתיב "**לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר**", **מאי עביד ליה**? שהרי מדכתיב "אתך", ניתן ללמוד שכל שפעולתו אתך עובר עליו, כולל עושק שכר בהמה וכלים, כפי שדורש התנא דמשנתנו[2930].

ומתרצינן: **מיבעיא ליה לכדרב אסי**, **דאמר רב אסי**: **אפילו לא שכרו אלא לבצור לו אשכול אחד של ענבים**[2931], אם השהה את שכרו, **עובר משום בל תלין**. ודרשינן לה מדכתיב אתך, דמשמע כל שעבד אתך אפילו מעט, עובר עליו.

ואידך - תנא דמשנתנו הלמד מהכתוב אתך לרבות בהמה וכלים, מנא ליה שאם שכרו לבצור אשכול אחד עובר עליו משום בל תלין?

מהא דכתיב [דברים כ"ד] "ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש כי עני הוא **ואליו הוא נושא את נפשו**" **נפקא**, דמשמע כל **דבר**, פעולה שאפשר לומר בה שהשכיר **מוסר נפשו עליו**, אסור לעשוק את שכרו.

דף קיב.

ואידך, רבי יוסי ברבי יהודה הדורש מדכתיב אתך, אפילו לא שכרו אלא לבצור אשכול אחד עובר עליו, לשם מה הוצרך קרא לומר "ואליו הוא נושא את נפשו"?

היה מן הדין לומר שהפסוק לא תגזול נאמר לאסור את גזל הגוי, ולכך צריך פסוק להתיר גזל גוי כדי שלא נדרוש ממקום אחר לאוסרו.

[2930] הקשה הרמב"ן מדוע לא מקשינן אף על תנא קמא דמאחיך דדריש שכיר שכיר לגזירה שווה שעובר בבהמה וכלים בכולן האי אתך מאי דריש ביה, ותירץ שלדברי תנא קמא אכן קשה מיתור הפסוק אבל על רבי יוסי קשה יותר שהוא מיעט בהמה וכלים ומהכתוב אתך משמע לכאורה שעובר על כל מי שפעולתו אתך כולל בהמה וכלים. והמהרש"א כתב שלמסקנת הגמרא אף לדעת תנא קמא דמאחיך יתכן שאין דורשים שכיר שכיר אלא הכל נתרבה מהכתוב אתך כולל בהמה וכלים וגר תושב, ואינו ממעט מהכתוב רעך את הגר תושב דדריש לה למעוטי עמלקי כדלעיל, ולכך לא פרכינן אלא לרבי יוסי.

[2931] רש"י ותוספות פירשו דרב אסי מחדש שלא רק בשכיר יום עובר עליו אלא אף בשכיר שעות, ותמה עליו הראב"ד הא פשיטא וכבר במשנה נתבאר ששכיר שעות הוא ככל שכיר. עוד פירשו התוספות דקא משמע לן שאפילו אם בצר אשכול אחד ואכלו [שהרי מותר לו לאכול בשעת עבודתו כדלעיל צב א] גם כן עובר עליו. והראב"ד פירש שאפילו אם היה האשכול פחות משווה פרוטה עובר עליו. וביאר המשנת יעקב שלדעת הראב"ד חיובו של בעל הבית לשלם אינו נובע מכך שהפועל עבד אצלו והוא משועבד לו אלא התורה הטילה עליו לשלם לפועל בזמנו, וחיוב זה של התורה לא נאמר דווקא על שווה פרוטה.

ומתרצינן: **ההוא, מיבעי ליה לכדתניא**, [דברים כד] נאמר "**ואליו הוא נושא את נפש ו**". **מפני מה עלה זה** הפועל **בכבש, ונתלה באילן** לצורך עבודתו, **ומסר את עצמו** לסכנת **מיתה**? האם **לא על** שתתן לו את **שכרו**!? [2932]

דבר אחר הא דכתיב "**ואליו הוא נושא את נפשו**", בא לומר: **כל הכובש שכר שכיר, כאילו נוטל נפשו ממנו**. ובפירושה של הברייתא נחלקו **רב הונא ורב חסדא**,

חד אמר העושק את שכר השכיר גורם שתינטל **נפשו של** הגזלן עצמו.

וחד אמר בכך שעושק את שכירו, כאילו נטל את **נפשו של** השכיר **הנגזל**.

מאן דאמר שהעושק גורם לנטילת **נפשו של גזלן** דרש מ**דכתיב** [משלי כ"ב] "**אל תגזל דל כי דל הוא, ואל תדכא עני בשער**", **וכתיב** [**שם**] "**כי ה' יריב ריבם, וקבע את קבעיהם נפש**", דמשמע שתינטל נפש העושק והגוזל דל.

ומאן דאמר שהעושק גורם שתינטל **נפשו של נגזל**, דרש **דכתיב** [משלי א] "**כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח**", דמשמע שהבוצע בצע, נוטל את נפשו של בעל הממון.

ומקשינן: **ואידך נמי**, מאן דאמר שהעושק נוטל את נפשו שלו עצמו, **הכתיב** "**את נפש בעליו יקח**", דמשמע שהוא נוטל נפשו של הנגזל!? ומתרצינן: הכי תפרש לה, דרך הבוצע בצע שלוקח ממון שאינו שלו, את נפש **בעליו דהשתא**, הגזלן יקח.

ופרכינן: **ואידך נמי**, מאן דסבר שהעושק נוטל את נפשו של הנגזל, **הכתיב** "**וקבע את קבעיהם נפש**", דמשמע שיענש העושק את העני,

ומבארת הגמרא: **מה טעם קאמר, מה טעם קבע את קבעיהם**, ונוטלים את נפש הגזלן, **משום דנטלו נפש**, ולעולם על ידי כך שעשקו גורם לנטילת נפש הנגזל.

שנינו במשנה: **אימתי בזמן שתבעו לא תבעו אינו עובר עליו**:

תנו רבנן: נאמר "**לא תלין פעולת שכיר**", **יכול אפילו** אם **לא תבעו** השכיר לבעל הבית עובר עליו, **תלמוד לומר** "**אתך**", לומר שאינו עובר אלא אם עשקתו **לדעתך**, שתבע את שכרו ולא שילם [2933].

[2932] ברש"י משמע שדרשה זו אינה אליבא דרבי יוסי, דאדרבא מכאן משמע שכל המוסר נפשו על עבודתו יש לשלם לו את שכרו בזמן ואפילו אם היה רק אשכול אחד של ענבים וזו דעת תנא דמשנתנו שלמדים את דינו של רב אסי מואליו הוא נושא את נפשו, אלא רבי יוסי סבר כמו הדבר אחר דדרשינן כל המעכב שכר שכיר כאילו נוטל את נפשו ממנו.

[2933] בתורת כהנים קדושים [יט יג] איתא יכול אפילו לא בא ולא תבעו תלמוד לומר איתך לא אמרתי אלא שלא ילין אתך מרצונך. ודייק בנתיב החסד [ט כט] שהטעם שאינו עובר עליו הוא משום שבכך שלא תבעו מוכח שמחל לו, ומסכים שישלם לו לאחר זמן, והוסיף דלפי זה כל שבא הפועל לבית בעל הבית ולא תבע מחמת בושה לא נפטר בעל הבית משום לא תלין, דהא חזינן שהגיע לביתו ומסתמא לא מחל לו אלא שהתבייש לתובעו. מיהו יעויין ביראים [קלה] שהסתפק האם מה שמיעטה הגמרא מהכתוב איתך קאי על כל הלאווים שאם לא תבעו אינו עובר עליהן, או דלמא שעל לא תלין בלבד קאמר שאם לא תבעו אינו עובר עליו אבל על שאר הלאוים עובר אף ללא תביעה, ומבואר מדבריו שכשלא תבעו אין הפטור מטעם מחילה דאם כן איך שייך שיעבור על שאר הלאווין,

אבל אם הפועל לא תבע את שכרו, או שלא החזיר את הטלית, הרי עיכוב התשלום נעשה על ידו ועל דעתו, הילכך אין בעל הבית עובר עליו.[2934]

יכול עובר בעל הבית **אפילו** אם **אין לו** כדי לשלם את שכר השכיר, **תלמוד לומר "אתך"**, דמשמע **שיש אתך** מעות ואינך נותן, אבל אם אין לבעל הבית מעות, אינו עובר עליו[2935]. וכשיהיה לו מעות לאחר זמן ישלם לו את שכרו[2936].

יכול אפילו המחהו, בעל הבית נתן לו לגבות[2937] **אצל חנוני ואצל שולחני** ולא שילמו לשכיר בזמנו יעבור בעל הבית ב"לא תלין", **תלמוד לומר "אתך", ולא שהמחהו אצל חנוני ואצל שולחני**[2938].

שנינו במשנה: **המחהו אצל חנוני ואצל שולחני אינו עובר**:

איבעיא להו: שכיר שנתן לו בעל הבית לגבות מהחנוני או מהשולחני ולא שילמו לו, האם **חוזר** השכיר ותובע את בעל הבית, **או אינו חוזר**?[2939]

ולפי דבריו המיעוט מהאמור איתך היינו שאם תבע את הבעלים הרי הוא עושקו לדעתו אבל אם לא תבע אין זו לדעת בעל הבית, ועיין שם בתועפות ראם.

[2934] בספר שער המשפט [שלט ב] הביא מהזוהר שאפילו אם אמר הפועל לבעל הבית יהא השכירות בידך לא יעכב את המעות אלו והוכיח כן מהא דאמרינן במשנה לא תבעו אינו עובר עליו משמע שאינו עובר אבל אסור.

[2935] הריטב"א כתב שאינו מחוייב למכור את כליו כדי שיהיו לו מעות לשלם לפועל לפי שאין דרכו למכור את כליו, ומשמע מדבריו שאם היה לו חפץ העומד למכירה עליו למוכרו כדי שיהיה לו מעות לשלם לפועל. וכתב באהבת חסד [ט ז] דקל וחומר אם יש לבעל הבית מעות בפקדון או בהלוואה עליו לגבותם כדי שיהיה לו לשלם לפועל. ומכל מקום הסתפק שם בנתיב החסד [כה] אם יש לו מעות בזמן שהתחיל הפועל במלאכתו האם מותר לו להוציאם בסחורה או דלמא שמדין לא תלין כבר מלכתחילה עליו לדאוג שיהיה לו מעות לשלם לו ואם יוציאם עכשיו ובעת סיום עבודתו של הפועל לא יהיה לו מעות יעבור בלא תלין, וכתב שם שמדברי הריטב"א משמע קצת שאסור להוציאם.

[2936] בנתיב החסד [ט ל] משמע שבזמן שישיג מעות אם לא ישלם לו יעבור בלא תלין אפילו שכבר עבר זמן מאז תביעתו, כיוון שהענין באיסור לא תלין הוא השארת המעות ברשותו ולכן כל שהלין ערב או בוקר ראשון ברשותו עובר עליו. ומכל מקום אינו חייב ללכת לבית הפועל לשלם לו ודי בכך שיודיעו שיש לו מעות לשלם לו, משום שעיקר הקפדת התורה היא שלא יעכב את הממון אלו ועל ידי כך שמודיעו לא הוי עיכוב שכרו. [שם - לא]

[2937] בחינוך [רל] כתב דדווקא אם הסכים הפועל לקבל מהשולחני אין בעל הבית עובר בלא תלין אבל אם לא הסכים הרי חובו על הבעלים ועובר עליו. וברמב"ם איתא המחהו אצל אחר וקיבל, וכתב בכסף משנה שיש לפרש בשני אופנים א. קיבל הפועל על עצמו לגבות מהשולחני, ב. קיבל השולחני לשלם לפועל. ובבית יוסף שלט ט] הכריע כפירוש השני שאם קיבל השולחני על עצמו לשלם לפועל אף על פי שהפועל אינו רוצה אין בעל הבית עובר עליו. וביאר בשער המשפט [שלט ג] דבהכרח מדובר באופן שאין הפועל רוצה דאם היה מסכים לכך הרי פשיטא שאין בעל הבית עובר עליו וזה נכלל במה שאמרו לא תבעו אינו עובר עליו כיוון שאין העיכוב לדעתך אלא לדעתו. ועיין עוד שם מה שהקשה על זה.

[2938] כתב השולחן ערוך [שלט י] המחהו אצל שולחני וקיבל עליו ליתן לו אינו עובר, וביאר הגר"א [ח] דאם לא כן אין להם כלום על השולחני כיוון שאין לו אצל השולחני. והוסיף וביאר בנתיב החסד [יא] שאם השולחני מחה ולא קיבל על עצמו פשיטא שבעל הבית עובר בלא תלין, אלא כוונת הגר"א שאם אמר לפועל לגבות מהשולחני, ואותו שולחני עדיין לא ידע מכך אם רצה הפועל לתבוע את בעל הבית רשאי ובעל הבית עובר בלא תלין משום שכל זמן שלא קיבל השולחני על עצמו לשלם לפועל עדיין לא ניתק הפועל מבעל הבית.

[2939] התוספות ביארו שאם אמר הפועל להדיא אני פוטרך לגמרי אפילו אם לא יפרע לי פשיטא שאינו חוזר ותובע את הבעלים. ומאידך אם אמר להדיא אני פוטרך אם יפרע לי פשיטא שחוזר ותובע את הבעלים שהרי לא פרעו השולחני. והגמרא עוסקת באופן שהפועל הסכים לגבות מהשולחני בסתמא שלדעת רב ששת אמרינן דכוונת

רב ששת אמר, אינו חוזר, ורבה אמר, חוזר.

אמר רבה: מנא אמינא לה שחוזר ותובע את בעל הבית? **מדקתני** במשנה המחהו אצל חנוני או אצל שולחני **אינו עובר עליו**,

ומדייק רבה: **מעבר הוא דלא עבר** בעל הבית שעשקו, **הא** אם ירצה השכיר ל**מיהדר** ולתבוע את בעל הבית, מצי **הדר**.

ורב ששת אמר: מאי אינו עובר עליו דקתני במשנה, **אינו בתורת לעבור**, שאף אם יחזור עליו יהיה פטור מלשלם לו.

בעו מיניה מרב ששת, פועל שקיבל עליו לעשות מלאכה ב**קבלנות** - לכשיגמור מלאכתו יקבל שכר עבודתו, ואינו מקבל שכר לפי מספר ימים או שעות, אם לא שילם לו השוכרו כשסיים את פעולתו, האם הוא **עובר עליו משום בל תלין, או אין עובר משום בל תלין**, וצדדי הספק הם:

האם **אומן** שקיבל כלי לתקנו **קונה בשבח הכלי**, והרי הוא כבעליו של השבח עד שיחזירנו לזה שנתן לו להשביח.[2940]

וכיוון ששבח הכלי קנוי לאומן, הרי כשמחזירו לבעליו, הרי הוא כמוכרו לבעליו, ועל בעל הבית לשלם עבור השבח כמו שמשלם מי שקונה חפץ מבעליו, ואם לא ישלם את שכרו, אינו נחשב כמשהה שכר שכיר אלא כלוקח שלא שילם עבור מקחו, **והלואה היא**[2941],

ומי שחייב חוב ממון לחבירו, אם לא שילם לו כשהגיע זמנו, אינו עובר משום "לא תלין".

הפועל לפטור את בעל הבית בכל מקרה, ולדעת רבה בכוונת הפועל לפטור את בעל הבית רק בזמן שישלמו לו. דרך נוספת ביארו התוספות, דהכא מדובר שאמר הפועל בהדיא אני פוטרך אם יתן לי, שאם לא נתן לו השולחני ודאי שיכול לחזור ולתבוע את בעל הבית, אבל כל זמן שהשולחני לא חזר בו נחלקו רב ששת ורבה אם יכול הפועל לתבוע את בעל הבית למרות שהשולחני רוצה לשלם לו או שאינו יכול לחזור ולתובעו. פירוש נוסף כתבו התוספות, דלכולי עלמא הפועל יכול לחזור ולתבוע את בעל הבית, אלא שלדעת רב ששת אם לא יתנו לו את שכרו בזמנו אין עוברים באיסור לא תלין כיוון שכבר ניתק החיוב מבעל הבית שעה אחת אינו חוזר ומתחייב בו, ורבה סבר שאף לענין חיוב לא תלין חוזר הפועל על בעל הבית. וכתב בנתיב החסד [י יג] דדווקא לפירוש השלישי של תוספות יש מחלוקת אם חוזר על בעל הבית לענין לא תלין, אבל לפי שני הפירושים הראשונים לכולי עלמא אין בעל הבית עובר בלא תלין.

[2940] הקצות החושן [שו ד] דן את מה קונה האומן, והביא בשם מהר"ש הלוי הסובר שהאומן קונה את כל הכלי על ידי שהוסיף בו מעט שבח, אבל בשם התרומת הדשן הביא שהאומן קונה רק את השבח, וביאר הקצות שאין החפץ קנוי לאומן לגמרי אלא כשם שמלווה רשאי לאחוז בפקדון של הלווה עד שישלם לו כך האומן אוחז בחפץ שהשביח עד שישלם לו בעל הבית את שכרו, ומשעה שהבעלים משלם הרי החפץ שלו ואין האומן יכול לעכבו.

[2941] בפלפולא חריפתא [ו] ביאר בלשון הגמרא הלוואה היא דאין הכוונה להלוואה ממש אלא שאין חובו כחיוב תשלומים לפועל ודמי להלוואה.

או דלמא **אין אומן קונה בשבח** שהשביח את **הכלי**, אלא הכלי עם שבחו קנוי ועומד לבעלים. נמצא שהפועל עבד בחפץ של הבעלים, **ושכירות היא** לענין זה שאם לא ישלם את שכר קבלנותו בסיום עבודתו עובר עליו משום "לא תלין".

אמר להו רב ששת: אין אומן קונה בשבח שהשביח בכלי, ולכך אם השהה בעל הבית את שכרו **עובר משום "לא תלין"**.[2942]

ופרכינן: **והתניא**, פועל המקבל עבודה בקבלנות, אם לא שילם לו השוכרו בזמן, **אינו עובר** משום "לא תלין"!?

ומתרצינן: **התם**, הברייתא דקתני אינו עובר, מדברת בקבלן **שהמחהו**, שנתן לו השוכר את האפשרות לגבות את שכרו **אצל חנוני ואצל שולחני**, ועל זה נאמר שאם לא שולם לו לקבלן בזמנו, אינו עובר עליו.

ודנה הגמרא: **נימא מסייעא ליה** לרב ששת, דאמר אין אומן קונה בשבח כלי, ממה ששנינו [בבא קמא צט א]: **הנותן טליתו לאומן** להתקינה ללבישה, וסיכם עימו שיקבל את שכרו עבור תיקון המלאכה, ולא לפי סכום השעות או הימים שישקיע בה.

הרי אם **גמרה**, האומן, שסיים את עבודתו, **והודיעו** לבעל הבית שיבא לקחתה ולשלם את עבור העבודה, **אפילו מכאן ועד עשרה ימים**, **אינו עובר משום בל תלין**, לפי שעדיין לא קיבל בעל הבית לידו את טליתו.[2943]

אבל אם **נתנה לו** האומן לבעל הבית את הטלית **בחצי היום**, ולא שילם לו את שכר טירחתו, **מששקעה עליו חמה עובר משום "בל תלין"**.[2944]

וכמו ששנינו במשנתנו, ששכיר שעות המסיים מלאכתו באמצע היום, משששקעה עליו חמה עובר עליו.

והשתא, **אי אמרת אומן קונה בשבח כלי**, נמצא שחובו של בעל הבית לשלם אינו כבעל הבית המשלם לשכירו, אלא כלוקח המחויב לשלם עבור מקחו, ואם כן גם אם נתן לו

[2942] הרי"ף והרמב"ם [שכירות י ד] פסקו כרב ששת שאין אומן קונה בשבח כלי, אבל התוספות פירשו שרב ששת אינו חולק על עצם הדין של אומן קונה בשבח כלי והא דאמר רב ששת שעובר משום בל תלין מדובר בזמן שאין שבח בכלי כדלקמן ששכרו להכות בבגד לרככו. וכתב הקצות החושן [שלט ג] בשם מהר"א ששון דהא דפסקינן שאין אומן קונה בשבח כלי מדובר באומן שהשביח בחומרים של בעל הבית, אבל אם השביח משלו קונה בשבח הכלי. ואין בעל הבית עובר על עיכוב שכרו בלא תלין. וכן פסק בנתיב החסד [י ד]

[2943] בשיטה מבואר שכל זמן שהטלית ביד האומן אינו בכלל פעולת שכיר אתך, אבל הרמ"ך בשיטה דן האם הפטור הוא מחמת שהודיעו על סיום המלאכה ולא תבע כסף שגילה בדעתו שאינו זקוק לו או אף בתבע את הכסף אינו עובר. ובקצות החושן [עב כג] כתב טעם נוסף לכך שאינו עובר, דכל זמן שלא החזיר את הטלית לבעליה עדיין לא הגיע זמן הפרעון.

[2944] הב"ח [שלט ה] העיר, מדוע נקטה הגמרא שעובר בבל תלין, הרי הלאו ששייך לעבור עליו בשקיעת החמה הוא לא תבא עליו השמש, וכתב שלדעת הרמב"ם הסובר שבין בשכיר יום ובין בשכיר לילה עובר בכולם אתי שפיר. והסמ"ע דחה, דלא אמר הרמב"ם שעובר בכולם אלא כשהתכוין לגוזלו לגמרי, אבל במשהה את שכרו אינו עובר בכולם, וכאן מדובר במשהה את שכרו ולא במתכוין לגוזלו. [שם יא] ועיין לחם משנה שכירות יא ג.

האומן את הטלית וקיבלה, **אמאי עובר**? הרי לוקח שלא שילם עבור מקחו בזמנו אינו עובר ב"לא תלין".

ומוכח, שסברה הברייתא, אין האומן קונה בשבח הכלי, וכדרב ששת.

אמר רב מרי בריה דרב כהנא: לא תסייעיה לרב ששת מהכא, אלא לעולם אומן קונה בשבח כלי, והברייתא מדברת **ב**נותן לאומן "**גרדא דסרבלא**", בגד שאין צורך להשביחו, אלא אדרבה, נוח לו לבעליו במצבו כמות שהוא, לפיכך שכך הוא מתקיים משך זמן יותר ממושך. וכיוון שלא הושבח, ממילא לא קנאו האומן לבגד, והרי הוא שייך לבעליו, ומשום כך עובר בעל הבית ב"לא תלין".

ותמהינן: אם אין מה להשביח את הבגד, אם כן, **לשם מאי יהבה ניהליה** לאומן!? אלא בהכרח, שרצונו של בעל הבית הוא **לרכוכי**, לרכך את הבגד, כדי שיחמם יותר ויהיה נאה יותר. ואם כן, ריכוך הבגד **היינו שבחיה**, וקנה האומן את הבגד, בכך שהשביחו בריכוכו.

ומשנינן: **לא צריכא**, **דקא אגריה מיניה**, ששכר את הפועל **לבטושי**, לבעוט ולהכות בו לרככו, וסיכם עם הפועל שתהיה עבודתו בשכירות לפי **בטשא ובטשא במעתא**, שעל כל הכאה הוא יקבל מעה כסף, ומאחר שהפועל עובד עבורו בשכירות ולא בקבלנות, הוא אינו קונה בשבח הכלי, [2945] והרי הוא ברשות בעליו, ולכן, אם עיכב את שכר האומן, עובר עליו ב"לא תלין".

דף קיב:

שנינו במשנה: **שכיר בזמנו נשבע ונוטל וכו'**:

במסכת שבועות [מד ב], איתא: כל הנשבעים של התורה נשבעים ולא משלמים.

דהיינו, הנתבע, שעליו לשלם, הוא הנשבע ונפטר.

ואלו הם הנשבעים ונוטלים מדין דרבנן: השכיר, וכולי.

השכיר כיצד? אמר לו השכיר לבעל הבית: תן לי שכרי שיש לי בידך, והוא אומר, נתתי, והלה אומר לא נטלתי, הרי זה השכיר נשבע, ונוטל. רבי יהודה אומר, אינו נשבע עד שתהא שם מקצת הודאה.

[2945] הקצות החושן [שו ג] ביאר בדברי רש"י שהיה ההסכם בין הפועל לבעל הבית שאם לא ישביח הבגד יקבל הפועל שכר לפי מנין ההכאות שהכה בבגד כמו שכיר ואם ישביחו יקבל שכר כקבלן המקבל בגד להשביחו, והדין הוא שעובר בבל תלין גם אם היה שבח והטלית נקנית לפועל כדין אומן הקונה בשבח הכלי, משום שבכך שהתנה שאם לא יהיה שבח יטול שכרו כשכיר נשאר עליו שם שכיר גם אם נעשה בהמשך קבלן.

כיצד? אמר לו השכיר: תן לי שכרי חמישים דינר שיש לי בידך, והוא אומר התקבלת דינר זהב, שהם עשרים וחמשה דינרי כסף, דהיינו מחצית מהתביעה, כיוון שהודה בעל הבית במחצה, השכיר נשבע ונוטל.

והוינן בה: **שכיר**, שלא קיבל את שכרו, **אמאי תקינו ליה רבנן למשתבע ושקיל**, ולא הטילו את השבועה על בעל הבית האומר שכבר שילם לו את שכרו, שישבע ויפטר.[2946]

אמר רב יהודה אמר שמואל: "**הלכות גדולות**" **שנו כאן**, משום תקנת הפועלים, כדמפרש לקמן.

ודנה הגמרא: וכי **הני** הלכות, **הלכתא** למשה מסיני **נינהו**, כמו שאמרת "הלכות גדולות שנו כאן"!?

הרי **הני** הלכות, רק **תקנות** חכמים **נינהו**!

אלא כך **אמר רב יהודה אמר שמואל**: **תקנות גדולות שנו כאן**.

ושוב תמהה הגמרא: וכי יש "תקנות **גדולות**", עד שמשמע **מכלל** זה **דאיכא** "תקנות **קטנות**"!?

אלא אמר רב נחמן אמר שמואל: **תקנות** הראויות להיות **קבועות**, עד כדי כך שאפשר לעקור על ידם דבר מן התורה, **שנו כאן**.[2947]

שהרי מן התורה, **השבועה**, **דבעל הבית היא**, כי כל הנשבעים מן התורה נשבעין ונפטרים, **ועקרוה רבנן לשבועה דבעל הבית**, **ושדיוה**, הטילוה **אשכיר**.

והטעם לכך שהטילוה על השכיר, הוא **משום כדי חייו דשכיר**, שהוא זקוק למעות יותר מבעל הבית, ומשום כך עקרו רבנן את הדין תורה למען השכיר.

ופרכינן: וכי **משום כדי חייו דשכיר** תקנו חכמים שישבע השכיר ו**מפסדנא ליה לבעל הבית**,

והיינו, הרי היה לחכמים לתקן משום כדי חייו של השכיר שישבע בעל הבית על כך שכבר שילם לו את שכרו, וכיוון שבעל הבית בוודאי לא ישבע לשקר, אם אכן עדיין לא שילם לשכיר, וישלם לו עכשיו מאימת השבועה.

[2946] הראשונים הקשו לדעת תנא קמא בשבועות ששבועת השכיר נאמרה גם כשבעל הבית כופר הכל, איך שייך להטיל עליו את השבועה הרי כופר הכל פטור משבועה, ולכן כתבו התוספות שהגמרא מקשה רק על מקרה שבו הודה בעל הבית במקצת. וכתב הר"ן שראוי לחוס על השכיר שלא ילך לביתו בפחי נפש והיה לרבנן לתקן שישבע בעל הבית אם כבר שילם לו את שכרו, והרמב"ן כתב שקושיית הגמרא היא שיש להאמין לשכיר לפי שהוא מדייק יותר בדבריו ולכך יש להטיל את השבועה על בעל הבית שיש לחשוש שמא אינו מדייק בדבריו ומחמת השבועה יתן אל ליבו לדקדק יותר.

[2947] כך פירש רש"י, והריטב"א בשבועות פירש קבועות היינו גזולות ועקורות. ממקומם וכן כתב שם הר"י מיגאש.

ומתרצינן: ל**בעל הבית גופיה ניחא ליה** בתקנת חכמים, שבכל פעם שיתעורר ויכוח ביניהם האם כבר קיבל השכיר את שכרו או לא, **דמשתבע שכיר ושקיל**, **כי היכי דליתגרו ליה פועלים**, כדי שירצו הפועלים לבא לעבוד אצלו, ביודעם שאם יאמר בעל הבית שילמתי כבר, יוכלו להישבע ולהכחישו, אבל אילו היתה השבועה מוטלת על בעל הבית השוכרם, יהיו פועלים שימנעו מללכת לעבוד בבית בעל הבית, מחשש שמא בסוף עבודתם יאמר בעל הבית שילמתי כבר, וישבע על כך, ויפסידו.

ופרכינן: והרי ה**שכיר גופיה**, **ניחא ליה** שיתקנו חכמים שבכל ויכוח בינו לבין בעל הבית **דמשתבע בעל הבית ויפקע**, יפטר מלשלם, **כי היכי דליגרוהו**, שירצו אנשים לשכור פועלים, ביודעם שאין להם מה לחשוש אם יאמר השכיר לאחר שישלמו לו לא קיבלתי את שכרי, כי אז ישבע בעל הבית ויפטר,

אבל אם השבועה מוטלת על השכירים, יהיו בעלי בתים שימנעו מלשכור פועלים שמא לאחר שישלמו את שכרם יתבעו שוב ויאמרו לא קיבלנו, וישבעו לשקר, ויפסיד בעל הבית השוכרן.

ושוב קשה, מדוע הטילו חכמים את השבועה על השכיר, בזמן שמן התורה על בעל הבית להישבע.

ומתרצינן: **בעל הבית** ניחא ליה יותר שישבע השכיר, משום שהוא צריך אותם, **ועל כרחיה אגר** את הפועלים, ואם לא יטילו עליהם את השבועה, ימנעו פועלים מלהישכר לבעלי בתים.

ודחינן: כשם שבעל הבית זקוק לפועל, **שכיר נמי בעל כרחיה איתגר**, כי צריך הוא כסף לקנות בו מזונותיו, והוא מעונין שיתקנו רבנן לטובת בעל הבית, שעל ידי כך לא ימנעו בעלי בתים מלשכור פועלים.

וכיוון שבין בעל הבית ובין השכיר אין להם ענין בשבועה, ואדרבה נוח לכל אחד שיתקנו חכמים לטובת זולתו, שוב קשה, מדוע עקרו חכמים את השבועה מבעל הבית, והטילוה על השכיר.

ומסקינן: **אלא**, הטעם לכך שהטילו את השבועה על השכיר, מפני ש**בעל הבית**, **טרוד בפועלים הוא**. ויתכן שהיתה בכוונתו לשלם לפועל, ושכח, ויבא לידי שבועת שקר.

ומקשינן: **אי הכי**, דבעל הבית טרוד בפועליו, מדוע בכל תקנו חכמים שישבע השכיר? **ניתב ליה בלא שבועה**! שהרי מסתמא בעל הבית המכחישו טועה, וסבור הוא שנתן,

ובאמת מחמת טידת הפועלים לא נתן.[2948]

ומתרצינן: אכן מן הדין היה שיטול השכיר בלא שבועה, אלא שתקנו חכמים בכל זאת שישבע, **כדי להפיס** את **דעתו של בעל הבית**.

ומקשינן: מדוע תקנו רבנן שיטול השכיר בשבועה, ולא אמרו שהשוכר פועל, בשעה שבא לשלם לו שכרו, **ניתב ליה**, ישלם לשכיר את שכרו רק **בפני עדים**, ואז, אם יכחיש השכיר ויאמר שלא קיבל עדיין את שכרו, יעידו כנגדו העדים.

ומתרצינן: **טריחא להו מילתא**, לחזור אחר עדים כדי לשלם לפועלים בפניהם.

ושוב פרכינן: מדוע לא אמרו חכמים שהשוכר פועל, **ניתב ליה**, ישלם לשכיר את שכר עבודתו **מעיקרא**, קודם עבודתו, וממילא אם יאמר אחר עבודתו שלא קיבל את השכר, שוב לא יהא נאמן, כיוון שאם מלכתחילה לא קיבל את שכרו, בוודאי שלא היה עובד.

ומתרצינן: **שניהם**, בעל הבית והשוכר, **רוצים** שיהיה התשלום **בהקפה**, לאחר סיום העבודה, השוכר כי לפעמים אין לו עדיין את המעות, והפועל, כי חושש שיפלו ממנו בזמן העבודה. ולכן, לא נותר לרבנן אלא לתקן שישבע השכיר כדי להפיס את דעתו של בעל הבית.

ופרכינן: למאי דמסקינן, שבעל הבית אינו יכול להישבע כיוון שהוא טרוד בפועליו, **אי הכי**, **אפילו** כשיש נידון בין השכיר לזה ששכרו כמה **קצץ** לו מלכתחילה כנגד עבודתו, **נמי** נאמר שהשכיר נאמן, כיוון שבעל הבית טרוד בפועליו ושמא הוא מחליף את מה שסיכם עימו במה שסיכם עם פועל אחר, **אלמה תניא**: הנותן את טליתו לאומן, **אומן אומר שתים** מעות **קצצת לי** בשכרי, **והלה**, בעל הבית **אומר**, **לא קצצתי לך אלא אחת**, הדין הוא ש**המוציא מחבירו עליו הראיה**. על השכיר להביא ראיה אם טוען שקצץ לו בעל הבית בשכר עבודתו יותר ממה שהוא שילם לו עתה, ואם לא ימצא ראיה, לא יאמן בשבועה.

ואם נאמר שבעל הבית טרוד בפועליו, מדוע לא נאמין לשכיר בשבועה, כמה נתחייב לו בעל הבית מעיקרא!?[2949]

[2948] התוספות ביארו דמאחר ובעל הבית טרוד בפועליו כשאומר נתתי אנו מפרשים את דבריו כאילו אמר איני יודע וקיימא לן מנה לי בידך והלה אומר איני יודע חייב, ואין התובע צריך להישבע ולכך מקשינן וליתב ליה בלא שבועה, עוד כתבו התוספות שתולים שבעל הבית וודאי שכח דאי לאו הכי איך שייך לתת לשכיר בלא שבועה אולי במקרה זה בעל הבית זוכר שכבר נתן ובהכרח שתולים שבוודאי שכח. אבל הר"ן פירש שקושית הגמרא היא כיוון ששכיר זה נושא את נפשו על שכרו והוא אינו טרוד כמו בעל הבית, יש לרבנן לתקן שיתנו לו בלי שבועה. אבל מדינא, ודאי שלא מגיע לו, משום שאי אפשר לתלות בוודאות גמורה שבעל הבית שכח אם שילם או לא מחמת טירדת הפועלים.

[2949] כך פירש רש"י בשבועות, והוסיף הר"ן דבשלמא אם הטעם לעקירת השבועה מבעל הבית הוא משום כדי חייב של השכיר כאן שהם דנים על הקציצה אפשר לומר שלא תקנו רבנן בכי האי גוונא לעקור את השבועה

ומתרצינן: **קציצה**, **ודאי מידכר דכירי ליה אינשי** כמה קצצו.[2950] ולכן, אם בעל הבית אומר "כך וכך קצצתי לו" והשכיר אומר "יותר מכך קצץ לי", השכיר נקרא "מוציא מחבירו", ולכן עליו להביא ראיה לדבריו.

ושוב מקשינן: למאי דאמרינן בעל הבית טרוד בפועליו, **אי הכי**, לעולם אי אפשר להאמינו אם שילם לשכיר, **ואפילו** אם **עבר זמנו** לשלם לשכיר, **נמי** אינו נאמן לומר שילמתי, כיוון שהוא טרוד בפועליו,

אלמה תנן: שכיר בזמנו, נשבע ונוטל. אבל אם **עבר זמנו**, **אינו נשבע ונוטל**, משום **שחזקה אין בעל הבית עובר משום "בל תלין"**, ובוודאי כבר שילם לשכיר את שכרו, **והא אמרת בעל הבית טרוד בפועליו הוא**, וסבור הוא שנתן לפועל ולא נתן, ואם כן, אף כשעבר זמנו, אי אפשר להאמין לו, כי שמא הוא עדיין מחזיק בטעותו שנתן, ובאמת לא נתן.

ומתרצינן: הא דאמרינן בעל הבית טרוד בפועליו, **הני מילי**, **מקמיה דלימטייה זמן חיוביה**, קודם שהגיע זמנו לשלם.

דף קיג.

אבל אם **מטא זמן חיוביה**, **רמי אנפשיה**, נותן הוא אל ליבו לדקדק האם שילם לו או לא, **ומידכר**.[2951], ולפיכך אם עבר זמנו, השכיר אינו נאמן, דאמרינן חזקה אין בעל הבית עובר ב"לא תלין", ובודאי כבר שילם לו.

ופרכינן: גם אם עבר זמנו מדוע לא נאמין לשכיר בשבועה שלא קיבל את שכרו? **וכי השכיר** חשוד שהוא נשבע לשקר **ועובר משום בל תגזול!**?[2952]

מפני שהנידון הוא על סכום מועט שאינו כדי חייו של השכיר, אבל השתא דאמרת שטעם עקירת השבועה מבעל הבית הוא משום שהוא טרוד הכא נמי הוא טרוד, ובתוספות רא"ש בשבועות כתב דבשלמא אם טעם העקירה הוא משום כדי חייו ניתן לומר דרק על פרעון האמינו רבנן לשכיר משום שבעל הבית מודה בחיובו אלא שאומר כבר שילמתי אבל כשבעל הבית מכחיש את סכום הקציצה בעל הבית נאמן, אבל אם בעל הבית טרוד בכל מקרה אינו נאמן, ועיין שם בריטב"א.

[2950] הריטב"א בשבועות ביאר שהקציצה נעשית קודם התחלת העבודה בזמן שאינו טרוד ולכך אמרינן שקציצה וודאי מידכר דכירי אינשי.

[2951] התוספות הקשו, אף בזמנו אמאי נשבע ונוטל יאמר בעל הבית המתינו עד שיעבור זמנו ואז אזכור ומדוע יש צורך להטיל שבועה על השכיר, ותירצו דהא דאמרינן שבעל נאמן אין זה אלא בצירוף שתי חזקות שאינו עובר בבל תלין ושאין שכיר משהה את שכרו ואם נשהה את התשלום עד שיזכר בעל הבית לא תהיה חזקה שאין שכיר משהה שכרו כי אנו משהין אותו ושוב לא יהא בעל הבית נאמן הילכך משביעים את השכיר, ובשיטה מקובצת הקשה, אם בעל הבית יכול לתת אל ליבו ולהיזכר למרות שהיה טרוד בפועליו אם כן גם אם היו חכמים משאירים את חיוב השבועה על בעל הבית היה נזכר מחמת אימת השבועה, ותירץ דדבר שהיה מוטל עליו מלכתחילה כמו לא תלין רמי אנפשיה ונזכר אבל דבר הבא עליו פתאום שתובע השכיר את שכרו אינו גורם לו להיזכר.

[2952] התוספות הקשו, גם בעל הבית אינו חשוד לעבור בלא תגזול ואם כן אין משמעות לחזקת השכיר דהוי חזקה כנגד חזקה, ותירץ הרא"ש שהבעלים יכול לתקן את גזילתו בכך שישלם למחרת, אבל השכיר אם יקח יעבור מיד בלא תגזול.

ומתרצינן: **התם**, יש לו לבעל הבית **תרי חזקיה**, שתי חזקות האומרות שאינו משקר. אבל **הכא**, לשכיר, יש רק **חדא חזקה**. וכפי שתבאר הגמרא מיד. ולכן, במקום שיש שתי חזקות כנגד חזקה אחת, אין משביעים את זה שיש לו חזקה אחת, אלא מאמינים לזה שיש לו שתי חזקות.

והשתא מפרש לה ואזיל,

גבי בעל הבית איכא תרי חזקי: **חדא**, **דאין בעל הבית עובר משום "בל תלין"**, ובוודאי דקדק לשלם בזמנו. **וחדא**, **דאין שכיר משהא שכרו**, ובוודאי שכבר קיבל את שכרו.[2953] ומאידך, **הכא**, לשכיר יש רק **חדא חזק**, **ה** שאינו חשוד לגזול, הילכך מאמינים לבעל הבית ואין משביעים את השכיר.

שנינו במשנה: **אם יש עדים שתבעו**, **הרי זה נשבע ונוטל**:

ותמהינן: לשם מה צריך עדים להתיר לו להישבע וליטול? **והא קתבעו לקמן**, הרי הוא תובעו לפנינו עתה, וממה נפשך, אם תבע בזמנו, הרי הוא נשבע ונוטל גם בלי עדים, ואם תבע שלא בזמנו, מה יועילוהו העדים, הרי יש כנגדו שתי חזקות לטובת בעל הבית, ולא יטילו עליו שבועה.

ומתרצינן: **אמר רבי אסי**, מדובר כאן שבאו עדים והעידו **שכבר תבעו בזמנו**, שאז משביעין אותו גם אם עבר זמנו.

ומקשינן: **ודלמא לבתר הכי**, אחר שתבעו, **פרע** לו בעל הבית כדי שלא לעבור ב"לא תלין", ומה מועילה עדותן על שתבע בזמנו?

אמר אביי: מדובר כאן שהעידו על **שתבעו כל** היום עד שעבר **זמנו**, דכיוון שכבר עבר ב"לא תלין", שוב אין לו את החזקה שאין בעל הבית עובר ב"לא תלין". והשכיר נאמן בשבועה.

אך תמהה הגמרא: **וכי** כיון שתבע השכיר בזמן את המשכיר במשך כל היום, **לעולם** נאמר ש [**לא פרע ליה**], שיהיה השכיר נאמן להישבע וליטול!? והרי יש נגד השכיר חזקה שאין שכיר משהה שכרו, ובוודאי לא השהה השכיר כל כך מלתבוע את שכרו, אלא כבר קיבל את שלו,

---

[2953] הראב"ד הקשה, מדוע לא הזכירה הגמרא שהבעלים הוא מוחזק בממון והוי חזקה שלישית, ותירץ דכיוון שבעל הבית היה חייב לפועל כסף יש כאן חזקת חיוב מול מוחזקות בממון ואי אפשר להכריע על פי החזקת ממון עיין שם.

[2954] כתב הר"ן מדברי רש"י נראה שאין לו נאמנות אלא יום אחד לאחר זמנו, אבל הרמב"ם פירש שיש לו נאמנות יום אחד אחר התביעה אף אם עבר זמן מסוף זמנו, דכיוון שהתמיד בתביעתו מידק דייק, ועיין פרישה.

אמר רב חמא בר עוקבא: אין השכיר נאמן להיות נשבע ונוטל אלא למחרת, [2954] **כנגד אותו היום של תביעה**, אבל מכאן ואילך, אמרינן חזקה שאינו משהה את שכרו, ואם יתבע את שכרו, הדין הוא שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

מתניתין:

המשנה הזאת עוסקת בהשבת המשכון.

נאמר בתורה: "אם חבול תחבול שלמת רעך, עד בא השמש תשיבנו לו. כי היא כסותה לבדה היא שמלתו לעורו. במה ישכב, והיה כי יצעק אלי, ושמעתי, כי חנון אני". [שמות כב כה]

וכן נאמר "כי תשה ברעך משאת מאומה, לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו. בחוץ תעמוד, והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה. ואם איש עני הוא, לא תשכב בעבוטו, השב תשיב לו את העבוט כבא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך". [דברים כד י]

א. **המלוה את חבירו**, והגיע זמן פרעון ההלוואה, ולא פרע לו הלווה את חובו, אם ירצה המלווה לקחת משכון כנגד חובו, [2956] **לא ימשכננו** בעצמו, [2955] **אלא** יתבענו **בבית דין**, והם ישלחו את שלוחם למשכנו [2957].

[2955] הטור [צז] כתב שאם ימשכננו בעצמו עובר בלאו, וביאר הפרישה בכוונת הטור דכתיב לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו דאין כוונת הכתוב לומר דווקא שלא יבא אל ביתו אלא אף ברחוב אסור לו למשכנו, ובנתיב החסד הביא [ז ה] מהספרי דדרש מהאמור לא תבא אל ביתו וסמיך ליה בחוץ וגו' דמשמע שאסור לחובלו אפילו בחוץ, והתומים [צז ב] הוכיח כן מהתוספות לקמן [קיג א] אבל בתוספות כאן ובנימוקי יוסף כתבו שבעל חוב הגובה מהלווה שלא בביתו אינו אסור אלא מדרבנן.

[2956] המשנה עוסקת במלווה את חבירו שלא על המשכון הרוצה למשכן את הלווה כשהגיעה שעת הפרעון, אבל אם מלכתחילה אינו מלווה אלא בתנאי שיתן לו הלווה משכון, יכול המלווה לבא אל ביתו לתבוע את המשכון ואינו חייב להחזיר את כלי תשמישו, ופירש רש"י [לקמן קיד ב] דהתורה אסרה למשכן רק בצורה של חבלה דכתיב אם חבול תחבול, שכופהו לתת את המשכון אבל אם מלכתחילה הלווהו על מנת כן לא הוי חבלה, וכך הביא הבית יוסף [ז כג] בשם הרמב"ן הראב"ד ועוד, אבל הרמב"ם כתב שבכלי אוכל נפש ובבגד אלמנה אסור אף בשעת הלוואה, וכתב המנחת חינוך [תקפג] דאף על פי שלשון חבלה אינה שייכת אלא שלא בשעת הלוואתו וכדפירש רש"י, מכל מקום מצינו בגמרא שנאסר ניתוח מהלווה למרות שחבלה אינה אלא בבית עיין שם.

[2957] הרא"ש הביא את דעת רבינו תם שמשנתנו עוסקת בנוטל משכון כדי להבטיח את תשלום החוב ואינו מתכוין לקחת את החפץ בעצמו לפרעון החוב, אבל אם בכוונתו לגבות את החוב במשכון יכול להיכנס בעמו לבית הלווה. [והטור צז] הביא בשמו שהשליח בית דין יכול להיכנס ומשמע שהמלווה אינו יכול. הטור [ז כב] הביא בשם הרמ"ה שהאיסור להיכנס לבית הלווה נאמר רק כשיש למלווה אפשרות לגבות מנכסים שאינם בביתו, אבל אם אין ללווה חוץ לביתו נכסים, מותר להיכנס לביתו. אבל הרמב"ם [מלווה ב ב] אסר להיכנס לבית הלווה בכל גווני.

[2958] הטעם לכך שאסרה התורה להיכנס לבית הלווה, איתא בירושלמי כדי שלא יברור לו המלווה או השליח בית דין כלי עידית, ובסמ"ע [ז ח] כתב שמלשון הפסוק "בחוץ תעמוד משמע שאפילו אם נכנס שלא על דעת

ב. **ושליח בית דין הבא למשכן את הלווה, לא יכנס לביתו ליטול משכונו**, אלא ימתין בחוץ, והלווה יוציא אליו את המשכון. [2958] **שנאמר** [דברים כ"ד] "לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו, **בחוץ תעמוד**". [2959]

ג. ואם עבר המלווה, והלך בעצמו למשכן את הלווה, [2960] הרי אם **היו לו** ללווה **שני כלים**, והיה החוב שווה כנגד שני הכלים, והלווה משתמש בשניהם לסירוגין, ולקח המלווה את שניהם למשכון, **נוטל**, משאיר המלווה ברשותו **אחד** משני הכלים שלקח כמשכון, את הכלי שהלווה אינו זקוק לו כרגע, **ומניח אחד**, את הכלי שצריך לו הלווה עתה, הוא מחזיר לו, והרי הוא כמי שמניחו בידי הלווה.

וכגון, [2961] לקח המלוה מהלוה משכון, כר ומחרישה.

בלילה, צריך הלווה את הכר כדי לשכב עליו, ואילו את המחרישה, שעושים בה מלאכה, הוא צריך בשעות היום. לכן, **מחזיר את הכר**, שהלווה צריך לשכב עליו, **בלילה. ואת המחרישה** הוא מחזיר לו **ביום**, שאז הלווה זקוק לה [2962].

ד. **ואם** קיבל המלווה את המשכון, ואחר כך **מת** הלווה, **אינו מחזיר** את הכר ואת המחרישה **ליורשיו**, לפי שנאמר "השב תשיב לו את העבוט", ודרשו חכמים, רק "לו", ללווה עצמו אתה חייב להשיב, ולא ליורשיו.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף ללווה עצמו פעמים **שאינו מחזיר**.

למשכנו אלא רק לרשום את חפציו וכיוצא אסור, ולפי זה פסק בנתיב החסד [ח ד] שאם הלווה ביקש מהמלווה להיכנס מותר.

[2959] הדרישה [ז י] דקדק מדברי הרמב"ם והטור שהשליח בית דין אינו עובר בלאו של לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו, אלא בעשה ד"בחוץ תעמוד, וכן כתב במנחת חינוך [תקפה]

[2960] רש"י בתמורה [ו א] פירש שהמשנה עוסקת בעבר המלווה ומשכנו, וכך היא דעת התוספות הרמב"ן והר"ן, אבל הרשב"א והרא"ש נקטו דהכא מיירי במלווה המקבל משכון על ידי שליח בית דין.

[2961] דעת רש"י, שהמשנה מפרשת אלו שני כלים צריך להחזיר כגון כר ומחרישה, והרשב"א תמה, כי משמע מלשון המשנה שהיו ללווה שני כלים ממין אחד. ולכך פירש, היו לו שני כלים ממין אחד, והלווה צריך את אחד מהם, מחזירו לו ונוטל את השני לעצמו לעולם, ואם לקח כר ומחרישה, מחזיר אחד בלילה ואחד ביום.

[2962] הר"ן הקשה, בשלמא כר דרשינן שחייב להחזירו כדתניא במכילתא במה ישכב להביא עור מצע אלמא שצריך להחזיר כלי מיטתו בלילה אבל מחרישה מדוע צריך להחזירה, ועיין רש"י לקמן קטז, א שנקט שפרות העומדות לחרישה הוי כלי אוכל נפש שאסור למשכנם, דכתיב לא יחבול רחיים ורכב כי נפש הוא חובל, והוא הדין מחרישה אסור לקחתה כמו כלי אוכל נפש, והקשו התוספות דהכא משמע שמותר לקחת את המחרישה אלא שחייב להחזיר, וכתבו הראשונים דלדעת רש"י לא קשה מידי, שהרי הוא פירש את המשנה בעבר המלווה ונטל, ויתכן שאף עבר על איסור כי נפש הוא חובל. ועיין מהרש"א שכתב שהתוספות מקשים אף אם מדובר בעבר ולקח, דבלשון המשנה משמע שאחר שעבר ולקח יכול להחזיר ושוב לקחת כל יום מחדש, ואילו לדברי רש"י, שמחרישה היא כלי אוכל נפש, יהיה אסור לחזור וליטלה. וברמב"ן תירץ את דברי רש"י, שאף כלי אוכל נפש מותר למשכנם שלא בשעת שימושם, ולכך מותר לקחת את המחרישה בלילה ולהחזירה ביום. ובלחם משנה [מלווה ג ה] כתב שלדעת הרמב"ן החילוק בין כלי אוכל נפש לשאר כלים הוא באופן שיש לו כמה כלים. שבכלים סתם יכול לקחת את הכלים גם בשעת השימוש בהם, משום שהוא יכול להשתמש באחרים. אבל בכלי אוכל נפש למרות שהוא יכול להידחק ולהשתמש בפחות אינו רשאי למשכנו. והתוספות הביאו בשם רבינו תם שפירש מחרישה היינו מגרדת שמגרדים בה בני אדם בבית המרחץ אבל כלי אוכל נפש צריך להחזיר מיד.

אלא, כך הוא הדין, משעה שהגיע זמן הפרעון **עד** לאחר **שלשים יום** [שהם פסק הזמן של בית דין], מחזיר לו את הכר ואת המחרישה. **ומשלשים יום ולהלן**, אינו חייב להחזיר, אלא יכול ל**מוכרן בבית דין**, ולגבות בדמיהן את חובו [2963].

גמרא:

אמר שמואל: **שליח בית דין** הבא למשכן את הלווה, אם רואהו ללוה ברחוב, הרי **מנתח נתוחי**, לחטוף מיד הלווה שלא ברצונו, **אין**, רשאי הוא לעשות כן. והוא הדין שיכול הוא לבא אל ביתו, ולהמתין בחוץ עד שיוציא לו הלווה את המשכון. **אבל** להיכנס לביתו ול**משכוני**, **לא**! [2964]

ופרכינן: **והתנן**: **המלוה את חבירו**, **לא ימשכננו**, שלא יקח ממנו את המשכון בעצמו, **אלא** יתבענו **בבית דין**, והם ישלחו את שלוחם לקחת ממנו משכון.

מכלל זה אתה למד, דאם תבעו **בבית דין**, **ממשכנין** את הלווה אפילו מתוך ביתו, ואין צורך להמתין שיוציאנו הלווה החוצה.

אמר לך שמואל, **אימא**, אמור את דין המשנה כך: המלווה את חבירו **לא ינתחנו**, לא יחטוף מידו את המשכון, **אלא** יתבענו **בבית דין**, והם ישלחו את שלוחם לחטוף מידו משכון. אבל להיכנס לביתו ולמשכנו בתוך ביתו, אפילו שליח בית דין אינו רשאי.

הכי נמי מסתברא לפרש כן במשנה:

דקתני סיפא: **לא יכנס לביתו ליטול משכונו**.

והרי יש לדון: **מני**? מיהו זה שנאסר עליו להיכנס לבית הלווה?

אילימא בעל חוב, המלווה עצמו, הרי דין זה, כבר **מרישא שמע מינה**, שאסור לו להיכנס לתוך ביתו, דקתני, לא ימשכננו אלא בבית דין.

אלא לאו, הכי קאמר התנא בסיפא: **שליח בית דין**, הבא למשכן את הלווה, לא יכנס לביתו למשכנו. וכמו שפירש שמואל.

[2963] הר"ן ביאר את מחלוקת תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל, האם מסדרין לבעל חוב בשעה שגובים ממנו את כליו או לא. דלתנא קמא מסדרים לו ולכך צריך להחזיר את כלי תשמישו. אבל לרשב"ג אין מסדרין ולכך אין לו חזרה אלא כל שלושים יום שהוא זמן בית דין, וכך משמע בדברי רש"י לקמן [קיד, א] אבל לדעת רבינו תם משנתנו עוסקת במלווה שאינו רוצה לגבות את חובו במשכון אלא בכוונתו לקחת משכון להבטיח את חובו ואף על פי כן סבר תנא קמא שלאחר שלושים יום יכול לגבותו לעצמו.

[2964] לדעת רבינו תם [הובא בהערה] לא אסר שמואל על השליח בית דין להיכנס לבית הלווה אלא כשאינו רוצה לגבות עם המשכון אלא רק להבטיח את חובו, אבל כשבא לגבות מותר להיכנס. אבל לדעת הסוברים שאסור להיכנס בכל גוונא הקשה הרא"ש איך יגבו מלווה שאינו רוצה לשלם, ותירץ שמותר לכפות את הלווה שיכנס בעצמו לביתו להוציא את המשכון.

ודחינן: **אי משום הא, לא איריא**. אין זו ראיה לדברי שמואל. כי דלמא התנא במשנתנו **הכי קאמר**: **המלוה את חבירו, לא ימשכננו** בעצמו, **אלא** יתבענו **בבית דין**, והם ימשכנוהו.

ומכלל זה אתה למד, **דאם** תבעו **בבית דין, ממשכנים** בית דין באמצעות שלוחם את הלווה אפילו בביתו. ואילו **בעל חוב** הרוצה למשכן את הלווה, **אפילו נתוחי, נמי לא**. גזירה **שלא** יבא ל**היכנס לביתו ליטול משכונו** [2965],

אבל שליח בית דין יוכל להיכנס לבית הלווה למשכנו. ודלא כשמואל!

מתיב רב יוסף: נאמר במלווה את חבירו [דברים כ"ד]: "**לא יחבל ריחים ורכב**". ומשמע, **הא** אם רצה למשכנו **דברים אחרים, חבל**, רשאי הוא למשכנו.

וכן נאמר שם "**לא תחבל בגד אלמנה**". ומשמע, **הא** בגד **של** לווים **אחרים, תחבל** [2966], ויש לנו לדון, **מאן**, מי הוא זה שאסרה עליו התורה לחבול ריחים ובגד אלמנה?

אי נימא בעל חוב, למלוה עצמו, אין זה יתכן. כי **הא כתיב** שם "**לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו**". ונמצא שאין לו אפשרות למשכן אפילו דברים המותרים, כי אסור לו אפילו לגשת אל ביתו. [2967]

אלא לאו, בהכרח, האיסור של חבלת ריחיים ורכב ובגד אלמנה [2968] נאמר לגבי **שליח בית דין** הבא למשכן, שלא הותר לו לקחת אלא דברים שאינם כלי אוכל נפש או בגד אלמנה,

ואם כן משמע, שמותר לשליח בית דין להיכנס לבית הלווה לקחת את המשכון, משום שסתם לשון חבלה היינו בעל כרחו של הנחבל, ודלא כשמואל, שאסר לשליח בית דין להיכנס לבית הלווה.

[2965] התוספות רי"ד הקשה, דמצינו בכמה מקומות שעביד אינש דינא לנפשיה, וכאן משמע שאינו יכול לגבות בשום אופן, ותירץ: א. אם רואה חפץ שלו יכול לעשות דין לעצמו. ב, לדעת רבינו תם אם רוצה לגבות מהלווה מותר לו להיכנס ואז יכול לעשות דין לעצמו, והאיסור אינו אלא במי שרוצה למשכן כדי להבטיח את תשלום החוב.

[2966] בנתיב החסד [ז טו] דקדק מכך שלא אמר רב יוסף לא תחבול בגד אלמנה הא דברים אחרים תחבול ממנה, כדרך שדייק מהפסוק לא תחבול ריחיים ורכב הא דברים אחרים תחבול, דמשמע שאין למשכן מאלמנה כלום ולאו דווקא בגד, [ועיין לקמן דף קטו, א בהערות.]

[2967] התוספות רי"ד תמה, דלמא האיסור נאמר על חבלת בגד אלמנה וריחיים הנמצאים מחוץ לבית הלווה, ותירץ שהמקשן חולק על שמואל בפירוש המילה חבלה, דשמואל מפרשה על כל משכון הנלקח שלא ברצון הבעלים, אבל המקשן סובר שרק משכון הנלקח מתוך ביתו שייך לקוראו חבלה, ומשום כך הוקשה לו כיצד יפרש שמואל את הפסוק לא תחבול וכו', ושמואל לשיטתו באמת יפרש את איסור חבלת האלמנה וריחיים ורכב בממשכן מחוץ לבית הלווה.

[2968] הגר"א [ז לא] כתב מכאן מוכח שהאיסור לחבול את האלמנה נאמר דווקא שלא בשעת ההלוואה, שאם לא כן מאי פריך על שמואל דלמא הפסוק לא תחבול בגד אלמנה נאמר על משכנו בשעת הלוואה שעל זה לא נאמר הדין לעמוד בחוץ. ובמנחת חינוך [תקפג ב] הביא בשם התומים המקשה לדעת הרמב"ם שאכן נאסר למשכן אלמנה אפילו בשעת הלוואה מאי פריך על שמואל אי בבעל חוב מאי בעי גביה, דדוקא בעל חוב שלא בשעת הלוואה נאסר עליו לבא לבית הלווה אבל חובל את האלמנה בשעת ההלוואה צריך פסוק נוסף.

ומתרצינן: **תרגמה רב פפא בריה דרב נחמן קמיה דרב יוסף, ואמרי לה רב פפא בריה דרב יוסף קמיה דרב יוסף: לעולם** הפסוק לא תחבול ריחיים ורכב ולא תחבול בגד אלמנה נאמר **בבעל חוב**, ודקא קשיא לך הרי בלאו הכי אסור לו לבא ולמשכן בבית הלווה, אכן כך הוא, אלא שהכתוב בא להוסיף עליו איסור, **לעבור עליו בשני לאוין**.

תא שמע מברייתא, ששנינו בה: נאמר "לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו, בחוץ תעמוד, והיה האיש אשר אתה נושה בו, יוציא אליך את העבוט החוצה".

ממשמע שנאמר "בחוץ תעמוד", וכי **איני יודע** מכך **שהאיש אשר אתה נושה בו יוציא** את העבוט החוצה? **אלא מה תלמוד לומר " והא י ש"?**

לרבות שליח בית דין.

מאי לאו, שליח בית דין דינו **כלוה**, וכשם שהלווה רשאי להיכנס לביתו שלו כדי להוציא את המשכון, כך גם שליח הבית דין רשאי להיכנס לבית הלווה לגבות את המשכון, והכתוב הכי קאמר: בחוץ תעמוד, והאיש, היינו שליח בית דין, וכן הלווה אשר אתה נושה בו, יוציא לך את העבוט החוצה. ודלא כשמואל.

דף קיג:

ודחינן: **לא**, הברייתא ריבתה שדין **שליח בית דין** יהיה **כ**דין ה**מלוה**, כשם שהמלווה אינו רשאי להיכנס לבית הלווה, אף שליח בית דין אינו רשאי,

והכתוב הכי קאמר: בחוץ תעמוד, אתה והאיש, שליח בית דין. ואשר אתה נושה בו, הלווה, הוא זה שיוציא אליך את העבוט החוצה [2969].

תא שמע ראיה מברייתא, ששנינו בה:

כתיב [שמות כב] "**אם חבל תחבל שלמת רעך**, עד בא השמש תשיבנו לו". מצינו שהותר לחבול את בגד הלווה, ובתנאי שיחזירנו בלילה,

בשליח בית דין הכתוב מדבר.

אתה אומר בשליח בית דין הכתוב מדבר, או אינו אלא בבעל חוב הבא לחבול את הלווה,

כשהוא אומר [דברים כד] "**לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו**", **הרי בעל חוב אמור**, וכבר נאסר עליו לגשת לבית הלווה.

[2969] בנתיב החסד [ז ו] ביאר שאף למסקנת הגמרא ניתן לפרש את הפסוק כפשוטו שתיבת "והאיש" היא התחלה של "אתה נושה בו", על פי מה שאמרו - כל המעשה את חבירו לדבר מצווה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, והכא נמי כשהשליח בית דין כופהו להיכנס ולהוציא את המשכון נקרא הדבר על שמו, וזהו שכתוב והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך, היינו שעל ידי אותו האיש שהוא שליח בית דין יוציא אליך הלווה את העבוט.

הא מה אני מקיים "אם חבל תחבל שלמת רעך", בהכרח **בשליח בין דין** הבא למשכן את הלווה **הכתוב מדבר**,
ומשמע שהותר לשליח בית דין לחבול את הלווה, דסתם לשון חבלה היינו בעל כרחו של הנחבל, ואם כן מצינו ראיה ששליח בית דין נכנס לבית הלווה למשכנו. ודלא כשמואל.
ומסקינן: הא דאמר שמואל שאסור לשליח בית דין להיכנס לבית הלווה, במחלוקת **תנאי היא** שנויה!
דתניא: שליח בית דין שבא למשכנו ללווה, **לא יכנס לביתו למשכנו, אלא עומד מבחוץ, והלה מוציא לו משכון, שנאמר** [דברים כד] "**בחוץ תעמוד, והאיש**".
אלמא דרשינן כדשמואל, שתיבת "והאיש" היא המשך לדין המלווה, "בחוץ תעמוד", המלווה וכן האיש, שליח בית דין, שניהם יעמדו בחוץ, והלווה יוציא לך את העבוט החוצה. [2970]
ותניא אידך, בעל חוב שבא למשכנו ללווה, **לא יכנס לביתו למשכנו, אלא עומד בחוץ, והלה נכנס, ומוציא לו משכונו שנאמר "בחוץ תעמוד"**.
ואילו שליח בית דין שבא למשכנו, הרי זה נכנס לביתו, וממשכנו. דדרשינן כך" "בחוץ תעמוד", אתה המלווה, ואילו האיש, שליח בית דין ואשר אתה נושה בו, הלווה, יוצא לך את העבוט.
ומשמע שמותר לשליח בית דין להיכנס לבית הלווה, ועל כך אמרה התורה אם חבול תחבול על ידי שליח בית דין את שלמת רעך, עד בא השמש תשיבנו לו [2971].
וממשיכה הברייתא ואומרת:
ושליח בית דין [2972] הבא למשכנו, **לא ימשכננו דברים שעושין בהן אוכל נפש**, שנאמר "לא יחבול ריחיים ורכב כי נפש הוא חובל", ודרשו חכמים מסיום הפסוק "כי נפש הוא חובל", לרבות כל כלי אוכל נפש, שאסור לחובלם.

[2970] קשה, למאן דסבר כשמואל כיצד נלמד הפסוק אם חבול תחבול שלמת רעך דמשמע שיש היתר לשליח בית דין להיכנס לבית הלווה, ותירץ הר"ן דסבירא ליה שגם אם ניתחו מחוץ לביתו הוי חבלה ועל כך נאמר אם חבול מחוץ לביתו עד בא השמש תשיבנו לו, וכך פירש התוספות רי"ד בדברי שמואל.
[2971] נמצא שלכולי עלמא הפסוק דאם חבול תחבול שלמת רעך נאמר על שליח בית דין הממשכן בהיתר, אלא ששמואל מוקי בשליח בית דין המנתח חוץ לבית דין, והנך דפליגי סוברים שמותר לשליח בית דין להיכנס לביתו, אלא שאם לקח את בגדו יחזירנו עד בא השמש, והקשה השיטה, דבערכין מקשינן על רבא האומר כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, מחובל משכון באיסור דתנן מחזיר את המחרישה ביום וכו' אלמא אף על פי שעשה איסור קנה את המשכון, ומתרצינן שאני התם דאמר קרא עד בא השמש תשיבנו לו, דמשמע שלפני כן אינו צריך להחזיר ובהכרח משום שקנה את המשכון, מבואר שהכתוב עד בא השמש נאמר על החובל באיסור דהיינו המלווה עצמו ולא על השליח בית דין, וכתב, דצריך לומר שסוגיין כאביי דאמר כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני.
[2972] ברמב"ם ובשיטה משמע שמדובר בשליח בית דין, אבל הרא"ש בשם רבינו תם פירש שמכאן ואילך מדובר במלווה שבא לגבות ועיין הערה הבאה.

ונותן, משאיר ללווה **מטה** אחת כדי לאכול עליה, **ומטה** נוספת לשינה.
ומשאיר לו **מצע**, כסוי למיטה עשוי לבד, **ללווה** שהיה **עשיר** והורגל במצע נוח,
ומשאיר **מטה** לאכילה **ומטה** לשינה **ומפץ**, מצע של קנים **לעני**, שמורגל בשינה על קנים [2973].
משום שצריך "לסדר לבעל חוב", דהיינו, להשאיר לחייב את הדברים שהוא זקוק להם כדי חייו.
ואת דין הסידור לבעל חוב למדו חכמים מערכין,
המקבל עליו לתת להקדש ערך עצמו, ואין לו לשלם כפי ערכו, נאמר בתורה: "ואם מך הוא מערכך, והעמידו לפני הכהן, והעריך אותו". ודרשו חכמים את הלשון "ואם מך הוא מערכך" - החייהו מערכך. לומר, שעל הכהן לשייר למעריך כדי חייו, וכיוון שגם בבעל חוב נאמר "כי ימוך אחיך, דרשו חכמים, שאף בבעל חוב מסדרים לו ומשאירים לו **כדי חייו** [2974].
נמצא לפי זה, מה שאמרו משיירים מיטה ומצע, נלמד מהאמור בערכין "החייהו מערכך", שאף על המלווה מוטל החיוב להחיות את הלווה.
ואם כן, רק **לו**, לבעל חוב עצמו, משיירים. **אבל לא לאשתו**, **ולא לבניו ולבנותיו**, משום שלא מוטל על המלווה להחיות את בני ביתו של הלווה.
ומסיימת הברייתא: **כדרך שמסדרין לבעל חוב**, כשבאים לגבות מנכסיו, **כך מסדרין בערכין**, כשאין למעריך לשלם כפי מה שהתחייב.
ותמהינן: **כלפי לייא** - שנינו כאן דבר הפוך! שהרי **עיקר סידור**, **בערכין כתיב**, ומערכין למדים בגזירה שווה שאף לבעל חוב מסדרים,

[2973] כאן משמע שעל השליח בית דין להשאיר מיטה ואינו יכול לקחתה, ואילו במשנה מבואר שנוטל כר ומחרישה ומחזיר כאשר הלווה זקוק, והביא הרא"ש בשם רבינו תם המפרש דהברייתא כאן עוסקת במלווה שבא להיפרע מהלווה דמותר לו להיכנס לביתו ולמשכנו, ומכל מקום עליו לסדר לבעל חוב ולהשאיר לו כדרך שמסדרים בערכין, אבל המשנה עוסקת במלווה הרוצה למשכן בלבד, שאם ירצה יכול למשכן אף מיטה ומצע, ולדעת רש"י דפירש שהמשנה מדברת בעבר ולקח הברייתא מדברת בחיובו של המלווה מעיקר הדין להשאיר ללווה כדי חייו. ובהגהות הגר"א הביא בשם הרמב"ן שתירץ, שמטה ומצע הלווה זקוק להם ביום ובלילה לכן אסור למלווה לקחתם מעיקרא, מה שאין כן כר ומחרישה אינו זקוק להם אלא או ביום או בלילה. ובהגהות לשולחן ערוך [צז נה] כתב הגר"א בביאור דעת הרמב"ם שאם המלווה בא להיפרע מהלווה עליו לסדר לו כמו בערכין דהתם מבואר שמשאירים לו הרבה דברים כמו תפילין ומזון וכסות יב' חודש וכדומה, אבל המשנה והברייתא בסוגיין עוסקות במלווה שבא למשכן בלבד ולא להיפרע, שעל כך נאמר משייר לו מיטה ומצע או מיטה ומפץ, ואת שאר כלי תשמישו נוטל ומחזיר כשהלווה נזקק להם. ולפי זה אף הרמב"ם יסבור כפי שחילק הרמב"ן בין מצע לכר.

[2974] הרשב"א נקט שאת כל הדברים שמסדרים בערכים מסדרים גם בבעל חוב, ולדעת הרמב"ם תלוי אם לקח לשם פרעון או לשם גבייה. [ראה הערה קודמת]

אלא אימא הכי, **כדרך שמסדרין בערכין, כך מסדרין בבעל חוב. אמר מר: נותן מטה ומטה ומצע לעשיר, מטה ומטה ומפץ לעני,**
והוינן בה, **למאן** נותנים את שתי המיטות?
אילימא לאשתו ולבניו ולבנותיו, הא אמרת, לו מסדרים, **אבל לא לאשתו ולבניו ולבנותיו!**
אלא בהכרח, **אידי ואידי** זו וזו, שתי המיטות, משאירים **לדידיה,**
ותמהינן: **תרתי למה לי?** מדוע לא די לו במיטה אחת,
ומתרצינן: **חדא דאכיל עלה,** יושב עליה בזמן אכילתו. **וחדא דזג,** ישן **עלה,** ולא די במיטה אחת לישן ולאכול עליה.
כדשמואל, דאמר שמואל: כל מילי, כל סוג מחלה, **ידענא אסותייהו,** יודע אני למצוא לו רפואה, **לבר מהני תלת,** חוץ לשלש מחלות שנגרמות מהסיבות הבאות:
א. **מאן דאכיל אהינא מרירא,** תמר מר **אליבא ריקנא,** קודם שטעם דבר מה.
ב. **ומאן דאסר מיתנא דכיתנא רטיבא,** הקושר בגד כותנה לח **אחרציה** במותניו, ומצטנן מכך.
ג. **ומאן דאכיל נהמא ולא מסגי ארבעה גרמידי,** האוכל לחם ואינו צועד לאחר אכילתו ארבע אמות [2975], ומשום כך משיירים ללווה שתי מיטות, כדי שאם ירצה לישון לאחר אכילתו, יזדקק לקום וללכת עד למיטה השניה המיועדת לשינה, ולא יסתכן באכילה ללא הליכה אחריה.
תני תנא קמיה דרב נחמן: כדרך שמסדרין בערכין כך מסדרין בבעל חוב.
אמר ליה רב נחמן: **השתא** דאמר רבן שמעון בן גמליאל, שאם עברו שלושים יום מזמן הפרעון **זבוני מזבנינן ליה,** מוכרים את המשכון, ואין מחזירין לו את הכר ואת המחרישה, תיקשי: וכי יתכן **שסדורי מסדרינן ליה** ללווה!? והרי מוכרים לו אפילו את כלי תשמישו שהוא צריך להם.
ותמהה הגמרא על רב נחמן: **ומי מזבנינן ליה** כדאמר רב נחמן?
והתנן: מחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום. ומשמע שלעולם נוטל המלווה את הכר ביום ומחזירו בלילה, ואין מוכרים מנכסי הלווה. ובהכרח שתנא קמא חולק על רבן שמעון בן גמליאל, וסבירא ליה שאכן מסדרים לבעל חוב,
ומבארת הגמרא: **תנא,** אותו האמורא ששנה ברייתא זו לפני רב נחמן, **כרבן שמעון בן גמליאל תנא קמיה.**

[2975] הרמב"ם הלכות דעות [ד ג] כתב לא יהלך אחר אכילתו, וכתב המהר"ץ חיות שכוונתו להליכה מרובה, אבל ד' אמות חייב ללכת.

ולכן, **הכי קאמר ליה** רב נחמן: האיך יתכן לשנות כדבריך, שרבן שמעון בן גמליאל אומר, כדרך שמסדרים בערכין, כך מסדרין לבעל חוב.
בשלמא לדעת תנא קמא, יתכן שמסדרים לבעל חוב. אבל **השתא**, **לרבן שמעון בן גמליאל**, דאמר אם עברו שלושים יום מזמן התביעה **זבוני מזבנינן ליה** למשכונו של הלווה, וגובה המלווה בדמיו את החוב, כיצד יתכן לומר **שסדורי מסדרינן ליה**,
דתנן, **רבן שמעון בן גמליאל אומר**, אם לא שילם הלווה את חובו כשהגיע זמן הפרעון, **אף** ללווה **עצמו אינו מחזיר אלא עד שלשים יום**, אבל **מכאן ואילך**, **מוכרן בבית דין**.
ופרכינן לרב נחמן, הסובר שלדברי רבן שמעון בן גמליאל אין מסדרין לבעל חוב.
ממאי דכי קאמר רבן שמעון בן גמליאל שלאחר שלושים יום מזמן התביעה **זבוני לגמרי** את משכונו של הלווה **קאמר**, וסבירא ליה שאין מסדרים לבעל חוב.
דלמא רבן שמעון בן גמליאל **הכי קאמר**: נתן לו הלווה במשכון מעיל של משי והגיע זמן פרעון החוב, **עד שלשים יום**, אם ישלם הלווה את חובו, **הדר ליה** בגד המשי הממושכן אל הלווה **בעיניה**.
מכאן ואילך אם לאחר שלושים יום לא יפרע את החוב, בזמן שיזדקק הלווה למעיל ויהא על המלווה להחזירו, לא יחזיר לו המלווה את מעילו העשוי משי, אלא **מיהדר ליה**, יחזיר לו מעיל פשוט מצמר, **למאי דחזי ליה** - לפי כבודו של הלווה, **ומזבנינן מאי דלא חזי ליה**, את מעיל המשי, שאינו חייב ללכת דווקא במעיל משי, ואת ההפרש בין מעיל המשי למעיל הצמר יקח המלווה בחובו. [2976]
נמצא שאף רבן שמעון בן גמליאל סובר שמסדרין לבעל חוב, ואם כן מאין לו לרב נחמן שלדעת רבן שמעון בן גמליאל אין מסדרים.
ומתרצינן: **אי סלקא דעתך דאית ליה לרבן שמעון בן גמליאל האי סברא**, שמסדרין לבעל חוב כדי חייו, לא היתה לבית דין אפשרות למכור חלק מנכסיו לפרעון החוב, משום **דליכא מידי דלא חזי ליה!** אין בנכסיו חפץ שאינו ראוי לו, ולכן אי אפשר להחליף לו את מעיל המשי למעיל צמר,
דאמר אביי: **רבן שמעון בן גמליאל ורבי שמעון ורבי ישמעאל ורבי עקיבא**, **כולהו סבירא להו**: **כל ישראל בני מלכים הן!**
רבן שמעון בן גמליאל - דתנן: אין מטלטלין בשבת **לא את הלוף**, מין קטנית, **ולא את החרדל**, לפי שאינם ראויים למאכל אדם. **רבן שמעון בן גמליאל מתיר** בטלטול את

[2976] אבל תנא קמא סבר שלעולם מחזירין ללווה את כליו משום שכל ישראל בני מלכים, ר"ן. ועיין רש"ש.

הלוף, **מפני שהוא מאכל לעורבין**, וישראל בני מלכים הם, ודרך בני מלכים לגדל עורבים לשחק בהן.[2977]

רבי שמעון - דתנן: **בני מלכים סכין שמן וורד על גבי מכותיהן בשבת, שכן דרכן לסוך בחול. רבי שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הן**, ומותר לכל אדם לסוך את מכתו בשמן וורד.

רבי ישמעאל ורבי עקיבא - דתניא: **הרי שהיו נושין בו אלף זוז, והוא לבוש איצטלא בת מאה מנה, מפשיטין אותה ממנו ומלבישים אותו איצטלא הראויה לו**. ובהפרש שבין האיטלא היקרה לאיטלא הזולה משלמים למלווה את חובו.

ותנא משום רבי ישמעאל ותנא משום רבי עקיבא: אין מפשיטין ממנו את איצטליתו, משום ש**כל ישראל ראוין לאותה איצטלא** בת מאה מנה, לפי שבני ישראל בני מלכים הם.

משום כך אמר רב נחמן שלדעת רבן שמעון בן גמליאל לא יתכן שמסדרים לבעל חוב, כי אילו היו צריכים לסדר לו, לא היה דבר שאינו ראוי לו. אלא ודאי, סבר רבן שמעון בן גמליאל, שעד שלושים יום מתאריך הפרעון מחזירים לו את מעילו העשוי משי, ולאחר שלושים יום מוכרים אותו לגמרי, ואין מחזירים לו כלום, לפי שאין מסדרין לבעל חוב.

ומקשינן: **למאי דסליק אדעתין מעיקרא**, דסבר רבן שמעון בן גמליאל שהמלווה **יהיב ליה** ללווה **מאי דחזי ליה**, בגד או כלי הראוי לו, **ומזבנינן מאי דלא חזי ליה**, ואת ההפרש נוטל המלווה בפרעון חובו, **בשלמא** אם נטל המלווה למשכון **כר וכסת**, ניתן לומר שהלווה אינו צריך כר וכסת משובחים, **וחזי ליה** כר באיכות פחותה ממה שהיה לו וכך ישתכר המלווה את ההפרש **דביני ביני**, בין הכר היקר לכר זול שהוא מחזיר ללווה.

אלא אם נטל מחרישה למשכון, **מחרישה, למאי חזיא**!? הרי אין בנמצא מחרישה יקרה יותר או זולה יותר, וממילא אין תועלת למלווה במכירתה,

אמר רבא בר רבה: מדובר כאן, ב**מחרישה דכספא** העשויה כסף, דיכול המלווה למוכרה, וכשיצטרך הלווה למחרישה יתן לו מחרישת עץ, ואת ההפרש ביניהם יקח המלווה לפרעון החוב.

מתקיף לה רב חגא: לדעת אותם תנאים האומרים שאם היה הלווה לבוש באיצטלא בת מאה מנה אין מורידים אותה ממנו מפני שכל ישראל בני מלכים הם,

[2977] החכמת מנוח ביאר שמדברי רבי שמעון בלבד אין ראיה שאפשר להזיק למלווה ולא לפרוע את חובו דדלמא לענין שבת התירו ולא לענין הפסד חבירו, אבל אחר שאביי השווה את דברי רבי שמעון לשאר התנאים שמע מינה שרבי שמעון מודה לרבי ישמעאל דאמר כל ישראל ראוים לאותו איצטלא, ומשום כך הביאה הגמרא את כל הנך תנאי ולא די בהבאת דברי רבי שמעון בלבד.

ולימא ליה המלווה ללווה: **לאו עלי קרמית**! פרנסתך אינה מוטלת עלי יותר מעל כל אדם, ומאחר שהינך לובש בגד יקר, מכור אותו, ותן לי את דמיו כנגד החוב [2978], ואף על פי שכל ישראל בני מלכים וראויים הם לבגדים יקרים, מכל מקום, אין למלווה חיוב לדאוג לכך שישאר הבגד היקר ברשותו של הלווה יותר מכל אדם אחר,

דף קיד.

אמר ליה אביי לרב חגא: (תחילת העמוד) **איברא**, אכן פרנסתו של הלווה **עליה**, על המלווה, **קרמי**, **משום שנאמר** [דברים כד] בהחזרת המשכון: "**ולך**, הלווה, תהיה **תהיה צדקה**".

משמע שהוטל על המלווה לדאוג לכך שלא ימנע מהלווה הנוי הכבוד והתענוג שהורגל בו.

ומסקינן אליבא דרבן שמעון בן גמליאל שאין מסדרין לבעל חוב, אלא לאחר שלושים יום מוכרים את נכסיו כדי לפרוע את חובו.

אבל לדעת חכמים, הסוברים שאין מוכרים את נכסי הלווה, ולעולם כלי יום מחזיר ביום וכלי לילה מחזיר בלילה,

איבעיא להו: **מהו שיסדרו בבעל חוב**? האם מקור דבריהם שמחזירין ללווה את הכר ואת המחרישה נובע מדין סידור לבעל חוב, או לא? [2979]

מי גמר "מיכה מיכה" מערכין, כשם שהמעריך את עצמו ליתן ערכו להקדש, משיירים לו כדי חייו, כך משיירים לבעל חוב שאין לו כסף לשלם, **או לא**.

תא שמע: **דשלח רבין באגרתיה**, **דבר זה**, האם למדים "מיכה מיכה" מערכין או לא, **שאלתי לכל רבותי**, **ולא אמרו לי דבר**.

ברם, **כך היתה שאלה** בבית המדרש, וממנה יש ללמוד תשובה לשאלה זו:

האומר "הרי עלי מנה לבדק הבית", גובים ממנו מה שיש לו עכשיו, ואת המותר ישלם לכשיהיה לו. ומיבעיא לן, **מהו שיסדרו** לזה שהתחייב מנה לבדק הבית, האם ישאירו לו את כלי תשמישו כפי שמסדרים למעריך את עצמו כשאין לו מעות,

---

[2978] כך פירשו התוספות, אבל הראב"ד פירש שהקושיה היא למאן דסבר מסדרים לבעל חוב מדוע המלווה אינו יכול לקחת הכל לעצמו בטענה שאין פרנסת הלווה תלויה עליו. וכן כתב הרש"ש.

[2979] בביאור הספק בגמרא נאמרו כמה דרכים. א. התוספות ריי"ד פירש שהגמרא מסתפקת לדעת רבנן, אבל לדעת רבן שמעון בן גמליאל כבר אמר רב נחמן שאין מסדרים. ב. ברש"י [ד"ה אין מסדרים] משמע שהספק הוא אליבא דרשב"ג וביאר בחכמת מנוח דמיבעיא לן אי סבירא לן כרשב"ג בחדא שעד שלושים יום מחזירין אבל אחר שלושים יום לא סבירא לן כוותיה דמוכרים, ומיבעיא לן אם מסדרים או לא. ג. לדעת הר"ן המפרש שמחלוקת רבנן ורשב"ג במשנתנו היא האם מסדרים לבעל חוב או לא, הספק של הגמרא הוא כמו מי ההלכה. ד. לדעת רבינו תם שהמשנה עוסקת בגובה משכון לשם ביטחון שיוחזר לו החוב אבל הגובה לשם חובו יכול להיכנס לביתו למשכנו מבעיא לגמרא האם מה שמחזירים ללווה את הכר והמחרישה היינו דווקא כשנטל לשם משכון אבל אם גובה את חובו נוטל הכל לעצמו, או לא.

רבי יעקב משמיה דבר פדא, **ורבי ירמיה משמיה דאילפא אמרי**, דבר זה ניתן ללמוד **בקל וחומר מבעל חוב**,
ומה בעל חוב, **שאין** לו לשלם את חובו, אם לקחו ממנו כר וכסת כמשכון, **מחזירין** לו בשעה שהוא נזקק להם, ואף על פי כן בשעה שגובים ממנו **אין מסדרין** לו, דלא גמרינן "מיכה מיכה" מערכין,
אם כן, המתחייב מנה ל**הקדש**, **ש**לקחו ממנו כר וכדומה, **שאין מחזירין**, **אינו דין שאין מסדרין**.
אלמא פשיטא לרבי יעקב ורבי ירמיה שאין מסדרים לבעל חוב.
ורבי יוחנן אמר: בפרשת ערכין [ויקרא כז ב]: "איש כי יפליא **נדר בערכך** נפשות לה'", **כתיב**.
כי מדברי הכתוב "נדר בערכך" משמע, שיש להקיש נדרים לערכין: **מה ערכין**, אדם שהעריך את עמו ולא היה בידו כדי לשלם את ערכו, נוטלים את נכסיו **ומסדרין**, משיירים לו את כלי תשמישו. **אף** הנודר מנה ל**הקדש**, **מסדרין**.
ואף מדברי רבי יוחנן משמע שמסדרים להקדש רק מחמת שהוקש לנדרים, אבל בלאו הכי, אין מסדרים, משום שלא שנו סידור אלא בערכין ולא בדבר אחר, אלמא אף לבעל חוב אין מסדרים.
ואידך, רבי יעקב משמיה דבר פדא ורבי ירמיה משמיה דאילפא, שאינם מקישים את הנודר מנה להקדש לערכין, מאי דרשי מהכתוב "נדר בערכך",
ההוא קרא **לדין נידון בכבודו הוא דאתא**. שעל הנודר לשלם לפי חשיבות האבר שנדר לשלם את ערכו אם אין הנשמה תלויה באותו אבר כגון יד או רגל שמין כמה עבד שווה עם יד וכמה בלי יד ואת ההפרש הוא משלם, אבל אם התחייב להביא דמי אבר שהנשמה תלויה בו, כגון לב או כבד, עליו לשלם את דמי כולו.
ולענין זה הוקש נדר לערכין: **מה ערכין נידון בכבודו**, **אף** נודר ל**הקדש נידון בכבו דו**.
ופרכינן: **ויסדרו בבעל חוב** שאין לו מעות לשלם את חובו, ונלמד **בקל וחומר** מדין הסידור האמור בפרשת **ערכין**:
ומה ערכין, המעריך את עצמו ואין לו כדי לשלם, הדין הוא שאם לקחו ממנו את כלי תשמישו עבור פרעון חובו, **אין מחזירין** לו בשעה שהוא נזקק להם, אף על פי כן מלכתחילה כשבאים לגבות ממנו **מסדרין** לו ואין לוקחים ממנו את כלי תשמישו [2980],

[2980] התוספות מקשים אם מלכתחילה סידרו לו אין מה להחזיר לו, וכיצד ניתן לומר שבערכין מסדרין ואין מחזירין, ותירצו, דלדעת רבינו תם המחלק בין משכון הניטל לגבייה לבין משכון הניטל להבטחת תשלום החוב, אף בערכין יש לחלק כן שהאמור בערכין מסדרים היינו כשבאים לגבות מהמעריך, אבל כשבאים למשכן כדי

בעל חוב, **שנ**אמר בו אם השב תשיב לו את העבוט, **ומחזירין** לו את כלי תשמישו, **אינו דין ש**מלכתחילה **מסדרין** לו.

ומתרצינן: במעריך את עצמו **אמר קרא** [ויקרא כז] "**ואם מך הוא מערכך**" ודרשינן בו, החייהו מערכך! מכאן שמסדרים בערכין. ומשמע, מדקאמר קרא בערכין "אם מך הוא", **הוא**, **ולא בעל חוב**. ואי אפשר ללמוד מערכין לסידור בבעל חוב.

ואידך, תנא קמא דמשנתנו, הסובר שמסדרים לבעל חוב, **האי** דקתני "ואם מך הוא" לא אתא למעט בעל חוב מדין סידור, אלא דרשינן ליה שאין מסדרים למעריך את עצמו, **עד שיהא ב"מכותו" מתחילתו ועד סופו** - שאם העריך את עצמו בעודו עני, והעשיר, עליו לשלם דמי עשיר.

ומקשינן לרבי יוחנן דאמר מסדרין להקדש: **ויחזירו בהקדש**, **קל וחומר מבעל חוב**: **ומה בעל חוב**, **ש**באים לגבות ממנו, **אין מסדרין** לו כלום, ואף על פי כן כל שלושים יום **מחזירין** לו את העבוט, **הקדש**, **שמסדרין**, **אינו דין שמחזירין**.

ומתרצינן: בדין השבת העבוט **אמר קרא** [דברים כד] "**ושכב בשלמתו**, **וברכך**". **יצא הקדש**, **שאין צריך ברכה**, הילכך אין מחזירין את העבוט.

ומקשינן: **וכי** הקדש **לא** צריך ברכה? **והכתיב** [דברים ח] "**ואכלת ושבעת**, **וברכת**" **וגומר! אלא** אימא הכי, בדין השבת העבוט **אמר קרא** "**ולך תהיה צדקה**", **מי שצריך** לעשות **צדקה**, עליו להשיב את העבוט, **יצא הקדש**, **שאין צריך** לעשות **צדקה**. **אשכחיה**, מצאו **רבה בר אבוה לאליהו**, **דקאי בבית הקברות של עובדי כוכבים**,

אמר ליה: **מהו שיסדרו בבעל חוב** שאין לו אפשרות לשלם? [2981]

אמר ליה אליהו: **גמר** "**מיכה מיכה**" **מערכין**, **גבי ערכין כתיב** "**ואם מך הוא מערכך**" ודרשינן שעל הכהן להחיותו ולסדר לו את הכלים שהוא צריך להם, **גבי בעל חוב** נמי **כתיב** [ויקרא כה] "**וכי ימוך אחיך**", והוקש בעל חוב לערכין לענין זה שמסדרים לבעל חוב כבערכין [2982].

להבטיח את החזר החוב אין מסדרים ואם לקחו אין מחזירים. והר"ן תירץ ששייך לומר אין מחזירים באופן שעבר ומשכן מן הדברים שסדרו לו. וכן אם סידרו לו איצטלא בת מאה מנה אפשר למכנה ולתת תמורתה איצטלית זולה, ועל אותה איצטלית יקרה אמרינן שאין מחזירים.

[2981] בשבת [קח, א] איתא שאין אליהו יכול לפסוק באיסור והיתר משום דלאו בשמים היא [עיין שם ברש"י], וכתב המהר"ץ חיות דהכא פסק אליהו לרבה על פי דרשה מפסוק, ובזה לא גרע כוחו משאר חכמי הדור, ורק לומר דין מחודש מעצמו אינו יכול עיין שם.

[2982] הרי"ף והרמב"ם פסקו שמסדרים לבעל חוב, וכתב הר"ן דכיוון שאליהו פסק כן מי לנו גדול ממנו, אבל רבינו תם בתוספות פסק כרבן שמעון בן גמליאל שאין מסדרים. וכתב המהרש"א שאף לדעת הסוברים שאין מסדרים מכל מקום הלכה כרשב"ג לענין כל ישראל בני מלכים הם.

דף קיד:

עוד שאל רבה בר אבוה את אליהו, **מנין לאדם העומד ערום שלא יתרום** תרומה, אמר לו אליהו: **מדכתיב** [דברים כג] "**ולא יראה בך ערות דבר**", משמע בשעה שאתה מדבר בו, לא יראה בך ערוות דבר, וכיוון שתרומה צריכה ברכה, אסור לתרום כשהוא ערום.

אמר ליה רבה בר אבוה לאליהו, וכי **לאו כהן הוא מר!** [2983] **ומאי טעמא קאי מר בבית הקברות**?

אמר ליה אליהו לרבה, וכי **לא מתני מר** סדר **טהרות**?

דתניא רבי שמעון בן יוחי אומר: **קבריהן של עובדי כוכבים אין מטמאין**, **שנאמר** [יחזקאל לד] "**ואתן צאני**, **צאן מרעיתי**, **אדם אתם**". ודרשינן: רק **אתם** קרויין "**אדם**", **ואין עובדי כוכבים** קרויין **אדם**,

וכיוון שנאמר [במדבר יט יד] "אדם כי ימות באוהל, כל הבא אל האוהל וכל אשר באוהל יטמא שבעת ימים", שמעינן מינה שאין טומאת מת אלא במי שקרוי אדם, דהיינו ישראל ולא גוי, הלכך קבריהם של עובדי כוכבים אין מטמאין.

אמר ליה רבה בר אבוה לאליהו: אם **בארבעה** סדרים שהם נוגעים להלכה למעשה [והם מועד נשים נזיקין וקדשים] עדיין **לא מצינא**, איני זוכרם כראוי, האם **ב**שאר הסדרים מה**שיתא** סדרי משנה שאינם נוהגים למעשה בחוץ לארץ [והם זרעים וטהרות], **מצינא** בהם!?

אמר ליה אליהו: **ואמאי**? **אמר ליה** רבה בר אבוה לאליהו: **דחיקא לי מילתא**, איני מצוי בהם מחמת קושי הפרנסה.

דבריה, לקח אליהו את רבה בר אבוה עמו, **ועיילי**ה, העלהו **לגן עדן**,

אמר ליה אליהו, **פשוט** את **גלימתך**, **וספי**, לקוט **ושקול** לתוכה **מהני טרפי**, עלים הגדלים שם.

ספא, לקט רבה בר אבוה, **ושקל** לתוך גלימתו מאותם העלים,

כי הוה נפיק, בזמן שרצה לחזור, **שמע** קול **דקאמר**: **מאן קא אכיל לעלמיה**, מי הוא זה שאוכל את שכר עולם הבא שלו בעולם הזה **כרבה בר אבוה**,

[2983] התוספות רי"ד כתב שסוגייתינו חולקת על האמור בבראשית רבה [פרק ה] פעם אחת נחלקו רבותינו על אליהו אלו אומרים משל גד ואלו אומרים משל בנימין, בא ועמד לפניהם ואמר להם אני מבניה של רחל, ובתוספות כתבו דכשם שתשובת אליהו על כך ששהה בבית הקברות אינה אליבא דהילכתא שהרי קיימא לן קברי עובדי כוכבים מטמאים, ולא אמר לרבה שאינם מטמאים אלא כדי לדחותו, כך כשאמר פעם אחת שהוא מבני רחל ופעם אחת הסכים לכך שהוא כהן, בהכרח שבאחד הפעמים נתכוין לדחותם בדברים. אבל הרמב"ן כתב ח"ו לומר כן, שאם כן הורה בתורה שלא כהלכה והיה נותן מכשול לפני עוור.

מיד **נפץ**, ניער את העלים מגלימתו, **ושדנהו**, השליכם, כדי שלא ליהנות מהשכר הצפון לו לעולם הבא. **ואפילו הכי**, כאשר **אתייה לגלימיה**, מצא **שסחט הגלימא ריחא** מן העלים שהיו בה, **זבניה** לגלימתו **בתריסר אלפי דינרי**, ומאחר שלא רצה ליהנות מהעולם הבא שלו, **פלגינהו** - חילק את הכסף **לחתנוותיה**[2984]. תנו רבנן: נאמר [דברים כ"ד] "**ואם איש עני הוא לא תשכב בעבוטו**", משמע **הא** במשכון של **עשיר**, **שכיב**, מותר למלווה להשתמש בו,

ותמהינן: **מאי קאמר**? הרי אם ישתמש המלווה במשכונו של הלווה העשיר, הוא עובר באיסור ריבית, שהוא מקבל תמורת ההלוואה גם את השימוש בטליתו, מלבד החזרת החוב על ידי הלווה[2985],

אמר רב ששת הכי קאמר: **ואם איש עני הוא לא תשכב ועבוטו אצלך**, דמשמע **הא עשיר**, **שכיב ועבוטו אצלך**[2986], אבל להשתמש בעבוט אסור בין אם הלווה עני ובין אם הוא עשיר.

תנו רבנן: **המלוה את חבירו** שלא על המשכון והגיע זמן הפרעון, **אינו רשאי למשכנו**, אלא יתבענו בבית דין והם ישלחו את שלוחם למשכנו, ואם עבר המלווה ומשכנו **אינו חייב להחזיר לו**, **ועובר** המלווה **בכל השמות הללו**: השב תשיב לו את העבוט כבא השמש [דברים כד יג], ואם איש עני הוא עובר בלא תשכב בעבוטו [שם יב], אם חבול תחבול שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו. [שמות כב כה]

ותמהינן: **מאי קאמר**? הא אמרת שאם עבר ומשכנו אינו חייב להחזיר לו, ואם כן מדוע עובר המלווה בכל השמות הללו,

אמר רב ששת: לא תימא אם עבר ומשכנו אינו חייב להחזיר לו, אלא **הכי קאמר**, **המלוה את חבירו אינו רשאי** להכנס לביתו **למשכנו**,

---

[2984] המהרש"ל כתב, אפשר שהיו לו בנים ורצה להרחיק מעצמו את הריווח לגמרי שלא יטלוהו בניו בירושה, ובמהר"ץ חיות כתב שלא רצה ליהנות מהממון מפני שאסור ליהנות ממעשי ניסים.

[2985] בקצות החושן [צז ח] הקשה מכאן על דעת הש"ך הנוקט שבעל חוב קונה את המשכון ומותר לו להשתמש בו, אלא דכיוון שעליו להחזיר את המשכון מדין ולך תהיה צדקה אסור לו למעשה להשתמש, ואילו כאן משמע שבמשכון של עשיר יהא אסור להשתמש משום ריבית, ולדברי הש"ך במקום שאין דין להחזיר כגון בעשיר יהא מותר להשתמש שהרי קנה את המשכון ואין בכך משום ריבית.

[2986] השולחן ערוך [צז כ] כתב אפילו עשיר שיש לו הרבה קרקעות אלא שאין לו מטלטלים מלבד אלו שלקח המלווה במשכון, על המלווה להחזיר לו, וכתב הגר"א [סב] דכל שהוא זקוק לכליו נחשב עני. והוכיח כן ממה שהמשנה לא חילקה בין עני לעשיר אלא בין היו לו שני כלים לכלי אחד, ובהכרח שדין עני ועשיר האמור בלווה הכוונה הוא עד כמה הוא נזקק למשכון שביד המלווה.

[2987] מבואר בגמרא שאם עבר ומשכנו הוי משכון אלא שבזמן השתמשות הלווה יחזיר לו את העבוט, וכתבו התוספות [קיג ד"ה מחזיר] שמכאן מוכח כאביי האומר כל מה שאמרה תורה לא תעשה, אם עשה מהני. ותמה התומים [צז ב] על ראית התוספות, דלמא כוונת רב ששת באומרו עבר ומשכנו שעבר וחטף ממנו בחוץ שאסור

ואם עבר ו**משכנו חייב להחזיר לו** את העבוט בזמן שהלווה זקוק לו [2987], **והא דקתני עובר בכל השמות הללו** קאי **אסיפא** אם עבר ומשכנו ולא החזיר לו.

רבא אמר: לעולם גרסינן עבר ומשכנו אינו חייב להחזיר ללווה **והכי קאמר**: **המלוה את חבירו אינו רשאי למשכנו**,

ואם עבר ו**משכנו חייב להחזיר לו** בזמן שיזדקק להשתמש בכליו,

במה דברים אמורים, **שמשכנו** המלווה **שלא בשעת הלואתו**, אלא רק כשהגיע זמן התשלומים לקח ממנו משכון. **אבל** אם **משכנו** כבר **בשעת הלואתו**, **אינו חייב להחזיר לו** את המשכון אפילו בשעה שהלווה זקוק לו [2988],

והא דקתני שהמלווה **עובר בכל השמות הללו** קאי **אירישא** דקתני עבר ומשכנו חייב להחזיר לו, ומיירי במשכון שלא בשעת הלוואה שאם לא החזיר את המשכון בזמן שהלווה היה זקוק לו עובר בכל השמות הללו.

תני רב שיזבי קמיה דרבא: הא דכתיב אם חבול תחבול שלמת רעך **עד בא השמש תשיבנו לו** [שמות כב - כה] **זו כסות לילה** שעל המלווה להחזירה עד בא השמש היינו שיחזיר את הכסות לילה בבוקר ותשאר ביד הלווה עד בא השמש, והא דכתיב "**השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש**", **זו כסות יום**, שעל המלווה להחזירה ללווה בשקיעה עם בא השמש,

אמר ליה רבא לרב שיזבי, איזה צורך יש ללווה בכסות **דיממא בליליא**, **ולמה לי** להחזירו אם אין הלווה יכול להשתמש בו, וכן כסות **דליליא ביממא למה לי**,

אמר ליה רב שיזבי, **איסמייה**, אסיר ברייתא זו ממשנתי,

אמר ליה רבא: **לא** תסירנה, ותנא דברייתא דאמר כסות יום יחזירנה בלילה, לא דיבר על כסות הראויה ללבישה ביום, אלא על כסות הראויה לחבלה ביום, שהיא בעצם כסות לילה, שעל המלווה להחזירה לקראת הלילה. וכן כסות לילה, היינו כסות הראויה לחבלה בלילה, כי היא בעצם כסות של יום. הילכך יחזירנה לקראת היום [2989].

רק מדרבנן למשכנו בחוץ אבל אם ימשכנו מביתו יתכן שלא מהני ועליו להחזיר ללווה מיד את המשכון [לא רק בזמן שהוא זקוק לו] כדעת רבא, וכתב שמדברי התוספות מוכח שהם סוברים כדעת הרמב"ם [מלווה ב ב] והטור [צז] דאסור לחטוף מחוץ לביתו מן התורה, וראה לעיל במשנה בהערות.

[2988] רש"י פירש דלשון חבלה משמע נטילה בעל כרחו ואילו כשממשכנו בשעת הלוואה הרי זה ברצון הלווה שאם אינו רוצה בכך יוכל שלא ללוות, ולא שייך בזה לשון חבלה. אבל הרמב"ם כתב [מלווה א] שאין למשכן אלמנה אפילו בשעת הלוואה למרות שגם בה נאמר האיסור בלשון חבלה, והראב"ד השינו דבשעת הלוואה אינו נקרא חובל. ובבעל המאור כתב שאם נטל ממנו שלא בשעת הלוואה מרצון הלווה, על המלווה להשיבו שאף זה נחשב לחבלה, אבל הראב"ד בהשגות כתב שאם נתן לו מרצונו אינו חייב להחזיר, ועיין בדבריו בשיטה.

[2989] באהבת חסד [ט ג] כתב דיום ולילה תלוי בזמן קימתם ושכיבתם של בני אדם ולא בזמן השקיעה והזריחה, משום שהתורה אמרה ושכב בשלמתו וברכך, דמשמע שהמצווה להחזיר בשעה שהוא הולך לישון ולא בעת השקיעה.

והכי קאמר: הא דכתיב "**עד בא השמש תשיבנו לו**", **זו כסות יום שניתנה לחבול בלילה**, ועל המלווה להחזירה ללווה שתהיה בידו עד בא השמש כי זו כסות של יום,
והא דכתיב "**השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש**", **זו כסות לילה שניתנה לחבול ביום**.[2990]
אמר רבי יוחנן: מלווה **שמשכנו** ללווה **ומת** הלווה, אין חיוב על המלווה להחזיר את העבוט בזמן שהיתומים צריכים להשתמש בו, אלא **שומטו** לעצמו **מעל גבי בניו** של הלווה.
והטעם לכך הוא, דהמלווה קונה את המשכון בשעה שמושכו בפעם הראשונה והרי הוא משועבד לו, אלא שהטילה התורה על המלווה להשיב את העבוט ללווה בזמן שהוא צריך לו, אבל אם מת לא הטילה עליו התורה להחזיר את העבוט לבניו.
מיתיבי, **אמר רבי מאיר**: **וכי מאחר שמן** התורה **ממשכנין** את הלווה, **למה מחזירין** לו את העבוט כשהוא זקוק לו.
והרי יש לתמוה על קושית רבי מאיר, וכי מאי קשה ליה "**למה מחזירין**?", והרי **רחמנא אמר** שאפשר למשכן, אבל אם יזדקק הלווה למשכון, **אהדר** ליה,
אלא בהכרח, כך היה קשה לרבי מאיר: **מאחר שמן** התורה **מחזירין** את המשכון כשהלווה זקוק לו,

דף קטו.

למה חוזרין וממשכנין? הרי שוב יהא על המלווה להחזיר את המשכון למחרת, ואיזה תועלת יש לו בלקיחת המשכון.
ותריץ רבי מאיר, בכך שנוטל המלווה את המשכון יש לו תועלת **שלא תהא שביעית משמטתו**, שאם היה משאירו אצל הלווה היה השביעית משמטתו.
ועוד תועלת יש למלווה בכך שנוטל את המשכון, שאם ימות הלווה יוכל להשאיר את המשכון אצלו, **ולא יעשה** המשכון **כמטלטלין אצל בניו**.
כי אילו היה משאיר את המשכון ביד הלווה, שוב לא היה יכול להוציאו מיד בניו, דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבעל חוב.
והשתא מקשינן לדרבי יוחנן, מהא דאמר רבי מאיר שחוזרים וממשכנים את הלווה כדי שלא יעשה מטלטלין אצל בני הלווה,

[2990] מבואר שהפסוק השב תשיב את העבוט כבא השמש נאמר על כסות לילה שעל המלווה להחזירה לקראת הלילה, והפסוק עד בא השמש תשיבנו לו מדבר בכסות יום שיש לו להשיב עד שהשמש מתחילה לזרוח, והקשה בנתיב החסד [ח ז] מדוע בכסות לילה פירשה התורה את תחילת זמן ההחזרה באומרה השב וכו' כבא השמש דהיינו לקראת בא הלילה, כדי שיוכל לישון עם כסותו, ואילו בכסות יום כתבה התורה את סוף זמן ההחזרה דכתיב עד בא השמש, שפירושו עד זריחת השמש על המלווה להשיב את העבוט, עיין שם.

משמע מדבריו, **טעמא** שהמלווה קונה את המשכון, הוא רק היכא **דהדר** המלווה **ומשכניה** ללווה, שאז המשכון ביד המלווה, ולפיכך יכול לעכבו בידו אם ימות הלווה, **הא** אם **לא הדר** המלווה **ומשכניה**, אלא השאיר את העבוט ביד הלווה, הרי אם מת הלווה, **לא** יוכל המלווה לקחת את המשכון מבניו של הלווה, מאחר שנעשה המשכון כמטלטלים אל בני הלווה, ומטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבעל חוב.

וקשה לרבי יוחנן, דאמר משכנו ומת שומטו מעל גבי בניו, דמשמע אפילו היה המשכון ביד הלווה יכול המלווה להוציאו מבניו, מחמת שכבר קנה את המשכון במשיכתו בפעם הראשונה שמשכנו.

אמר רב אדא בר מתנא: **ולאו תרוצי קא מתרצת לה** את דברי רבי מאיר?

אם כן, **תריץ**, ד**הכי** הוקשה לרבי מאיר, **וכי מאחר ש**בסופו של דבר **מחזירין** ללווה את המשכון להשתמש בו, **למה ממשכנין מעיקרא**,

ותריץ רבי מאיר, כדי **שלא תהא שביעית משמטתו**, וכן כדי ש**לא יעשה מטלטלין אצל בניו** [2991], אבל אם כבר משכנו פעם אחת, שוב אין החוב נעשה כמטלטלין ביד בני הלווה וגובה מהם המלווה את המשכון כפי שהיה גובה מאביהם.

נמצא שאם משכן המלווה את הלווה פעם אחת קנה המלווה את המשכון, ובכל פעם שעליו להחזירו ללווה הרי זה כאילו נותן המלווה ללווה לשמור לו על חפץ שלו, ואין לבני הלווה זכות במשכון מאחר והוא ממונו של המלווה [2992].

תנו רבנן: אמרה תורה [דברים כד] "**לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו**". ודרשו חכמים: **לביתו** של לווה **אי אתה נכנס**, **אבל אתה נכנס לביתו של ערב** למשכנו על חובו של הלווה.

וכן הוא אומר [משלי כ] "**לקח בגדו**, **כי ערב זר**", **וגומר**. משמע שאפשר למשכן את הערב מחמת חובו של הלווה.

[2991] התוספות הקשו אם די בכך שנוטל ממנו משכון פעם ראשונה כדי שלא תשמטנו שביעית ולא יעשה החוב כמטלטלין אל בני הלווה, מדוע באמת חוזר המלווה וממשכן את הלווה בזמן שהוא גומר להשתמש בחפץ, ואיזו תועלת יש לו לחזור ולמשכן מדי יום את הלווה, ותירצו שכשהמשכון ביד המלווה אין הלווה יכול לכפור ועוד שהלווה מתבייש בכך שבכל יום באים וממשכנים אותו וימהר לשלם את חובו, וברמב"ם [מלווה ג ה] כתב שעל המלווה לחזור ולמשכן כדי שלא תשמטנו שביעית ולא יעשה מטלטלין אל בני הלווה, ודייק באבן האזל מדבריו שאם לא יחזור וימשכן תשמטנו שביעית ויעשה מטלטלין אצל בניו למרות שכבר קנה המלווה את המשכון בפעם הראשונה שגבה מהמלווה, משום שאם אינו חוזר וגובה בכל פעם שמסיים הלווה להשתמש בעבוט הרי זה כאילו מחל למלווה על הזכות למשכנו.

[2992] ברש"י משמע שהמשכון שייך למלווה והוא נמצא אצל הלווה כפקדון. וכתב בנתיב החסד [ח ב] שלפי זה אין למלווה איסור להיכנס לבית הלווה כשחוזר ליטול את משכונו כיוון שמותר למפקיד להיכנס לבית השומר לקחת את פק דונו.

ואומר: [משלי ו] "**בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך, נוקשת באמרי פיך נלכדת באמרי פיך, עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעיך**". פירוש, **אם ממון יש לו בידך**, על ידי שקיבלת ערבות על ממון שהלווה לאחר, עליך להתרפס לפניו, דהיינו **התר לו פיסת יד**, שלם את חובו של הלווה, **ואם לאו**, אם אין לך חוב ממון אלא שנוקשת באמרי פיך, שהקניטתו בדברים, **הרבה עליו רעים**, שיבקשו ממנו למחול לך.

לצד שני - דבר אחר, הא דכתיב "לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו" כך הוא נדרש: **לביתו** של לווה **אי אתה נכנס** למשכנו, **אבל אתה נכנס** לביתו כדי למשכנו עבור שכר מלאכה, כמו ל**שכר כתף**, וכן **לשכר חמר**, **לשכר פונדק**, **לשכר דיוקנאות** - ציור דמויות אנשים, בכל אלו, יכול בעל המלאכה להיכנס לבית בעל הבית שהזמינו למלאכה, ולמשכנו, כדי שישלם לו את שכר עבודתו. [2993]

יכול אפילו זקפן עליו במלוה, שאמר הפועל לבעל הבית, התשלום שאתה חייב לשלם לי יהא עליך כחוב של הלוואה, יהא מותר למשכן את בעל הבית הלווה,

תלמוד לומר "כי תשה ברעך **משאת מאומה**, לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו" [דברים כד י], ממה שנאמר "משאת מאומה", משמע שכל חוב ממון, אם נזקף כהלואה, אסור לקחת עליו משכון.

מתניתין:

אלמנה שלוותה, ולא החזירה את חובה, **בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה, אין ממשכנין אותה**, משום **שנאמר** [דברים כד יז] "**לא תחבל בגד אלמנה**". [2994]

גמרא:

תנו רבנן: אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה, אין ממשכנין אותה, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: אלמנה **עשירה ממשכנין אותה**, אבל אלמנה **ענייה אין ממשכנין אותה**,

---

[2993] הטור [צז] הביא את דעת הרמ"ה הסובר שלמרות שמותר להיכנס לביתו של השוכר אומן משום שאינו חיוב ממון כהלוואה, מכל מקום על הפועל להחזיר את העבוט אם הממושכן זקוק לו, ובשם ספר התרומות הביא שאינו צריך להשיב לו, משום שמקור הדין להשיב את העבוט הוא מההיקש "מיכה מיכה" מערכין ועל השוכר פועל וערב לא נאמר ואם מך הוא וכו' אלא על בעל חוב, ובנתיב החסד [ח יט] הקשה עליו מהמבואר לעיל [קיד, א] שהיה צד לחייב הקדש בהחזרת משכון למי שמשכנוהו, והרי בחוב עמו פעמים שאין מחזירים אם אינו בא על ידי הלוואה, וכל שכן בהקדש שלא יחזירו.

[2994] בתוספות רבי עקיבא איגר כתב, מסתימת כל הפוסקים משמע שבגד האמור בקרא לאו דווקא, ואין ממשכנים ממנה כל דבר, אבל בשלטי גיבורים כתב בשם הריא"ז שלא אסרה תורה אל בגד לבישתה ומצעותיה וכדומה, אבל שאר כלים אפשר למשכנה. ועיין רש"ש. ובמנחת חינוך [תקצא] כתב דאפשר דלרבי שמעון המחלק בגמרא בין ענייה לעשירה ודרש טעמא דקרא אסור דווקא בגד, אבל לרבי יהודה דקיימא לן כוותיה דסבר שאף בעשירה אין ממשכנים, אם כן הוא הדין שאר דברים אסור למשכן.

מאי טעמא דרבי שמעון? היות **שלאלמנה** עניה **אתה חייב להחזיר לה** כסות יום ביום וכסות לילה בלילה, **ובכך אתה משיאה שם רע בשכנותיה** [2995], בכך שאתה יוצא ונכנס אצלה בוקר וערב [2996].

והוינן בה: **למימרא דרבי יהודה** דאסר למשכן כל אלמנה, ואפילו עשירה שאין סיבה להימנע מלמשכן אותה, טעמו הוא ד**לא דריש טעמא דקרא**, וכיוון שאמרה תורה לא תחבול בגד אלמנה, אמרינן כל אלמנה במשמע.

ורבי שמעון האוסר למשכן אלמנה עניה, אבל עשירה מותר אף על פי שהתורה לא חילקה ביניהן, **דריש טעמא דקרא**, ומיסתבר לו לומר שלא אסרה תורה אלא למשכן אלמנה עניה, לפי שיוצא על ידי כך שם רע בשכנותיה.

ומקשינן: **והא איפכא שמעינן להו!**

דתניא, כתיב [דברים יז] "שום תשים עליך מלך, **ולא ירבה לו נשים**, ולא יסור לבבו".

רבי יהודה אומר: אף על פי שנאמר לא ירבה לו נשים, **מרבה הוא** כמה נשים שירצה, **ובלבד שלא יהו מסירות את לבו**, שלא אסרה תורה ריבוי נשים אלא בזמן שהם מסירות את ליבו.

רבי שמעון אומר: **אפילו אחת, והיא מסירה את לבו, הרי זה לא ישאנה.**

אם כן מה תלמוד לומר [דברים יז] "**ולא ירבה לו נשים**"? **אפילו** צדקנית **כאביגיל** לא ירבה, משום שאיסור לא ירבה לו נשים לא נאמר רק על כאלו שמסירות את ליבו, אלא כל נשים במשמע.

ומוכח שרבי יהודה דרש טעמא דקרא, שהאיסור להרבות נשים הוא מפני שהן מסירות את ליבו. ומכאן שאם אינן מסירות את ליבו, מותר. ואילו רבי שמעון, לא דרש טעמא דקרא, ולכן אסר ריבוי נשים מכל סוג שהוא,

ואילו לענין אלמנה, רבי יהודה לא דרש טעמא דקרא, ולכן אסר למשכן בין עניה ובין עשירה ורבי שמעון דרש טעמא דקרא ואסר למשכן רק אלמנה.

ומתרצינן: **לעולם רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא. ושאני הכא**, שדרש רבי יהודה את טעם הפסוק ולא ירבה לו נשים, נשים המסירות את ליבו, משום **דמפרש קרא** להדיא "**ולא ירבה לו נשים ולא יסור** לבבו", דמשמע, **מאי טעמא** "**לא ירבה לו נשים**", **משום ד"לא יסור** לבבו", אבל נשים שאינן מסירות את ליבו, מותר לו להרבות. ולעולם לא

[2995] התומים [צז ט] העיר שלטעם זה אם לוותה מאשה דלא שייך שיצא שם רע יהיה מותר למשכנה עיין שם.

[2996] הסמ"ע כתב דדווקא באלמנה שאין לה עוזר ותומך שכבר יצאה מרשות אביה אסרה תורה למשכנה, מה שאין כן אלמנה מהאירוסין שהיא ברשות אביה, וכתב הט"ז שמדברי רבי שמעון דאסר משכון ענייה שאתה משיאה שם רע בשכנותיה משמע שאף באלמנה מהאירוסין אסור שאף בה יש את אותו חשש, ומדברי רבי שמעון נשמע לרבנן שאף הם אסרו גם באלמנה מהאירוסין דלא מצינו שנחלקו בכך.

דריש רבי יהודה טעמא דקרא, ולכך לענין משכון אלמנה, אסר בין אלמנה ענייה ובין אלמנה עשירה.

ורבי שמעון סבר, דרשינן טעמא דקרא, הילכך במשכון אלמנה נקט שהאיסור נאמר רק באלמנה ענייה, ששייך בה הטעם שאתה משיאה שם רע בשכינותיה, אבל אלמנה עשירה מותר למשכן,

אבל לענין לא ירבה לו נשים לא דרש רבי שמעון טעמא דקרא, ואסר להרבות אפילו נשים שאינם מסירות את ליבו,

כי **מכדי**, הרי **בעלמא דרשינן טעמא דקרא**, ואם כן מדוע נכתב הטעם מפורש בתורה לא ירבה ולא יסור,

לכתוב רחמנא "**לא ירבה** לו נשים" **ולא בעינן** לפרש שהטעם לכך הוא כדי **שלא יסור** לבבו,

ואנא ידענא מסברא, **דמאי טעמא לא ירבה** לו נשים, **משום דלא יסור** על ידן לבבו,

אם כן "**לא יסור**" **דכתב רחמנא, למה לי**?

בהכרח לא באה התורה באומרה "ולא יסור לבבו" לומר את הטעם לכך שאין להרבות נשים, אלא לומר לך דין נוסף, מלבד הדין שאין להרבות נשים, **אפילו** אשה **אחת, ומסירה את לבו, הרי זה לא ישאנה**.

אבל ריבוי נשים, נאסר אפילו בכאלו שאינם מסירות את ליבו.

מתניתין:

נאמר בתורה לגבי משכון "לא יחבול ריחיים ורכב, כי נפש הוא חובל" [דברים כד ו].

רחיים הוא האבן התחתונה, ורכב היא האבן העליונה.

החובל את הריחים, עובר משום לא תעשה, דכתיב "לא יחבול".

וכיוון שחבל את שני חלקי הרחיים, **חייב** שתי מלקויות, **משום שני כלים**, **שנאמר** "**לא יחבול ריחים ורכב**". [2997]

ולא ריחים ורכב בלבד אמרו שלא לחבול, **אלא כל דבר שעושין בו אוכל נפש** אסור לחבול, משום **שנאמר** "לא יחבול, **כי נפש הוא חובל**". משמע כל דבר שהוא בכלל אוכל נפש, אסור לחובלו.

גמרא:

אמר רב הונא: חבל את **הריחים**, החלק התחתון בלבד, **לוקה** עליו **שתים** מלקויות, אחת

[2997] בתוספות מבואר דאפילו בהתראה אחת לוקה שתים, אבל אם התרו בו פעמיים, אפילו בחבל שני ריחיים, לוקה שתים.

משום "לא יחבול **ריחים**", ואחת **משום** "**כי נפש הוא חובל**". [2998]
ואם חבל את שני חלקי הריחיים, את **הריחים** התחתון ואת **הרכב** שלמעלה, **לוקה שלש**, אחת **משום** "לא תחבול **ריחים**", ואחת משום לא "תחבול **רכב**", ואחת **משום** "**כי נפש הוא חובל**".
ורב יהודה אמר: **חבל** את **הריחים לוקה אחת**, וכן אם חבל את **הרכב לוקה אחת**, חבל **ריחים ורכב**, **לוקה שתים**, משום "לא תחבול ריחיים ורכב".
אבל משום "**כי נפש הוא חובל**" אינו לוקה, לפי שלא נאמר "כי נפש הוא חובל" אלא (תחילת העמוד) **לרבות שאר דברים** של אוכל נפש **הוא דאתא**, לומר שאף אותם אסור למשכן, ולא בא הכתוב להוסיף איסור על ריחיים ורכב.

דף קטו:
והוינן בה: **לימא אביי ורבא**, **בפלוגתא דרב הונא ורב יהודה**, **קמיפלגי**.
נאמר לגבי קרבן פסח "אל תאכלו ממנו נא, ובשל מבושל במים, כי אם צלי אש" [שמות יב ט].
דאמר רבא: אם **אכל** את קרבן הפסח כשהבשר עודנו **נא**, אינו צלוי כראוי אלא צלייה חלקית, **לוקה שתים**, אחת **משום** "אל תאכלו ממנו **נא**", ואחת **משום** "**כי אם צלי אש**".
וכן אם אכל את הבשר כשהוא **מבושל**, **לוקה שתים**, אחת **משום** "אל תאכלו ממנו **מבושל**", ואחת **משום** "**כי אם צלי אש**".
אבל אם אכלו כשהוא **נא ומבושל**, כגון צלאו מעט, ואחר כך בשלו, **לוקה שלוש**, אחת **משום** אל תאכלו ממנו **נא**, ואחת **משום** אל תאכלו ממנו **מבושל**, ואחת **משום לא תאכלנו כי אם צלי אש**.
אביי אמר: אכלו נא או מבושל לוקה אחת, או משום "אל תאכלו ממנו נא", או משום "אל תאכלו ממנו מבושל", ואם אכל נא ומבושל, לוקה שתים, אבל על סוף הפסוק, דכתיב "כי אם צלי אש", אין לוקין,
משום ש**אין לוקין על לאו שבכללות**. לאו הכולל בתוכו כמה איסורים, כגון כאן, ש"כי אם צלי אש" כולל שני לאוים, שלא לאכול נא ושלא לאכול מבושל [כי אם צלי אש], אין

[2998] הראשונים הקשו מדוע אין המלווה לוקה משום לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו. וכתב הרמב"ן דאין הכי נמי, אלא שכאן מדובר בלאוין שעוסקים בחבלת אוכל נפש. והוסיף שלדעת הסוברים שמותר לשליח בית דין לחבול ודלא כשמואל [לעיל קיג, א] יש לומר שכאן מדובר בשליח בית דין החובל ריחיים ורכב. והר"ן לשיטתו [לעיל קיג ב] שאין איסור חבלה מחוץ לבית הלווה, מפרש את משנתנו בחבל ריחיים ורכב מחוץ לביתו. התוספות כתבו שאין לוקים על לא תבא אל ביתו משום דהוי לאו הניתק לעשה, כדאיתא במכות טז.

לוקים על אף אחד מהם.[2999]
ודנה הגמרא: **לימא אביי**, **דאמר** אין לוקין משום "כי אם צלי אש", משום שהוא כולל בתוכו כמה איסורים, סבר **כרב יהודה**, דאמר אין לוקין משום "כי נפש הוא חובל", משום שהוא כולל בתוכו איסור חבלה של כל אוכל נפש,
ורבא, **דאמר** לוקים משום "כי אם צלי אש", סבר **כרב הונא**, דאמר לוקים משום כי נפש הוא חובל.
אמר לך רבא: **אנא**, **דאמרי** שיש מלקות באוכל נא ומבושל גם משום כי אם צלי אש, **אפילו כרב יהודה** סבירא לי.
כי **עד כאן לא קאמר רב יהודה התם**, שאין לוקים על כי נפש הוא חובל, **אלא** משום דהפסוק "**כי נפש הוא חובל**", **לא משמע** שהוא מדבר בחובל **ריחיים ורכב**. **הלכך** סבר רב יהודה, שהפסוק הזה, לחובל **שאר דברים**, שהם אוכל נפש, **הוא דאתא**,
אבל הכא, לענין קרבן פסח, הא דכתיב "**כי אם צלי אש**", **למאי אתא**? הרי כבר שמעינן מהפסוק שקדם לו שיש לאכול דווקא צלי, כיון שכבר נתמעט מ"לא תאכלו ממנו נא", שמשמעותו, אין לאוכלו באופן אחר מצלי גמור, אם כן, וודאי שסיום הפסוק "כי אם צלי אש" לא בא לחדש איסור על דבר אחר. אלא **שמע מינה**, שהפסוק בא להוסיף **לאו** על האוכל נא או מבושל.
ואביי אמר לך, **אנא דאמרי** אין לוקין משום "כי אם צלי אש" משום שהוא לאו שבכללות, **אפילו לרב הונא** אמרי,
כי **עד כאן לא קאמר רב הונא התם**, שלוקין על לאו של "לא תחבול, כי נפש הוא חובל", **אלא** משום דהפסוק "**כי נפש הוא חובל**",

דף קטז.

יתירא הוא, והוא משמש כמקור לאיסור שאר כלי אוכל נפש, **וכיון דיתירא הוא** ויש בו שימוש ללימוד נוסף, **שדייה**, נטילו אף **אחובל ריחים ורכב**,
אבל הכא לענין קרבן פסח, הפסוק "**כי אם צלי אש**" **לאו יתירא הוא**,

[2999] המאירי ביאר שישנם שני סוגי לאו שבכללות, א. לאו הכולל בתוכו כמה איסורים, אבל אף אחד מהם אינו מוזכר בפסוק במפורש, כגון לא תאכלו על הדם, דדרשינן מינה איסור אכילה קודם התפילה ואיסור אכילה לסנהדרין קודם שדנים דיני נפשות, וכדומה, העובר על אחד מהאיסורים הנדרשים מלאו כזה אינו לוקה לכולי עלמא. ב. לאו שמוזכרים בו כמה איסורים, ובסופו נאמר כלל על כמה איסורים, כמו אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל, שזה פירוט הלאווים שנאמרו באכילת פסח, ולאחר מכן נאמר כי אם צלי אש, ובכהאי גוונא נחלקו אביי ורבא, האם לוקים על הלאו הנוסף, שנאמר בכללות, על כל פעם שעובר על הפרטים, או לא.

דמבעי ליה לכדתניא: בשעה שישנו האדם **במצווה** של **קום אכול צלי**, בלילה של פסח, רק אז הוא **ישנו** באיסור "**בל תאכל** ממנו **נא**". אבל **בשעה שאינו בקום אכול צלי**, כשהאיר היום, שוב **אינו** עובר **בבל תאכל נא**.

וכיוון שאינו מיותר ללמוד ממנו איסור אחר, אלא רק את השעה שבה עוברים באיסור לא תאכל ממנו נא, שוב אינו עובר על כי אם צלי אש, משום דהוי לאו שבכללות.

תניא כוותיה דרב יהודה, דאמר החובל ריחיים אינו לוקה משום כי נפש הוא חובל.

דתניא: **חבל זוג**, מספריים **של ספרים**, העשויות משני סכינים, שכל סכין יש לו שימוש בפני עצמו כסכין, ובהרכבתם יחד למספריים, נעשית המלאכה מבין שניהם, דהוי שני כלים שנעשית המלאכה מבין שניהם, כמו ריחיים ורכב.

וכן החובל שתי פרות הקשורות יחד עם **הצמד**, עול המחרישה **של הפרות**, **חייב שתים**. לפי שעל כל כלי בפני עצמו נאמר כי נפש הוא חובל.

אבל אם חבל את **זה בפני עצמו**, ואת **זה בפני עצמו**, **אינו חייב אלא אחת**[3000].

וכן **תניא אידך: חבל זוג של ספרים וצמד של פרות**, **יכול לא יהא חייב אלא אחת**, משום כי נפש הוא חובל, **תלמוד לומר "לא יחבול ריחים ורכב"**, **מה ריחים ורכב שהן מיוחדין**, **שני כלים ועושין מלאכה אחת**, **וחייב על זה**, על הריחיים **בפני עצמו**, **ועל זה**, על הרכב **בפני עצמו**,

אף כל דברים שהן שני כלים מיוחדים, **ועושין מלאכה אחת**, **חייב על זה בפני עצמו**, **ועל זה בפני עצמו**,

מדיליף לה מריחיים ורכב, שמע מינה דבחובל ריחיים ורכב עמם, אינו לוקה אלא שתים ולא שלוש, כרב יהודה[3001].

מעשה ב**ההוא גברא**, שהלווה מעות לחבירו, **דחבל סכינא דאשכבתא**, שנטל כמשכון

[3000] רש"י נקט שאין להוכיח מכך שלוקים על מספרים שתים ולא שלוש כרב יהודה, המחייב בריחיים ורכב שתים ודלא כרב הונא, כי דווקא בריחיים ורכב סבר רב הונא שיש לאו נוסף על הריחיים ורכב עמם משום כי נפש הוא חובל, אבל החובל מספרים, לכולי עלמא אינו לוקה אלא משום כי נפש הוא חובל, אבל התוספות פירשו שהראיה היא מכך שמחייבים את החובל מספרים של ספרים בשני לאווין, דבשלמא לרב יהודה שאין לוקים בריחיים ורכב משום כי נפש הוא חובל, שייך לומר שבמקום שלוקה משום כי נפש ילקה על כל חלק וחלק של המספרים, אבל לדעת רב הונא שבריחיים ורכב לוקה משום כי נפש הוא חובל, ואמרינן שם שעל שני הכלים לוקה פעם אחת משום ריחיים ורכב, אם כן גם במספריים יהיה על החובל ללקות פעם אחת על שני חלקי המספרים. נמצא שלדעת רש"י אליבא דרב הונא החובל מספרים לוקה שתים, ולדעת תוספות לוקה פעם אחת.

[3001] לדעת רש"י ראיית הגמרא היא משתי הברייתות יחד. כי מהברייתא הראשונה אין להוכיח כרב יהודה כמבואר בהערה הקודמת, ומברייתא זו גם כן אין ראיה לרב יהודה לפי שלא הוזכר בה מפורש שחייב שתים אלא שחייב על כל חלק בפני עמו וממילא יתכן שחייב שלוש כרב הונא, אלא הראיה היא ממה שנתבאר בברייתא הראשונה שחייב על מספריים שתים, ובברייתא השניה הוקש דין מספרי לריחיים ורכב שמע מינה שגם בריחיים ורכב חייב שתים כרב יהודה.

סכין של קצבים [3002] **מהלווה חבריה**.
אתא הנחבל **לקמיה דאביי**, ותבע את החובל על שלקח ממנו כלי אוכל נפש.
אמר ליה אביי לחובל: **זיל אהדריה**, לך והחזר ללווה את הסכין הזה, משום **דהוי ליה כלי שעושים בו אוכל נפש**, [3003] **ותא קום** ובוא לתבוע אותו **בדינא עלה**, ובית דין, הם ישלחו שליח למשכנו.
רבא אמר, **לא צריך** המלווה **למיקם בדינא עלה** להוכיח שאכן הלווהו, אלא אם ירצה החובל, **יכול לטעון**, לתבוע ללא צורך בראיה, **עד כדי דמיהן**, עד כדי שוויה של הסכין, משום שבזמן שמשכן את בעל הסכין, לא היו עדים על לקיחת הסכין, ומתוך שיכל המלווה לשקר ולומר "לקוח הוא בידי", נאמן גם לתבוע את הלווה עד כדי שוויו של הסכין, והרי הוא כאילו קנה את המשכון. [3004]
ומקשינן: **ואביי**, וכי **לית ליה ההיא סברא** שהתופס חפץ מחבירו קנה אותו, במיגו שהיה אומר לקוח הוא בידי, ואינו צריך להביא ראיה על כך?
מאי שנא מהנהו עיזי דאכלי חושלא, מהמעשה בעזים של אדם אחד, שאכלו שעורים קלופים של אדם אחר **בנהרדעא**, **ואתא מרא דחושלא**, בעל השעורים **ותפס להו** לאותם עיזים כמשכון, עד שישלם לו בעליהם את נזק דמי השעורים,
וכשבא בעל העיזים לשלם את מה שאכלו, **קא טעין** בעל השעורים, שאכלו העיזים **טובא**, יותר משווים של העיזים, ותבע את בעל העיזים לשלם את כל הנזק, ללא שהביא ראיה על כך שאכלו כפי שאמר.
ואמר אבוה דשמואל, **יכול** בעל השעורים **לטעון** שאכלו העיזים, רק **עד כדי דמיהן** של העיזים, ויהיה נאמן ללא ראיה, כיוון שהוא מוחזק בעיזים, והיה יכול לומר לקוחים

[3002] רש"י פירש סכין שמקצבים בו בשר, ותמה התוספות רא"ש מהמבואר להלן שיש קפידא לבעל הבית שלא להשאיל את הסכין, ואילו בסכין של קצבים אין קפידא שלא יפגם, ולכך פירש שמדובר בסכין של שחיטה, והר"ן הביא יש אומרים שפירשו שהוא סכין של ר עניים.
[3003] התוספות [קטו א ד"ה וחייב] הקשו מדוע הצריך אביי להשיב את הסכין, הלא אין חיוב השבה על חבלת כלי אוכל נפש, ותירצו כיוון שאם היה יודע שאסור לא היה חובלו הרי זה כזכה בטעות בסכינו של חבירו לכך עליו להחזירו, אבל דעת הנימוקי יוסף שיש חיוב השבה גם בלוקח אוכל נפש וכן כתב הגר"א בשם ספר התרומות [לעיל קיג]. ובדעת התוספות תמה רבי עקיבא איגר, מאין להם שחייב אביי להשיב את הסכין משום שהוא כלי אוכל נפש, שמא מחמת שחבלו בביתו חייבו להחזיר, ותירץ שמלשונו של אביי זיל אהדר ליה דהוי ליה כלי אוכל נפש משמע שמשום כך חייבו.
[3004] במרדכי הביא בשם רבינו תם שאף לדעת רבא עליו להחזיר את הסכין משום שסכין זה כלי אוכל נפש, אבל על מה שאמר אביי תא קום לדינא סבר רבא שאינו צריך ראיות על כך משום שיש לו מיגו, ואם ירצה יוכל לתפוס חפץ אחר שאינו כלי אוכל נפש.
[3005] הראשונים הקשו הרי קיימא לן מיגו דהעזה לא אמרינן, ובנידון דידן כשאומר העיזים הזיקו אין בכך העזה בפני הבעלים, אבל בטענת המיגו שהיא "לקוחים הם בידי" יש בכך משום העזה בפני הבעלים, וכיצד אמרינן

הם בידי. [3005] אבל על יותר מכדי דמיהן של העיזים, אינו נאמן להוציא מבעל העיזים ללא ראיה.

ומוכח, שאף אבוה דשמואל סבר כרבא, שהמוחזק בחפץ שיכול לומר עליו לקוח הוא בידי, אינו צריך להביא ראיה עד כדי דמיו. [3006] ומדוע אביי חולק על כך.

ומתרצינן: **התם**, בעיזי דאכלי חושלא, **לאו מידי דעבדא לאושולי ולאוגורי הוא**, אין דרך בני אדם להשאיל או להשכיר עיזים, ולכן יש למחזיק בהם זכות לומר, אם העיזים בידי, בהכרח שלקוחים הם בידי,

ואף אם לא טען כך, יש לו מיגו שהיה יכול לומר לקוח הוא בידי. ולכך נחשב כמוחזק במשכון, ויכול להוציא מבעל העיזים עד כדי דמיו.

אבל **הכא**, חובל סכינא דאשכבתא, **מידי דעביד לאושולי ולאוגורי הוא**, דרך בני אדם להשאיל את סכיניהם, ולכן אי אפשר לומר "מיגו דאי בעי אמר לקוח הוא בידי", כיוון שיתכן שזה בידו רק בתורת שאלה.

וכן מצינו, **דשלח רב הונא בר אבין**: **דברים העשויין** [3007] **להשאיל ולהשכיר**, ובא אחד והחזיק בהם, **ואמר** "**לקוחין הן בידי**", **אינו נאמן**, כי אי אפשר לטעון לקוח הוא בידי אלא בדבר שאינו עשוי להשאיל ולהשכיר.

ומקשינן: וכי **ורבא** עצמו **לית ליה האי סברא**, לחלק בין דברים העשויים להשאיל ולהשכיר לאינם עשויים לכך?

והא היה מעשה, שבאו עדים והעידו שיש ביד היתומים חפצים הנמצאים ברשותם שלא כדין, ואמרו היתומים שאולים הם בידינו, וכשנגמור להשתמש נחזירם לבעליהם, **ורבא אפיק**, הוציא **זוגא דסרבלא**, מספריים לגזיזת צמר, **וספרא דאגדתא** מאותם **יתמי**,

---

שהוא יכול לטעון עד כדי דמיהן, ותירץ הש"ך בכללי מיגו [פו ו] שהכלל "מיגו דהעזה לא אמרינן" נאמר רק בזמן שהיה מלכתחילה סמיכות דעת של התובע על הנתבע כגון שהלווהו וכדומה, אבל באופן שהעיזים באו מאליהן יכול בעל החושלי להעיז פניו ואמרינן מיגו דהעזה לטובתו. הר"ן הביא בשם הגאונים שהא דאמרינן יכול לטעון עד כדי דמיהן היינו בשבועה חמורה שאין לך מוציא ממון ללא שבועה, והר"ן עצמו פירש בדעתם שחייב שבועה מפני שהמיגו הוא מיגו דהעזה.

[3006] בשיעורי ר' שמואל [בבא מציעא ב, א] הקשה, דאף אם אביי מודה לכך שבמקום שיש לו מיגו המוחזק נאמן עד כדי דמיו, יתכן לומר שבאופן שחבל סכין שהוא אוכל נפש אינו נהפך למוחזק למרות המיגו משום שעליו להחזיר את הסכין ללווה, ובפרט לדברי התוספות [קטו ב] שאילו ידע החובל שאסור לו לחבול אוכל נפש לא היה חובל, ונמצאת זכיתו בטעות ואינו יכול לקנות את המשכון, עיין שם.

[3007] הרמב"ם [טוען ונטען ח ט] כתב דדווקא דברים העשוים להשאיל אינו נאמן לומר לקוחים הם בידי, אבל דברים שהם רק "ראויים" להשאיל ולא "עשויין" נאמן לומר עליהם לקוחין הם בידי, וכתב המגיד משנה שכן מוכח מלשון הגמרא דקתני דברים העשויין להשאיל ולהשכיר, והראב"ד השיג דאין חילוק בין דברים ראויין לעשויין. ועיין משנת רבי אהרן הלכות שכנים בביאור מחלוקתם.

משום שאם הביאו הבעלים עדים על כך שהמספריים והספרים היו שלהם, שוב אין היתומים יכולים לומר שאולים הם בידינו, לפי ש**בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר**, אי אפשר לומר לקוחין הם בידי.[3008]

אמר לך רבא: **האי נמי** סכין של קצבים, **כיון** דעלול הסכין ל**מיפגמא**, **קפדי אינשי ולא מושלי**, וממילא נעשית הסכין כדבר שאינו עשוי להשאילו, ונאמן המחזיק לומר, אם הסכין בידי, בוודאי לקוח הוא בידי.

הדרן הלך פרק המקבל

פרק עשירי - הבית והעליה

פתיחה לפי הקדמת המאירי

פרק זה דן ביחס שבין שני שכנים, הגרים בבנין אחד, בשתי קומות, זה מעל זה, כאשר הדייר המתגורר למטה נקרא בלשון חכמים "בעל הבית", והדייר הגר למעלה נקרא "בעל העליה", והדיון הוא בזכויות ובחובות שיש להם זה על זה.

כל זאת כהקדמה לפרק הראשון במסכת בבא בתרא, הסמוך לו, לאחריו, הדן בהלכות שכנים.

ונשנה פרק זה במסכת בבא מציעא, כיון שנתגלגל בו מענין שכר שכיר.

רוב הפרק נסוב על חמשה ענינים.

הראשון: מחלוקות הבאות מצד בית ועליה שנפלו, שניהם או אחד מהם, וכיוצא בזה.

השני: מחלוקות הבאות מצד שנפל דבר מה מתחומו של אדם לרשות הרבים, או לרשות שכנו, והמפולת מזיקה, על איזה צד חייב בהזיקו, ועל איזה צד פטור.

השלישי: דין פרעון שכר שכיר. האם יכול לפרעו המעביד במה שירצה, או דוקא בדמים, כמו שהתנה.

הרביעי: על איזה צד מותר להשתמש ברשות הרבים אף על פי שמגיע היזק מתשמישו לבני רשות הרבים.

[3008] משמע שספרים עשויין להשאיל, והקשו התוספות מהא דאיתא בב"ק [קיד ב]: המכיר כליו וספריו ביד אחר, אינו נאמן לומר שלי הם ונגנבו ממני, כי יתכן שהיו שלו ומכרן לאחר, ומדוע אינו נאמן במיגו שהיה אומר השאלתים לו, והרי ספרים עשויין להשאיל. ותירצו: א. בשם ר"ת - מדובר באדם שאין דרכו להשאיל. ב. בשם מורי ה"ר דודי - מיגו להוציא לא אמרינן. וכתב הקצות החושן [פב יב] שרבינו תם מיאן בתירוצו של ה"ר דודי משום שהכלל מיגו להוציא לא אמרינן נאמר רק כשהתובע והנתבע באים בטענת ברי, אבל כשהתובע ברי והנתבע שמא ואינו יודע אם זה שקנה ממנו את הספרים גנבם מהתובע או לקחם נאמן התובע במיגו להוציא ממון, ועיין ש"ך [קלג יג].

החמישי: רשות המסופקת לשנים, אם של זה או של זה, וצמחו בה צמחים, מי מהם זוכה באותם הצמחים.

דף קטז:

מתניתין:

הבית, **והעלייה** שעל גבי הבית, שהיו **של שנים**, כגון אחים שחלקו ביניהם את ירושת בית אביהם, והיה הבית של אחד, והעליה של השני.

שנפלו, ונהרסו, ואין אנו יודעים לפי צורת הנפילה, אלו אבנים שייכות לבעל הבית, ואלו לבעל העליה,

שניהם חולקין בשוה, **בעצים ובאבנים ובעפר** [3009].

ובמקרה שיש להביא ראיה מצורת הנפילה מה שייך לבעל הבית ומה שייך לבעל העליה, **רואין אלו אבנים העשויות להשתבר**, ולפי זה יחלקו את האבנים.

כגון אם נשבר הבית מיסודו, ולכן נפל כל הבית תחתיו, יש לנו לדעת שהתחתונות נשברו, ולכן נפל הבית. ואילו אם נפל הכותל כמו מקל, שהיה עומד זקוף, ונפל - אזי ודאי שהעליונות נשברו, כיון שנפלו ממקום גבוה, ונחבטו בקרקע, והתחתונות נשארו שלימות, כיון שנפלו ממקום נמוך.

[3009] יש לבאר, האם בכל גווני חולקין בשוה? ומה הדין אילו היה הבית גדול מן העליה, או להיפך? האם שייך לומר כאן ממון המוטל בספק חולקין? ומה הדין במקרה שיש רוב צדדים לומר שהעליונות נשברו, האם נלך אחר הרוב או לא? ומבואר בתוספתא, "במה דברים אמורים, בזמן שהיו שניהם [הבית והעליה] שוים, אבל אם היה אחד גדול ואחד קטן, זה נוטל לפי שלו וזה נוטל לפי שלו". אך לפי גירסת רוב הראשונים ברש"י [רמב"ן ר"ן רשב"א, ובמ"מ בהלכות שכנים פ"ד ה"ב], מדובר אפילו במקרה שהבית היה גדול מהעליה, או להיפך, ובכל זאת חולקים בשוה. והקשה הרשב"א, מדוע חולקים בשוה, הרי ידוע לנו שהאחד גדול מחברו, והיה לנו לחלוק לפי חשבון? רש"י העמיד את המשנה באופן שאין אנו יודעים אם הבית היה גדול מהעליה, או להיפך, ולכן אף על פי שידוע לנו שהיה האחד גדול מחברו חולקים מספק. והוכרח רש"י להעמיד באופן זה, כיון שאם היו שניהם שוים, פשיטא שיחלקו בשוה. ואכן לדעת התוספתא צריך באור, מה התחדש במשנה, הלא ודאי שעליהם לחלוק בשוה? ומבאר הר"ן, שהתחדש במשנה, שלא נאמר, כיון שרוב הכתלים נופלים בחבטה, יש לתלות שהעליונות נשברו. אלא כיון שיש גם אפשרות שהכותל נהרס מיסודו, אין הולכים אחר הרוב, אלא חולקין בשוה. וצריך באור, מדוע באמת אין הולכים אחר הרוב, הלא כיון שאנו מסופקים על כל אבן ואבן מהשלימות האם היא שייכת לעליון או לתחתון, יש לנו ללכת אחר הרוב. ואף שבעלמא אין הולכים בממון אחר הרוב, הני מילי במקום שיש מוחזק, שאז אמרינן "המוציא מחבירו עליו הראיה", אך כאן לכאורה אינם באים להוציא ממון, שהרי שניהם "מוחזקים" בכל, בשוה? וצריך לומר, כמבואר בתוספות הרא"ש, שבמצב של "ממון המוטל בספק" חשיב כאילו כל אחד מוחזק בחצי חלקו, והשני בא להוציא ממנו. ולכן אין הולכים אחר הרוב אלא אחר המוחזק. עוד יש לומר באופן אחר, על פי המבואר בנמו"י, שגם אם נפל הכותל בחבטה, אין לנו בירור מוחלט שנשברו כל העליונות, אלא רק רובן, לפי אומדן, ולכן, כן גם אם נלך אחר הרוב, ונאמר שהכותל נפל בחבטה, עדיין אין לנו בירור על כל אבן מהשלימות אם היא של העליון או של התחתון, ועדיין היא ממון המוטל בספק, לכן חולקים בשוה. על כל פנים, לדעת הר"ן, אם ידוע לנו בבירור שהבית גדול מהעליה או להיפך, יחלקו לפי חשבון. אך הרמב"ן הביא את דברי התוספתא הנ"ל, והקשה עליהם: מדוע יחלקו לפי חשבון, הלא כיון שאנו מסופקים אם הבית נפל בחבטה או בחבסה, ואי נפל בחבטה הרי כל השלימות של התחתון, ואם בחבסה - של העליון, הוי ממון המוטל בספק, והיה להם לחלוק בשוה? ולכן הסיק הרמב"ן, שלענין שבורות ושלימות, לעולם חולקין בשוה, אפילו אם היה אחד גדול ואחד קטן. כיון שהוא ממון המוטל בספק. ורק את כמות האבנים יחלקו לפי חשבון.

ואם היה אחד מהן מכיר את **מקצת אבניו**, וחברו מודה לו במקצתן, או בכולן - **נוטלן, ועולות לו מן החשבון**. ובגמרא יבואר לפי איזה חשבון יחלקו את יתר האבנים.

גמרא:

שנינו במשנה: הבית והעליה של שנים שנפלו, שניהם חולקים בעצים ובאבנים ובעפר, ורואין אלו אבנים הראויות להשתבר.

ומדייקת הגמרא: **מדקתני** במשנה "**רואין** אלו אבנים הראויות להשתבר", **מכלל** זה אתה שומע, **דאיכא למיקם עלייהו, אי בחבסא נפיל, אי בחבטא נפיל** [משמע שמדובר במקרה שאפשר להווכח האם הבנין נשבר מיסודו, או שנפל כמקל זקוף, ונחבטו האבנים העליונות בקרקע].

וקשה: **אי הכי, ברישא** ששנינו בה "שניהם חולקים באבנים", **אמאי חולקין** בשוה את האבנים השלימות והשבורות!?

נחזי [נראה], **אי בחבטא נפיל** [אם נפל הבית כמקל, ונחבטו האבנים העליונות], ואז ודאי לנו כי **עלייתא איתבור** [העליה היא זו שנשברה], ויטול בעל הבית את השלימות, ובעל העליה את השבורות. **ואי בחבסא נפיל** [אם נחבט הבית מיסודו], ודאי **תתייתא איתבור** [התחתונה נשברה], ויטול בעל העליה את השלימות, ובעל הבית את השבורות.

מתרצת הגמרא: **לא צריכא**, רישא דמשנתנו, עוסקת במקרה **דנפיל בליליא**, ולא ראינו כיצד נפל. ולכן חולקים בשוה.

ומקשינן, אכתי, **ליחזינהו בצפרא** [נראה בבוקר כיצד נראית הערימה, ולפי זה נדע אם נפל הבית בחבטה או בחבסה]!? ומשנינן: הרישא עוסקת בכגון **דפנינהו** [שכבר פינו את האבנים ממקום הנפילה], וכעת אי אפשר לראות כיצד נפל הבית [3010].

ומקשינן: **ליחזי מאן פנינהו, ולישייליה**, נראה מי פינה את האבנים, ונשאל אותו כיצד נפל הבית? [3011]

[3010] יש לדון, כיצד מדובר - האם בני רשות הרבים פינו את האבנים מרשות שניהם לרשות אחד מהם, או שפינו את האבנים ממקום למקום באותה רשות? ונראה להוכיח מהתוספות שפינו את האבנים ממקום למקום באותה רשות. דהקשו התוספות "ואם תאמר, דהכא פשיטא ליה דאיירי בנפל, לרשות אחד מיניהו, שכן רגיחות הוא שאינו נופל בצמצום בשוה, ובריש בבא בתרא פריך פשיטא דאם נפל הכותל דהוי של שניהם, ומשני, לא צריכא דנפל לרשות דחד?". ולכאורה קשה על דבריו, הרי גם בסוגיין לא אמרנו שהכותל נפל לרשות אחד מהם, אלא דפנינהו בני רשות הרבים לרשות אחד מהם? ובודאי הבנת התוספות היתה, שבני רשות הרבים פינו את האבנים ממקום למקום באותה הרשות.

[3011] צריך באור, כיצד המפנה נאמן לומר כיצד נפל הבית? הרי לכל היותר הרי הוא כעד אחד המסייע? ואולי מכאן יש ראיה לדברי הר"ן בחולין [לד א בדפי הרי"ף] גבי המוצא מציאה, שנאמן אדם לומר "אלו כליו של פלוני", ולא חיישינן לשקר, כיון שאין לו בזה שום הנאה. ומבואר בר"ן, דהא דבעינן עלמא שני עדים, הני מילי כשבאים להוציא ממוחזק, אבל כשאין מוחזק, אף עד אחד נאמן. ואפשר לומר, דאף כאן, כיון שהספק שקול, ואין אחד מהם מוחזק יותר מחבירו - סגי בעד אחד. אמנם, יעויין בפרי יצחק, שלמד בדברי הר"ן שדוקא במציאה עד אחד נאמן, כיון שנאמר "עד דרוש אחיך אותו", מכאן שמותר לתת את האבידה למי שדורשה. אך בעלמא לא מאמינים

ומשנינן: מדובר בכגון **דפנינהו בני רשות הרבים**, **ואזלו** [הלכו] **לעלמא**, ואין אנו יודעים מי פינה את המפולת. אך עדיין קשה, **וליחזי ברשות דמאן יתבן**, **וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראייה** [נראה ברשות מי נמצאות האבנים, ויטול הוא את השלימות, כיון שהשני דינו הוא "המוציא מחבירו עליו הראיה"]? [3012]

ומשנינן: **לא צריכא**, מדובר במקרה **דייתבן בחצר דתרוייהו** [שהאבנים נמצאות בחצר של שניהם].

אי נמי, **ברשות הרבים**, שאין אף אחד מהם מוחזק, ולכן חולקים בשוה.

ואיבעית אימא, [אם תרצה, אפשר לתרץ באופן אחר], גם אם נעמיד באופן שהיו בחצר של אחד מהם, עדיין עליהם לחלוק בשוה, כיון שאינו נחשב כמוחזק, **דשותפין בכי האי גוונא**, **לא קפדי אהדדי** [שותפים אינם מקפידים אם החפץ המשותף נמצא ברשות אחד מהם] [3013].

שנינו במשנה: **אם היה אחד מהן מכיר** מקצת אבניו, נוטלן ועולות לו מן החשבון.

ודנה הגמרא: **והלה**, חברו, **מה טוען**?

והרי ממה נפשך, **אי** מדובר במקרה **דקאמר "אין"**, שהודה לו, **פשיטא** שיכול השני ליטול.

לעד אחד. עוד יש לדון, לפי מה שכתבו התוס' דהכא חשיבי שניהם מוחזקים, כיון דהוי ממון המוטל בספק. ואם כן שוב הוי העד אחד כנגד החזקה? אך יש לדחות לפי דברי הגר"א וסרמן, דחשיבי מוחזקים רק מכח פסק הדין ד"יחלוקו", כיון דהוי ממון המוטל בספק. אך היכא דאיכא עד אחד, שוב אינו מוטל בספק.

[3012] הקשה הרא"ש [בתוספותיו], מדוע מי שהאבנים ברשותו נחשב כמוחזק? הרי האבנים הגיעו לרשותו על ידי בני רשות הרבים שפינו אותם לשם, ומאי שנא מ"גודרות" [בעלי חיים ההולכים ממקום למקום] שאין להם חזקה, כיון שהגיעו תחת ידו מעצמם? ומבאר תוספות הרא"ש, שהחזקה בסוגייתינו שונה מבכל מקום. כיון שגם התובע וגם המוחזק נחשבים כ"מרא קמא", באבנים הללו. ולכן אין מוציאים את האבנים מהמוחזק אפילו בטענת שמא. עוד יש להקשות, הרי כאן התפיסה היתה אחר שנולד הספק, וקיימא לן שתפיסה אחר שנולד הספק אינה מועילה [ועיין בזה בקונטרס הספיקות, כלל ג אות ו]? אנמן קושיית זו שייכת רק אם נאמר שבני רשות הרבים פינו את האבנים מרשות לרשות. אך לפי מה שנתבאר לעיל בדעת התוספות, שפינו את האבנים באותה רשות, לא קשיא. שהרי היה תפוס בממון עוד קודם שנולד הספק.

[3013] רש"י פירש שהשותפים מקנים כל אחד את חצירו לחבירו כדי שיוכל להניח שם את חפציו. ולכן לא שייך לומר "המוציא מחבירו עליו הראיה", שהרי אין כאן "מוציא". והקשה קצות החושן [קפט ס"ק א] מדוע רש"י נזקק לומר שכל אחד מהשותפים מקנה לחבירו את חצירו, הרי די בכך אם נאמר, שהשותפים אינם מקפידים זה על זה, והוי כדברים העשויים להשאיל ולהשכיר, וכגודרות, שאין בהם חזקה? אמנם לפי מה שכתבנו בהערה הקודמת בשם הרא"ש לא קשיא. כיון שבסוגיין שניהם נחשבים כמרא קמא, ואילו היה אחד מהם תפוס אפילו בטענת שמא, אין לנו להוציא את הממון מחזקתו. ולכן הוכרח רש"י לומר שכל אחד מקנה את רשותו לחבירו, ואז שניהם תפוסים בממון. [ויעויין בדברי הקצות החושן שם שהלך בדרך זו]. אמנם, התוספות בריש בבא בתרא [ב א] כתבו, שאם החפץ מונח ברשות אחד מהשותפים לזמן מרובה, יש לו חזקה. "דאטו משום דשותפים נינהו לא יקפידו לעולם?!". ולפי דברי רש"י, שהקנו את חצירם זה לזה, לא שייכת סברא זו. ונראה שהתוספות סברו שהשותפים אינם מקפידים זה על זה, והוי כדברים העשויים להשאיל ולהשכיר. ועיין עוד בנתיבות המשפט [קסד ס"ק ז].

ואי לא אמר "אין" [3014] **, למה נוטל!**? הרי חבירו מכחישו.
אלא ודאי, המשנה עוסקת, במקרה **דאמר ליה "איני יודע"**.
ואם כן, **לימא תהוי** משנתנו **תיובתא** לדברי **רב נחמן** המובאים להלן.
דאיתמר, התובע מחבירו, **מנה לי בידך! והלה אומר, איני יודע.**
רב הונא ורב יהודה אמרי: חייב! כיון ש"ברי ושמא - ברי עדיף".
רב נחמן ורבי יוחנן אמרי: פטור! כי העמד הממון בחזקתו. אלא שתיקנו חכמים שצריך הנתבע להשבע שבועה מדרבנן שאכן אינו יודע.
ולכאורה קשה ממשנתנו על דברי רב נחמן, כיון שבמשנה מבואר שאם אחד מהם אינו יודע, וחברו טוען "ברי" [3016] - ברי עדיף! וזה שלא כדברי רב נחמן [3015]?
ומשנינן: אפשר להעמיד את המשנה **כדאמר רב נחמן** במקום אחר -
כגון, שיש עסק שבועה ביניהן, שהשני התחייב בשבועה דאורייתא לחברו, וכמבואר להלן.
והכא נמי במשנתנו, מדובר, **כגון שיש עסק שבועה ביניהן.**
ומבארת הגמרא: **היכי דמי עסק שבועה?**
כדרבא. דאמר רבא: התובע מחבירו **"מנה לי בידך!", והלה אומר "אין לך בידי אלא חמשים, והשאר איני יודע"**, הרי נתחייב לו שבועת מודה במקצת, אלא שאינו יכול להשבע, לפי שאינו חייב לו את השאר כיון שאינו יודע, ולכן, **מתוך שאינו יכול לישבע, ישלם!**
ואם כן, גם במשנה מדובר במקרה שהודה לו על מקצת האבנים, והשאר אינו יודע,

[3014] כלומר, שהכחישו ואמר לו "משקר אתה, שאינך מכירם". וכגון שאמר לו "בזמן שבנה אבינו את הבית לא היית כלל בעיר ולא הכרתם מעולם". הרש"ש.

[3015] התוספות הקשו, הרי רב נחמן אמר את דינו רק כשאחד מהם מוחזק, ואילו במשנתנו מדובר בחצר של שניהם, או ברשות הרבים כדלעיל, שאף אחד מהם אינו מוחזק? ותרצו, כיון שאנו יודעים בודאות שהחצי שלו, חשיב כמוחזק. ועוד, דכל ממון המוטל בספק חשיב כאילו שניהם מוחזקים בו. ומבאר הקובץ שיעורים [חלק ב סימן ט אות ז] לפי התרוץ השני, בגלל שנפסק הדין "יחלוקו", לכן שניהם נחשבים כמוחזקים כל אחד בחלק שחלקו לו. ולפי התירוץ הראשון נראה ששניהם מוחזקים בכל האבנים. ובשער המשפט [קסח ס"ק א] הקשה, לדעת הרמב"ן בבבא בתרא [לד ב] שבמקום ששניהם מוחזקים לכולי עלמא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף, אם כן, מאי מקשינן הכא לרב נחמן, הרי כאן שניהם מוחזקים? ומחלק הקובץ שיעורים [שם אות יא], דוקא במקום שאין "דררא דממונא", כלומר, שכל הספק הוא מחמת טענותיהם, אזי אמרינן ברי ושמא ברי עדיף. אך בסוגיין, כיון שלשניהם יש דררא דממונא, שהרי ידוע לנו שהבית היה של שניהם, וגם שניהם מוחזקים באבנים, אין לנו לומר, לדעת רב נחמן "ברי עדיף".

[3016] הקשה תוספות הרא"ש, הרי טענת ה"ברי" בסוגיין היא טענה גרועה, כיון שהטוען יודע שחברו אינו יודע ואינו יכול להכחישו, ונתבאר לעיל [דף צז א, ובתוס' הרא"ש ד"ה רב הונא] דלא אמרינן "ברי עדיף" אלא בברי טוב ושמא גרוע, ולא בברי גרוע? ותרצו, כאן מדובר, כשהאבנים כצת משומטות, וזה מסייע לברי. וכיון שכן - ברי עדיף.

ומתוך שאינו יכול להשבע [3018] עליהן, הרי הוא משלם [3017].

שנינו במשנה: אם היה אחד מהן מכיר מקצת אבניו, נוטלן, **ועולות לו מן החשבון**. **סבר רבא למימר, לפי חשבון שבורות**. דהיינו, השני יטול כנגדן אבנים שבורות. כגון אם היו מאה מאה אבנים שבורות, ומאה שלימות, והכיר אחד מהן עשרים אבנים שלימות, יטול הוא שלשים שבורות, ושבעים שלימות [חמשים שלמות מדין יחלוקו, ועשרים שלמות שהוא מכיר], וחבירו יטול שבעים שבורות [חמשים שבורות מדין יחלוקו, ועוד עשרים שבורות כנגד עשרים השלמות שמכיר חברו], ושלשים שלימות [3019].

אלמא, כיון דאמר חבירו **איני יודע**, כאמור לעיל, **ריע טפי** [טענתו גרועה ביותר, ולכן מפסיד ונוטל שבורות]. **אמר ליה אביי, אדרבה, הא ריע טפי!** הטוען ברי טענתו היא גרועה, **מדהני ידע, טפי לא ידע, תו לית ליה, ואידך כולהו דהיאך נינהו** [מכך שזיהה רק חלק מהאבנים, סימן שרק הן שלו, והשאר של חבירו]. ולכן עליו להפסיד בטענתו. **אלא אמר אביי**, חבירו נוטל **לפי חשבון שלימות**. כלומר, כנגד כל אבן שלימה שיטול, יטול חבירו אף הוא אבן שלימה [3020].

ומקשינן: **אי הכי, מאי קמהני ליה** [מה הרויח בכך שהכיר מקצת אבניו]?

ומשנינן: **למלבנא רווחא**. שיכול ליטול את הלבנים הרחבות יותר, אם הכיר בהן שהן שלו.

אי נמי, טינא דמעבדא. אם יש לבנים העשויות מחומר טוב יותר, והכיר בהן שהן שלו, נוטלן [3021].

מתניתין:

[3017] הר"ן והנמו"י הוכיחו מכאן שגם במקום שלא היה לו לדעת אמרינן "מתוך שאינו יכול להשבע משלם". אך דעת התוספות [לעיל צז ב] שאם לא היה לו לדעת, לא אמרינן "מתוך שאינו יכול להשבע משלם", וכאן היה עליו לדעת. כיון שהרגילות שאדם מכיר את אבניו. ועיין ברמב"ם [הלכות שאלה פרק ה הלכה ו], ובראב"ד שם שנחלקו בזה.

[3018] לכאורה קשה, מדוע חייב להשבע, הרי הוי "הילך", דהרי האבנים נמצאות ברשות שניהם? וביד דוד כתב דסוגיין כמאן דאמר "הילך חייב". ויישב לפי זה מדוע הרמב"ם השמיט את דין "מכיר מקצת עציו ואבניו", כיון דקיימא לן "הילך פטור".

[3019] רש"י. אך דעת התוספות שהשני אינו נוטל רק שבורות כנגד השלימות, אלא נוטל כנגדן שבורות ושלימות, לפי היחס ביניהן במקום שנפלו. כגון, אם במקום הנפילה היו שלשים אחוז אבנים שלימות, ושבעים אחוז אבנים שבורות, נוטל הלה כנגד השלימות, אבנים שבורות ושלימות באותו יחס. ובתוספות הרא"ש כתב שאם אחד מכיר מאה שלימות, יטול חבירו כנגדן חמשים שלימות וחמשים שבורות. כיון שאם השני לא היה מכיר את אבניו, היה נוטל גם הוא חמשים וחמשים.

[3020] עיין בנתיבות המשפט [קסד חידושים אות יב], כיון שהאבנים בחזקת שניהם, ואין הלה טוען ברי שאין לשכנגדו בהם כל כך שלימות, לכן נוטל אף הוא שלימות כנגדן. ומכל מקום, הראשון מרויח, שנוטל את האבנים היותר טובות. או במקרה שאין מספיק שלימות כנגדן, השני מפסיד.

[3021] נפקא מינה נוספת, אם הראשון נטל שלימות יותר ממחצית מהאבנים, בכהאי גוונא, השני נוטל כנגדן שבורות, ומקבל שלימות פחות מחצי. [סמ"ע קסד סקי"ב].

הבית והעלייה שהיו שייכים לאדם אחד, והשכיר לחבירו את העליה [3022], **ונפחתה העלייה** [3023], נפל חלק מתקרת הבית, או אחד מקירות הבית, וניזוקה מכך העליה. **ואין בעל הבית רוצה לתקן**.

הרי בעל העלייה יורד, ודר למטה בבית, **עד שיתקן לו את העלייה**.

רבי יוסי אומר, אם נפחתה התיקרה של הבית, המשמשת כריצפה לעליה, **התחתון נותן את התקרה, והעליון את המעזיבה**, שהיא משטח טיט על גבי רצפת העליה, שהיא תקרת הבית שתחתיה.

ובגמרא יבואר טעמו, כיון שמעזיבה "אשוויי גומות הוא", כלומר, אפשר לדור אף בלא מעזיבה, אלא שכדי ליישר את הריצפה, שמים מעזיבה, ודבר זה מלאכת הדיוט הוא, ועל השוכר לעשותו.

גמרא:

שנינו במשנה: נפחתה העליה, הרי בעל העליה יורד ודר למטה.

מבארת הגמרא: "**נפחתה**" **בכמה**? וכי בכל נזק קטן ירד השוכר הגר בעליה למעלה, לדור למטה?

רב אמר: רק אם נפחתה **ברובה**, יורד למטה, אבל בפחות מכך, יתן לו בעל הבית שטח בביתו להשתמש בו כנגד מה שנפחת בעליה, ובשאר ישאר לגור בעליה.

ושמואל אמר, גם אם נפחתה רק **בארבעה** טפחים, יורד ודר למטה.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם: **רב אמר ברובה, אבל בארבעה לא**. כיון **שאדם** יכול **לדור חציו למטה וחציו למעלה**. ועד שלא תפחת רוב העליה, אינו יכול לדרוש מבעל הבית לדור בביתו, אלא דר חציו למעלה, וכנגד מה שנפחת ידור למטה.

ושמואל אמר בארבעה, כיון **שאין** דרכו של **אדם לדור חציו למטה וחציו למעלה**, ולכן אם נפחתה בארבעה טפחים, שהוא שיעור חשוב, יורד ודר למטה.

על כל פנים מבואר במשנה, שאם העליה ניזוקה יש זכות לשוכר לרדת לגור בביתו של המשכיר.

ומקשה הגמרא: **היכי דמי** [איך מדובר]?

[3022] על פי הגמרא. דמשנתנו איירי בשוכר ומשכיר. ויש לדון, מה הדין באחין שחלקו? ונתבארו בזה ד' שיטות: א. שיטת התוספות [ד"ה הבית], הרא"ש, ורש"י [יתבאר לקמן] בשותפין שחלקו, לכולי עלמא על העליון לבנות תקרה ומעזיבה. ב. שיטת הרמב"ם [פרק ד מהלכות שכנים הלכה א] בשותפים שחלקו לכולי עלמא התחתון בונה תיקרה, והעליון מעזיבה. ג. דעת הנמוקי יוסף, בשותפין שחלקו, לכולי עלמא התחתון בונה תיקרה ומעזיבה. ד. דעת הרשב"א, אף בשותפין שחלקו נחלקו רבי יוסי ורבנן, כמו בשוכר ומשכיר. ועיין עוד בטור [קסד] ובנושאי כלים שם.

[3023] עיין בנמוקי יוסף בשם הרשב"א - דנקט בדקדוק לשון "ונפחתה", לומר לנו - רק אם נפחתה מחמת הבית חייב להעמיד לו את הבית. אבל אם נפלה מעצמה - לא.

אי דאמר לשוכר "**עלייה זו** אני משכיר לך", מדוע חייב להעמיד לו את הבית במקומה? הרי העליה שהשכיר לו **אזדא** [הלכה לה], ויכול לומר לו "מזלך גרם, ואין לך עלי כלום!".
אלא דאמר ליה "**עלייה סתם** אני משכיר לך", אם כן, **לוגר ליה אחריתי** [ישכיר לו עליה אחרת שלו, אם יש לו [3025]], ומדוע אנו כופין אותו לקולטו עמו בבית [3024]?
אמר רבא, **לא צריכא**, משנתנו עוסקת במקרה **דאמר ליה** המשכיר לשוכר, "**עלייה זו שאני משכיר לך**, **כי סלקא** [בעודה קיימת] **סליק בהדה** [גור בה], **וכי נחית** [וכשתישבר], **חות בהדה** [רד וגור בבית] ".
ומקשינן: **אי הכי**, שהתחייב לו כך בפירוש, **מאי למימרא**? מדוע נזקקה המשנה להשמיענו דין זה?
אלא אמר רב אשי, משנתנו עוסקת במקרה **דאמר ליה** "**עלייה זו שעל גבי בית זה אני משכיר לך**", ובמקרה זה, אפילו שלא התחייב לו בפירוש לתת לו לגור בבית, מכל מקום יורד ודר בבית, **דהא שעביד בית לעלייה**.
דאם לא שיעבדו, מדוע אמר לו "שעל גבי בית זה"? והרי אנו רואים שהעליה נצבת על הבית? אלא ודאי כוונתו היתה לשעבד לו את הבית למקרה שתפול העליה.
וכי הא דאמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: **מעשה באחד שאמר לחבירו**, "**דלית** [3026] [ענף גפן] **שהודלה על גבי** עץ **אפרסק זה**, **אני מוכר לך** [3027] ".
ונעקר עץ **האפרסק**.
ובא מעשה לפני רבי חייא ואמר: **חייב אתה להעמיד לו** עץ **אפרסק** אחר **כל זמן שהדלית קיימא**.
והטעם, כיון שאמר לו "שעל גבי אפרסק", ודאי התכוין לשעבד לו את עץ האפרסק כל זמן שהדלית עומדת.
במשנה מבואר שהשוכר רשאי לרדת לגור בבית, במקרה שנפחתה העליה.
בעי [הסתפק] **רבי אבא בר ממל**:

[3024] על פי רש"י. ועיין במהרש"א.
[3025] רש"י. ומוכח דוקא אם יש לו, אך אם אין לו אינו חייב. ודעת הר"ן גם אם אין לו חייב לשכור עבורו עליה אחרת בדמי השכירות שקיבל. ועיין בחזון איש [בבא בתרא סימן ד אות ד].
[3026] עיין ברש"ש גירסת הרי"ף והרא"ש "דלית זו". ועיין בחזון איש [בבא בתרא סימן ד אות ה].
[3027] גירסת הרי"ף "אני משכיר לך". [ועיין רש"ש]. והקשו הראשונים, לכאורה אין דמיון בין המקרים, דהא בדלית ואפרסק, אם נפחתה הדלית עצמה אינו חייב לו כלום. ואילו במשנתנו אם נפחתה העליה חייב לתקנה? הר"ן הביא בענין זה שני תירוצים: א. הגמרא רק הוכיחה, שיתור הלשון מוסיף שיעבוד. והכל לפי הענין - במשנתנו, ודאי כוונתו לתקן את העליה, ואילו שם - אפשר לפרש את יתור הלשון לענין חיובו להעמיד לו פרסק. ב. גם במשנתנו אינו חייב לתקן את העליה אם נשברו כתליה, אלא רק במקרה שנפחת הגג שבין הבית לעליה. ודמי לדלית שלעל גבי עץ אפרסק, שנותן לו את עץ האפרסק שמעמיד את הדלית.

דף קיז.

כשהוא דר [השוכר שירד לדור בבית], האם **לבדו הוא דר כדמעיקרא** [כמו שהיה דר בעליה], וכופה את בעל הבית לצאת מביתו,

או דלמא שניהם דרין בבית, כיון **דאמר ליה** בעל הבית: **אדעתא לאפקינן, לא אגרי לך!** [לא השכרתי לך על דעת שתוציאני מביתי].

עוד יש להסתפק, **אם תמצא לומר שניהם דרין בו**, האם **כשהוא** [היינו השוכר שירד לבית] **משתמש** בבית, **דרך פתחים משתמש**, שנכנס לבית מהפתח הראשי, **או דרך גגין משתמש**, כלומר, שעליו להכנס לבית מבחוץ, דרך המדרגות החיצוניות של העליה, ומשם לרדת הביתה?

ויסוד הספק הוא: **מי אמר** [האם יש לבעל הבית זכות לומר] לשוכר: השתמש בבית **כדמעיקרא** [כמו שהשתמשת בו בתחילה] , **מה מעיקרא** היית עולה לביתך **דרך גגין**, כלומר, מהמדרגות החיצוניות, אף **השתא נמי** אין לך זכות להכנס לבית אלא **דרך גגין**.[3028]

או דלמא, מצי אמר ליה השוכר לבעל הבית, **עלייה קבילי עלאי, עלייה וירידה לא קבילי עלאי** [כשדרתי בעליה לא נזקקתי אלא לעלות כדי להכנס לביתי, וכעת עלי לעלות ולרדת].

עוד יש לדון, **גם אם תמצא לומר דמצי אמר ליה** השוכר לבעל הבית "**עלייה וירידה לא קבילי עלאי**".

עדיין יש להסתפק, במקרה שהיו **שתי עליות זו על גב זו, מהו**?

וצדדי הספק הם: אם שכר את העליה העליונה, **ואיפחית** [נפחתה] העליה **העליונה**, ודאי **נחית ודר בתחתונה** [ירד ויגור בעליה שתחתיה],

אך אם שכר את העליה התחתונה, **ואיפחית תחתונה**, יש להסתפק, **מהו למיסלק לגמרי בעליונה** [האם בעל הבית יכול לומר לו גור בעליה העליונה].

וצדדי הספק: **מי אמרינן דאמר ליה** בעל הבית לשוכר "**שם עלייה קבילית עלך**", כלומר, הסכמת לגור בעליה, ולכן אין הבדל אם עליך לעלות קומה אחת או שתים.

או דלמא, חד עלייה קביל עליה, אך **שתי עליות לא קביל עליה**. ולכן יכול השוכר לרדת לבית.

[3028] הקשה המהרש"ל, מה יפסיד התחתון, אם השוכר ישתמש דרך פתחים, ומדוע ימנע ממנו דבר זה, הרי כופין על מידת סדום? ותירץ, שאם יכנס דרך העליה, מסתמא גם יעשה חלק מתשמישיו שם, והתחתון מרויח שהשוכר ישהה פחות זמן בביתו.

ומסקינן: **תיקו**.[3029]
שנינו במשנה: **רבי יוסי אומר התחתון נותן את התקרה** והעליון נותן את המעזיבה.
ומבארת הגמרא: **מאי תקרה?**
רבי יוסי בר חנינא אמר: **קינים וסנאין** [מחצלת קנים שעושים לתקרה].
וסטיני [שם חכם, תלמידו של ריש לקיש[3030]] **אמר** בשם **רבי שמעון בן לקיש**: **לווחים** [קורות מעץ ארז].
ולא פליגי, **מר כי אתריה ומר כי אתריה**. [כל אחד כפי מנהג מקומו].
דנה הגמרא: **הנהו בי תרי**, **דהוו דיירי חד עילאי וחד תתאי**, והיה הבית של זה והעליה של זה[3031], **ואיפחית מעזיבה** [התקלקלה המעזיבה שעל תקרת הבית] , **כי משי מיא עילאי**, **אזלי ומזקי לתתאי** [וכשהעליון היה נוטל את ידיו, היו המים מזיקים את התחתון]. על מי מהם מוטל לתקן את המעזיבה? **רבי חייא בר אבא אמר**: **העליון מתקן**.
ורבי אלעי משום רבי חייא ברבי יוסי אמר: **התחתון מתקן**.
וסימן לזכור מי אמר כל דין, שנאמר "**ויוסף הורד מצרימה**". רבי יוסי, הוא שאמר שעל התחתון לתקן.
ודנה הגמרא במחלוקתם:
לימא, **רבי חייא בר אבא**, **ורבי אלעי**, **בפלוגתא דרבי יוסי ורבנן** דמשנתנו **קמיפלגי**.
למאן דאמר העליון מתקן, רבי חייא בר אבא, וכרבי יוסי דמשנתנו, **קסבר**, **על המזיק להרחיק את עצמו מן הניזק**. ולכן על השוכר מוטל לתקן את המעזיבה כדי שלא יזיקו מימיו את המשכיר.
ומאן דאמר תחתון מתקן, היינו רבי עילאי וכרבנן דמשנתנו, **קסבר על הניזק להרחיק את עצמו מן המזיק**. ולכן על המשכיר מוטל לתקן את המעזיבה.

[3029] ופסק הרמב"ם, מספק לא ירד לבית, אך אם ירד אין מוציאין אותו משם. שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ועיין שם בנושאי כלים, שדנו כיצד שייכא תפיסה בקרקע.
[3030] אך גירסת הערוך, קינים וסנאים וטינא, ולא כפירוש רש"י.
[3031] רש"י. ועיין במהרש"א שדבריו נאמרו רק לפי המסקנא. אך לפי ההוה אמינא, שנחלקו במחלוקת רבי יוסי ורבנן דמשנתנו, מדובר בשוכר ומשכיר, כמו שפירש רש"י במשנה. אך למסקנא, דפליגי האם על הניזק להרחיק את עצמו או על המזיק, ודאי לא פליגי אלא בשותפין. אבל בשוכר ומשכיר, מודו רבנן שעל התחתון לתקן את הנזק. ומוכח, דסבר רש"י כשיטת התוספות לעיל [ד"ה הבית] דמשנתנו מיירי דוקא בשוכר ומשכיר, ולא בשותפין. ואמנם לפי שיטת הרי"ף והרמב"ם, דאף בשותפים התחתון חייב לתקן, קשה, מדוע כאן סברו חכמים שעל המזיק [העליון] להרחיק את עצמו? וצריך לחלק, בין קלקול בגוף הבית, שאז מוטל על בעל הבית [היינו התחתון] לתקנו, לבין מקרה שאין קלקול ממשי בבית, אלא שהעליון גורם לתחתחון נזק על ידי מימיו, ואז על המזיק להרחיק את עצמו.

ומקשינן: וכי **תיסברא**, **שרבי יוסי ורבנן** דמשנתנו **לענין נזקין** [האם על המזיק להרחיק את עצמו או על הניזק] **פליגי**?! וסבר רבי יוסי שעל המזיק להרחיק את עצמו, ולרבנן, על הניזק.

והא איפכא שמעינן להו! שלרבי יוסי על הניזק להרחיק עצמו, ולרבנן על המזיק.

דתנן במסכת בבא בתרא: **מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה**. כיון ששרשי האילן מזיקין את כתלי הבור.

ובחרוב ובשקמה, ששרשיהם ארוכים יותר משאר אילנות, **חמשים אמה**.

בין מלמעלה, שהאילן נמוך מן הבור, ושרשיו מגיעין לקרקעית הבור, **ובין מן הצד**, ששניהם בקרקע שוה, ושרשיו מזיקין את כתלי הבור.

אם הבור קדם, **קוצץ** את האילן **ונותן דמים** לבעל האילן[3032]. **ואם האילן קדם**, **לא יקוץ! ספק זה קדם ספק זה קדם**, **לא יקוץ**.

רבי יוסי אומר: **אף על פי שהבור קודמת לאילן**, **לא יקוץ!** כיון **שזה חופר בתוך שלו**, **וזה נוטע בתוך שלו**. ועל הניזק להרחיק את עצמו שלא יוזק.

אלמא, **רבי יוסי סבר**, **על הניזק להרחיק את עצמו**. **ורבנן סברי**, **על המזיק להרחיק את עצמו**.

אלא, **אי איכא למימר** [אם אפשר לומר] , **פליגי** רבי חייא בר אבא ורבי עילאי, **בפלוגתא דרבי יוסי ורבנן דהתם קמיפלגי**. ורבי חייא סבר כרבנן, שעל המזיק להרחיק את עצמו, ולכן העליון מתקן. ורבי עילאי סבר כרבי יוסי, שעל הניזק להרחיק את עצמו, ולכן התחתון מתקן.

ורבי יוסי ורבנן דהכא [במשנתנו] **במאי פליגי**?

בחוזק תקרה קמיפלגי. אינם עוסקים כלל במקרה שהתחתון ניזוק מן העליון, אלא במקרה שהשוכר טוען שהתקרה רעועה, ותובע מן המשכיר לתקנה כדי שלא תיפול.

רבנן סברי, **מעזיבה אחזוקי תקרה הוא**, כלומר - תפקידה של המעזיבה הוא לחזק את התקרה, **ואחזוקי תקרה**, **על התחתון בעי לאחזוקי**. ולכן עליו מוטל לתקן.

ורבי יוסי סבר, **מעזיבה אשוויי גומות הוא**, כלומר, אין תפקידה לחזק את התקרה, שלענין זה די ביתדות, אלא תפקידה רק ליישר את הריצפה שמעליה, **ואשוויי גומות**, **על העליון לאשוויי**. שהרי מלאכת הדיוט היא.

[3032] אף על פי שהאילן ניטע שלא כדין, מכל מקום אינו יכול לקוצו בלא לתת את דמיו. כיון שחיוב הרחקה הוא רק מדרבנן, וכאן ההיזק אינו ישיר, אלא רק לאחר זמן, ולכן תקנו חכמים שבדיעבד לא יקוץ אלא בדמים. [רבינו יונה בבא בתרא כה ב].

על כל פנים נתבאר לעיל, שלדעת רבי יוסי שעל הניזק להרחיק את עצמו, הוא הדין אם נוטל את ידיו ומזיק לתחתון - על התחתון מוטל לתקן את המעזיבה.

ומקשינן: **איני**, **והאמר רב אשי**, **כי הוינא בי רב כהנא הוה אמרינן** [כשהיינו בבית מדרשו של רב כהנא היינו אומרים]: **מודה רבי יוסי בגירי דיליה** [כלומר במקרה שמזיק לחבירו בידים [3033]], שעל המזיק להרחיק את עצמו. ואם כן, אסור לו ליטול את ידיו ולהזיק בידים לתחתון?

ומשנינן: מדובר בגוונא **דפסקי מיא והדר נפלי**. כלומר, שאין המים נופלים ישירות על התחתון, אלא לאחר זמן. ותו לא הוי "גירי דיליה", ולכן על הניזק להרחיק את עצמו.

מתניתין:

הבית והעלייה שהיו **של שנים**, כגון שחלקו כך בנחלת אביהם, זה נטל בית וזה נטל עליה [3035], **שנפלו** ונהרסו. **אמר בעל העלייה לבעל הבית לבנות** את ביתו [3034] כדי שיוכל לבנות מעליו את עלייתו, **והוא אינו רוצה לבנות** [3036]. **הרי בעל העלייה בונה את הבית** לבדו, **ודר בתוכה עד שיתן לו** בעל הבית **את יציאותיו**, ואחר כך יבנה את עלייתו.

רבי יהודה אומר: אף זה [בעל העליה, שדר בבית] **דר בתוך של חבירו**, **וצריך להעלות לו שכר**. ובפשטות טעמו משום דסבר - זה נהנה וזה לא חסר חייב [3037].

[3033] על פי רש"י [בבא בתרא כב ב]. ובשיטה מקובצת בשם הר"י מיגאש [שם] כתב: גירי דיליה הוא במקום שהנזק מגיע לאלתר, ולא רק לאחר זמן. ודעת הרמב"ן [שם], אם הנזק יוצא ממקום הנחתו הוי גירי דיליה. אך כשיוצא הנזק במקום אחר, אינו גירי דיליה. ודעת הרשב"א דבעינן תרתי, גם שיהא הנזק במקום הנחתו, וגם שיהיה מיד, ולא לאחר זמן.

[3034] החומה והתקרה התחתונה המוטלים עליו לבנות, והוא יבנה את החומה מן התקרה ולמעלה, ותקרה העליונה של הגג. רש"י. ולכאורה יש לדקדק מדבריו, כדעת הנמוקי יוסף הנזכרת לעיל, דשותפין שחלקו, על התחתון מוטל לתקן את התקרה והמעזיבה, שהרי עליו מוטל לבנותן. אך יש לדחות, שכאן הנדון עד היכן הוא הבית, ובזה ודאי שביתו של התחתון מגיע עד אחר המעזיבה. אך לעיל הנדון הוא על מי מוטל לתקן, ובזה אפשר לומר שאינו חייב לתקן. ועיין עוד בסמ"ע [קסד ס"ק ד] וברש"ש.

[3035] ומדובר שהתנו ביניהם שישתעבד הבית לעליה כל הימים. ואפילו אם לא התנו בפירוש, מסתמא על דעת כן חלקו. [רשב"ם ב"ב סג ב].

[3036] יש לדון, האם בעל הבית חייב מדינא לבנות את ביתו כדי שבעל העליה לבנות את עלייתו על גביו, או, שאינו מחוייב, אלא שאם יבנה, חייב לתת לבעל העליה אפשרות לבנות על גביו עליה? ומלשון המשנה "והוא אינו רוצה לבנות", משמע, שאינו מחוייב. וכן דעת הרא"ה והראב"ד. שהשיעבוד אינו מוטל על הגברא, רק על הבית. ואם לא יבנה, אינו חייב כלום. אך בירושלמי כתב, שבעל הבית חייב לבנות את הבית, ובמשנה מדובר במקרה שבעל הבית אינו בפנינו. כגון שברח למדינת הים. אך אם הוא בפנינו, כופין אותו לבנות. ועיין עוד בחזון איש [בבא בתרא סימן ד ס"ק ב וד].

[3037] כך ההוה אמינא בגמרא לקמן [עמוד ב]. אך למסקנא חייב לשלם משום "שחרוריתא דאשיתא", כלומר, כיון שהמגורים בבית גורמים ללכלוך ונזק מועט בקירות הבית, אין זה נחשב כ"לא חסר", וחייב לשלם. ותנא קמא סבר, דמכיון שהבית משועבד לעליה, לא שייך לומר "זה נהנה וזה חסר". [בבא קמא כ ב]. ועיין ברש"י, שאם יושב בביתו ואינו משלם, מיחזי כריבית. והקשו עליו התוספות, מה ריבית שייך כאן, הרי לא הלוהו כלום? ומבאר הקצות החושן [קסד ס"ק ב], מחלוקת רש"י והתוספות תלויה במחלוקת הראשונים הנזכרת בהערה הקודמת. דעת רש"י, שיש חיוב על בעל הבית לבנות את ביתו. ולכן, אם בעל העליה בונה במקומו, הוי כמו הלואה, ושייך בזה "מיחזי כריבית". אך התוספות סברו, שאין חיוב על בעל הבית לבנות, אלא שמוטל שיעבוד על הבית, שאם יבנה

אלא, מה יעשה **בעל העלייה**?

בונה את הבית ואת העלייה, מקרה את העליונה, ויושב בבית עד שיתן לו את יציאותיו.

ובמקרה זה אינו חייב לשלם לו שכר, כיון שאינו נהנה [3038], שהרי עלייתו בנויה, ויכול לגור בה.

דף קיז:

גמרא:

אמר רבי יוחנן, בשלשה מקומות שנה לנו רבי יהודה, אסור לאדם שיהנה מממון חבירו אם לא קיבלו במתנה, עד שתהא אותה הנאה מדעתו ונוחה לו. אף על פי שמן הדין היה נראה שמותר לו ליהנות [3039].

חדא, הא דתנן במשנתנו, אף זה דר בתוך של חבירו וצריך להעלות לו שכר, ואף על פי דזה נהנה וזה לא חסר, תקנו חכמים שלא יהנה ממנו שלא מדעתו.

אידך מה היא [המקום הנוסף היכן הוא]?

דתנן, הנותן צמר לצבע על מנת **לצבוע לו באדום, וצבעו שחור**. או על מנת לצבוע **בשחור וצבעו אדום**.

רבי מאיר אומר, נותן לו [הצבע לבעל הצמר] **דמי צמרו**, דמי צמר לבן כמו שמסרו לו, ולוקח לעצמו את הצמר הצבוע [3041]. כיון שקנאו בשינוי, ונתחייב מעות לבעלים [3040].

חייב לתת לבעל העליה לבנות עליו. ולכן כשבעל העליה בונה, אינו בונה עבור בעל הבית, אלא עבור עצו, ואח"כ מוכרו לבעל הבית. ובזה לא שייך ריבית.

[3038] ואף על פי דעדיין בעל הבית חסר, שהרי גורם לו "שחרוריתא דאשיתא", מכל מקום אם אינו נהנה פטור מלשלם על כך. דהוי גרמא בעלמא. רק שאם נהנה חייב לשלם על הנאתו מחמת אותו חיסרון. רש"י. והתוספות הקשו, הרי עדיין הוא נהנה, שאינו צריך לטפס לקומה העליונה? ולכן גרסו "ומקרה את העליה ויושב בתוכה", בתוך העליה, אלא שאינו מניח לבעל הבית להכנס לתוכו עד שישלם לו את יציאותיו. ויש שתרצו את גרסת רש"י, דאין זה נחשב כ"נהנה", כיון שאינה הנאת ממון. [תורת חיים].

[3039] רש"י, ועיין בתוספות רי"ד. ועיין בתוספות [ד"ה בשלשה].

[3040] יש שרצו להוכיח מכאן, שהגזלן אינו צריך לעשות את השינוי לאחר מעשה הגזילה, על מנת לקנות את החפץ הנגזל, דהרי כאן מעשה הגזילה והשינוי באים כאחד. ובקובץ שיעורים [בבא קמא אות קט] דחה, דהכא, מעשה הגזילה הוא כששינה מדעת הבעלים, והתחיל לצבוע. אך השינוי לא נעשה אלא בסוף הצביעה, כשהשתנה הבגד.

[3041] רש"י בבבא קמא [ק ב] כתב "או זה יתן שכרו ויקח את הצמר". ומבואר, שגם אחר שקנה את החפץ בשינוי, עדיין יכול בעל הבית לכופו, ולשלם את שכרו ולקחת את הצמר. אך התוספות רבינו פרץ שם, חולק עליו, וסובר, שמכיון שהאומן עשה שינוי בחפץ, קנאו אפילו בעל כרחו של בעל הבית, ואינו חייב להחזיר לו אפילו אם יתן לו את דמיו. ובבאור דעת רש"י, ועיין ברשב"א [בבא קמא צט א], שעיקר דין "אומן קונה בשבח כלי" הוא בשכרו, ולא בשבח היתר על ההוצאה. כיון שבעצם השבח של בעל הבית, אלא רק לענין אם הזיקו, אין דעתו של אומן לזכות לבעל הבית שבח לחובתו, שיתחייב לשלם. ומבאר החזון איש [סי' כב אות ח], "ואפשר, דזה שירדה תורה לדעת בני אדם לפי הנאות בהנהגת העולם, הוא עיקר הדין! וכיון שהזיקה קודם שמסרה לבעלים, ומפסיד את שכרו, לא דינינן למפרע כאילו זכה השבח הנעשה על ידי עמלו של פועל, כיון שלא נגמרו תנאי הפעולה, והפועל לא קיבל את שכרו. ואפשר, דבשברו חשבינן שכרו כשיעור כל השבח, וכאילו התנו כן".

רבי יהודה אומר: נותן את הצמר הצבוע לבעלים, **ואם השבח** שהשביח הצמר כתוצאה מצביעתו, **יותר על ההוצאה** שהוציא הצבע במלאכתו, **נותן לו** [הבעלים לצבע] את **היציאה** בלבד, **ואם ההוצאה יתירה על השבח**, **נותן לו את השבח**. כדין יורד לשדה חבירו שלא ברשות[3042].

וסברת רבי יהודה היא, שאף על פי שבעלמא גזלן קונה בשינוי, כאן תקנו חכמים שלא יקנה, כיון שאין לו ליהנות מממון חבירו שלא מדעתו.

וזהו המקום השני שהשמיענו רבי יהודה דין זה.

ואידך, **מאי היא** [המקום השלישי היכן הוא]?

דתנן, **מי שפרע מקצת חובו**, **והשליש את שטרו** ביד שליש נאמן, כדי שלא ישוב הנושה לתבוע ממנו את כל חובו, **ואמר לו**: **אם אין אני נותן לך** את יתרת החוב **מכאן ועד זמן פלוני**, **תן לו שטרו** ויגבה בו את כל החוב.

מה יעשה השליש אם **הגיע זמן ולא נתן**?

רבי יוסי אומר - **יתן**! וסבר רבי יוסי "אסמכתא קניא", וכיון שהקנה הלוה את השטר למלוה אם לא יפרענו עד זמן פלוני, ולא פרעו, זכה בו, וחוזר וגובה את כל החוב הכתוב בו.

רבי יהודה אומר, **לא יתן**! ובהוא אמינא הבינה הגמרא, דסבר רבי יהודה - אף על גב שבעלמא "אסמכתא קניא", כאן כיון שאין זו מתנה בלב שלם תקנו חכמים שלא יהנה המלוה ממנו.

וזהו המקום השלישי שהשמיענו רבי יהודה שאסור ליהנות ממממון חבירו שלא מרצונו.

ודחינן: **אמאי** [מדוע הבאתם ראיה ממשניות אלו שאסור לאדם שיהנה ממממון חבירו]? הרי משלשת המשניות אין ראיה לדין זה!

ומבארת הגמרא שממשנתנו אין להביא ראיה: **דלמא**, **עד כאן לא קאמר רבי יהודה הכא** שצריך להעלות לו שכר, **אלא משום דאיכא שחרוריתא** [כיון שהבית ניזוק מעט מהמגורים], ותו לא הוי "זה נהנה וזה לא חסר", שהרי בעל הבית חסר מעט. ולכן חייב לשלם עבור המגורים.

[3042] בפשטות הפירוש, אם הצמר היה שוה חמשה זהובים, והצבע הוציא מכיסו עוד חמשה, ועכשיו הצמר שוה יותר מעשר, מקבל את מה שהוציא. אך אם שוה פחות, מקבל מה שהשביח. אך התוספות [בבא קמא ק ב] פרשו בשם הירושלמי, במקרה שהצמר היה שוה חמשה זהובים, והסממנים שוים עוד חמשה, ושכר הצבע עשרה זהובים. ואם היה צובע כראוי היה שוה כ"ה מנים. [דהיינו, ריוח של חמשה זהובים]. במקרה זה השבח הוא מה שמעל חמשה עשר מנה. [חמשה עבור החומר, חמשה עבור הסממנים, וחמשה עבור הריוח], והיציאה מה שהיה צריך לתת בשכר הצבע. ואם כן, אם השבח [מה שמעל חמשה עשר מנים] יתר על היציאה, כלומר, שהשביח יותר מעשר מנים, נותן לו רק את היציאה, עשר מנים. ואם היציאה יתרה על השבח, כלומר, שהשביח רק ד' או ה' מנים - נותן לו בשכרו רק את מה שהשביח.

אי נמי, מהמשנה השניה, שנתן לצבע **לצבוע לו אדום וצבעו שחור**, גם אין ראיה, דהתם טעמא **משום דקא משנה** [כלומר, שינה מרצון הבעלים] , **והרי תנן "כל המשנה ידו על התחתונה"**, ולכן נוטל כדין יורד שלא ברשות.

וכן מהמשנה השלישית: **מי שפרע מקצת חובו, נמי** אין להביא ראיה, משום **דהוי אסמכתא, ושמעינן ליה לרבי יהודה דאמר** אסמכתא **לא קני**. ולכן אמר רבי יהודה "לא יתן".

אבל בעלמא, אפשר לומר שמותר ליהנות מממון חבירו שלא מדעתו, היכא שאינו חסר בכך.

הגמרא דנה: הבית והעליה של שנים שנהרסו, ובעל הבית או בעל העליה רוצים לבנות את ביתם מחדש בחומרים שונים מבראשונה, מה דינם?

אמר רב אחא בר אדא משמיה דעולא: **תחתון** [בעל הבית] **הבא לשנות בגויל**, כלומר, שהיה ביתו בנוי בתחילה באבני גזית מסותתות, שרוחבן חמשה טפחים, ורוצה כעת לבנותו בגויל, שהן אבנים שאינן מסותתות, שרוחבן ששה טפחים, **שומעין לו**. כיון שחומת גויל יותר חזקת מגזית.

אך אם היה בנוי בתחילה בגויל, ורוצה כעת לבנותו **בגזית, אין שומעין לו** [3043].

וכן אם היה הבית בנוי בתחילה בלבינים, שרוחבן שלשה טפחים, ורוצה כעת לבנותו **בכפיסין**, ויהא רוחב הקיר ארבעה, **שומעין לו**.

אך אם היה בנוי בתחילה בכפיסין, ורוצה כעת לבנותו **בלבנים, אין שומעין לו**.

וכן אם היה מסוכך בשקמים, ורוצה **לסכך בארזים, שומעין לו**.

אך אם היה מסוכך בארזים, ובא לסכך **בשקמים, אין שומעין לו** [3044]. וכן אם רצה **למעט בחלונות, שומעין לו**. אך **להרבות בחלונות, אין שומעין לו**.

ואם רצה **להגביה** את הבית, **אין שומעין לו**. אך **למעט** בגובהו, **שומעין לו**.

[3043] הקשו הראשונים, הרי במסכת בבא בתרא [ו א] מבואר ש"אחזיק להורדי אחזיק לכשורי", כלומר, אדם שהוחזק להעמיד עצים קלים על כותל חבירו, יכול להעמיד עליו גם עצים כבדים. ואם כן, מדוע כאן אינו יכול לבנות כעת בגזית? הראב"ד מתרץ, כאן הנידון מדינא, כלומר, במקום שאין שום מנהג. אך שם הנדון משום מנהגא. ואכן, במקום שנהגו לשנות מגויל לגזית, מותר לשנות. והרשב"א תירץ, שם מדובר כשהיה הכתל שייך לשניהם, ומכיון שאף הוא שותף בכותל מותר לו לעשות בו שימוש, אפילו אם מכביד עליו. כדרך שאדם משתמש בשלו. אך כאן, אין לבעל העליה שום זכות בבית, אלא שיעבוד בעלמא. ולכן אין לו לשנות ממשה שהשתעבד לו. עיין בנמוקי יוסף, ובקצות החושן [קנז ס"ק י].

[3044] התוספות לעיל [קטז ב ד"ה הבית] הקשו, מדוע התחתון בא לסכך, הרי כאן מדובר באחין שחלקו, [שאם לא כן, פשיטא שאין לעליון זכות לשנות, או להגביה או להנמיך את התקרה], ובכהאי גונא אין חיוב על התחתון להעמיד תקרה? אמנם, לפי מה שכתבנו במשנה בשם הרש"ש אתי שפיר, שכאן הנדון עד היכן הוא הבית, ובזה ודאי שביתו של התחתון מגיע עד אחר המעזיבה. אך לעיל הנדון על מי מוטל לתקן, ובזה אפשר לומר שאינו חייב לתקן. ועיין עוד בתוספות הרא"ש וביד דוד.

כללו של דבר, כל מקום שבא לחזק את הבית שומעין לו. אך אם בא לבנותו באופן רעוע יותר מבעבר - אין שומעין לו! כיון שהשתעבד לבעל העליה לבנות את ביתו כבעבר.

וכן להיפך, **עליון** [בעל העליה] **שבא לשנות בגזית, שומעין לו. בגויל, אין שומעין לו. בכפיסין, אין שומעין לו. בלבנים, שומעין לו. בארזים, אין שומעין לו. בשקמה, שומעין לו. לרבות בחלונות, שומעין לו. למעט בחלונות, אין שומעין לו. להגביה, אין שומעין לו. למעט, שומעין לו.**

כללו של דבר, כל מקום שבא למעט כובד המשא מעל הבית התחתון, שומעין לו. אך אם מכביד על הבית, יכול בעל הבית לעכב בעדו.

עוד שקלינן וטרינן: אם **אין לו לזה ולא לזה** [שהיו שניהם ענים מכדי לבנות את הבית מחדש, ובעל הקרקע רוצה למכור את הקרקע] **מאי**? האם בעל העליה יכול לעכב בעדו, או לחלוק עמו בקרקעו [3045]?

[לפי גירסת הרי"ף: **תניא**, אם **אין לו לא לזה ולא לזה, אין לו לבעל עלייה בקרקע כלום!**]

תניא, רבי נתן אומר: תחתון נוטל שני חלקים, והעליון שליש.

ואחרים אומרים, תחתון נוטל שלשה חלקים, והעליון נוטל רביע.

אמר רבה: נקוט דברי רבי נתן בידך! כיון **דדיינא הוא, ונחית לעומקא דדינא** [יורד לשורש הדינים].

קא סבר, כמה מפסיד עלייה בבית [מהו שיעור ההפסד שגורמת העליה לבית]? **תילתא** [שליש]. [3046] **הלכך אית ליה תילתא** [שליש].

מתניתין:

במשנה הקודמת התבארו חיובי בעל הבית לבעל העליה שעליו, משנתנו דנה במקרה נוסף כעין בית ועליה.

וכן בית הבד שהוא בנוי בתוך סלע, וגינה אחת על גביו, כלומר - על כיפת הסלע שמעל בית הבד.

והיתה הגינה שייכת לאחד, ובית הבד שתחתיה - לאחר. כגון אחין שחלקו בנכסי אביהם, זה נטל גינה, וזה נטל את בית הבד [3047].

[3045] רש"י פירש שהנדון כאן לענין בעלות בעל העליה על הקרקע. והקשו עליו התוספות, הרי ודאי שיש לבעל העליה חלק בקרקע לענין זכותו בעליה, ומה הצד לומר שאין לו כלום? ולכן פרשו התוספות שהנדון אם באו שניהם לזרוע בקרקע, ואמר בעל הבית לבעל העליה, אין לך זכות בקרקע אלא לענין עליה בלבד, ולא לענין זריעה. והנדון, האם יכול לזרוע, כיון שעל כל פנים הקרקע משועבדת לו לענין בנית העליה.

[3046] כלומר, כובד משא העליה מקצר את ימי הבית בשליש. נמצא שיש לבעל העליה זכות שליש בבית, ולכן שליש הקרקע שלו. רש"י. וע"פ התורת חיים.

[3047] רש"י. אך התוספות פרשו כשיטתם לעיל [קטז ב] דאיירי בשוכר ומשכיר. אך בשותפים שחלקו לא מוטל על התחתון לבנות תקרה לעליון.

ונפחת - נפלה כיפת הסלע, ונהרסה הגינה.
הרי בעל הגינה יורד לבית הבד **וזורע למטה, עד שיעשה** בעל בית הבד **לבית בדו כיפין**, והעליון יתן על גביהן עפר ויזרע.
הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים, והזיקו בנפילתן, **פטור מלשלם** [3048]. כי מה היה לו לעשות? אנוס הוא! [3049] אך אם **נתנו לו** בית דין **זמן לקוץ את האילן, או לסתור את הכותל**, כגון שראו שהכותל או האילן נוטים ליפול, ונתנו לו זמן לקוצצם [3050]. **ונפלו** והזיקו, אם נפלו **בתוך הזמן, פטור. אך לאחר הזמן, חייב**. כיון שהיה לו לקוץ [3051]!
מי שהיה כותלו סמוך לגינת חבירו, ונפל לתוך הגינת השכן, **ואמר לו** השכן לבעל הכותל, **פנה אבניך!**

דף קיח.

ואמר לו, (תחילת העמוד) **הגיעוך**, קח את האבנים לעצמך. כי אני איני חפץ בהם. **אין שומעין לו**. וחייב לשכור פועלים ולפנותם. כיון שאי אפשר לכוף את השכן לזכות בדבר שאינו חפץ בו [3052].
ואם **משקבל עליו אמר לו הילך את יציאותיך ואני אטול את שלי** [כלומר, אחר שהשכן פינה את האבנים, חזר בו בעל הכותל, וביקש לשלם לשכן עבור מה שטרח בפנויין ולחזור לקחת לעצמו את האבנים] **אין שומעין לו**. כיון שכבר זכה בהם השכן.
השוכר את הפועל לעשות עמו בתבן ובקש, ואמר לו הפועל, **תן לי שכרי!**
ואמר לו בעל הבית, **טול מה שעשית בשכרך**.

[3048] ואם הזיקו לאחר נפילתן, אם הפקירן פטור גם כן, כיון שהמפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס פטור.
[3049] ודוקא אם היה בנוי כראוי. אך אם בנאו רעוע ונפל חייב בנזקיו, דפושע הוא. נמוקי יוסף.
[3050] ויש לעיין, במקרה שנתנו לו זמן לקוץ מחמת סיבה אחרת, ולא משום שהיה נוטה, האם גם אז חייב.
[3051] וכמו כן, אם לא רצה לסתור את הכותל, ואמר "הניחו לו, ואם יפול אשלם", כופין אותו לסותרו. משום "לא תשים דמים בביתך". [הרמ"ך]. וכן אם הזיקו לאחר הנפילה חייב, אפילו אם הפקירן. כיון שהמפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה חייב!.
[3052] הקשו התוספות: הרי קיימא לן "המפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס פטור", כגון, מי שנפל כדו ברשות הרבים באונס, ונשבר, ואחר כך הזיקו השברים את אחד מבני רשות הרבים, אין בעל הכד חייב על נזקי שבריו, לאחר שהפקירן, דאין הם נחשבים כממונו המזיק. ואם כן, אף כאן, מדוע אין בעל הכותל יכול להפקיר את אבני כתלו לאחר נפילת אונס? ותרצו, כאן אין כוונת בעל הכותל להפקיר את אבניו לגמרי, אלא רק להשתמט מתביעת בעל הגינה לפנותם, ולכן חייב לפנות. אך הרא"ש נחלק על עצם דברי התוספות, וכתב, דהתם השברים עדיין לא הזיקו כלל, והפקירן קודם שיעשו היזק. וממילא כשהזיקו לאחר מכן, הוי "בור לאונסו". ולכן פטור. אבל כאן, בשעת נפילה נעשה הנזק, כשנתמלאת גינתו באבנים ובעפר, ואינו יכול לזורעה, ומיד חל עליו חיוב לפנות את אבניו. ולכן לא מועיל מה שהפקירן לאחר מכן. ובחזון איש [בבא בתרא סי' יד ס"ק טז] ביאר, דהתוספות סברי, שאין בעל הכותל חייב על נזק זה, כיון שנזק זה נוצר על ידי הנפילה, והנפילה היתה באונס. אלא שחייב לפנותם רק מחמת נזק עתידי העלול להגרם לבעל הגינה מהאבנים, ולזה יועיל אם יפקירם. אך הרא"ש סבר דנהי דהנפילה היתה באונס, ואין לתובעו משום כך, מכל מקום כיון שיש ביד הבעלים לתקן את השדה ולפנות את האבנים, מתחייב בדבר, כיון שבשעת הנפילה היו האבנים שלו.

אין שומעין לו. ואף על פי שבכל חוב רגיל יכול הלווה לתת למלוה שוה כסף במקום כסף [3053], בפועל אינו יכול לעשות כן. כיון דכתיב ביה "לא תלין פעולת שכיר" [ויקרא יט יג] [3054], ומשמע שעליו לתת לו מה שהתנו ביניהם. כסף ממש.

ואם **משקבל עליו** הפועל, והסכים לקבל בשכרו את מה שליקט במקום כסף, **אמר לו** בעל הבית, **הילך שכרך**, **ואני אטול את שלי**. **אין שומעין לו** כיון שכבר זכה הפועל במה שליקט.

גמרא:

שנינו במשנה, וכן בית הבד, וגינה אחת על גביו, ונפחת.

ומבארת הגמרא, מהו שיעור הפחת המאפשר לבעל הגינה לרדת לזרוע בבית הבד.

נפחתה -

רב אמר, רק אם נפחתה **ברובה** יכול בעל הגינה לרדת ולזרוע בבית הבד. אך בפחות מכך, נותן לו בעל בית הבד קרקע כנגד מה שנפחת, והוא זורע חציו למעלה, וחציו למטה.

ושמואל אמר, אף אם נפחתה **בארבעה** טפחים [3055] בלבד, יכול לרדת ולזרוע בבית הבד, עד שיתקן הלה את גגו [3056].

מבארת הגמרא: **רב אמר ברובה**, **אבל** אם נפחתה רק **בארבעה** טפחים, אינו יכול לרדת ולזרוע בבית הבד, כיון שדרכו של **אדם** להיות **זורע חציו למטה וחציו למעלה**. ולכן יתן לו בעל בית הבד קרקע כנגד מה שנפחת, ויזרע בה [3057].

ושמואל אמר אף אם נפחתה רק **בארבעה** טפחים, יכול לרדת ולזרוע למטה, כיון **שאין** דרכו של **אדם** להיות **זורע חציו למטה וחציו למעלה**. ולכאורה קשה, הרי לעיל, גבי בית

[3053] כדכתיב "כסף ישיב לבעליו", ודרשינן "ישיב", בכל צורה משמע, ואפילו שוה כסף או סובין.

[3054] רש"י. והקשה עליו הרשב"א, הרי פסוק זה אינו עוסק כלל בדיני התשלום, אלא בזמן התשלום. דהיינו שביום העבודה חייב לשלם. ולכן ביאר הרשב"א שעל דעת כן הסכים הפועל לעבוד עמו, שיקבל את שכרו מוכן בערב, ולא יאלץ לטרוח ולמכור כדי להביא לחמו לביתו. ולכן חייב לשלם לו דמים. ועיין בפתחי תשובה [שלו ס"ק א] דנפקא מינא בין רש"י לרשב"א, אם שכר את הפועל על ידי שליח, דאז לא שייך איסור "בל תלין", ואם כן, לדעת רש"י יוכל לתת לו שוה כסף. ולרשב"א, לא. והנה, הסמ"ע הביא בשם המרדכי, דדוקא תבן וקש אינו יכול לתת לו, אבל חיטין ושעורים יכול. ומבאר הפתחי תשובה דהוא סבר כהרשב"א, שהפועל זוקוק למזונות בערב, ואם נותן לו חיטים ושעורים למזון, שפיר דמי. והש"ך חולק על הסמ"ע, וסובר שאף חיטים ושעורים אינו יכול לתת לו. ומבאר הרש"ש שהוא סבר דבעינן אוכל ממש. ואכן אם יתן לו אוכל ממש, אף לדעת הש"ך יועיל.

[3055] בגמרא שלפנינו הגירסא "נפחתה בארבע", ומשמע ארבע אמות, ולא ארבעה טפחים. אך אם כן קשה, דאין זה כדברי רב ושמואל דלעיל [קטז ב] שאמרו "ארבעה טפחים". ולכן הגיה הרש"ש "ארבעה", דהיינו ארבעה טפחים כדלעיל.

[3056] ויזרע בו מיני צמחים שאינם נצרכים לאור שמש. [תוספות יום טוב].

[3057] ונקשה, לפי סברת רב, מדוע אם נפחתה ברובה יכול לרדת ולזרוע למטה? הרי עדיין היה לו לזרוע למעלה במה שנשאר, ורק כנגד מה שנפל יזרע למטה? [רש"ש].

ועליה, נחלקו רב ושמואל באותה מחלוקת, ומדוע נזקקו לחזור ולהשמיע את מחלוקתם גם במשנה זו?

ומבארת הגמרא: **צריכא**! ישנו חידוש בכל אחת מהמחלוקות.

דאי אשמועינן את מחלוקתם רק גבי **דירה**, [הבית והעליה], היינו אומרים, רק **בהא קאמר שמואל** שכבר בארבעה טפחים יורד ודר למטה, **משום דלא עבידי אינשי דדיירי פורתא הכא ופורתא הכא** [אין דרך האנשים לדור מקצת במקום אחד, ומקצת במקום אחר].

אבל לענין זריעה, עבידי אינשי דזרעי הכא פורתא והכא פורתא [דרך האנשים לזרוע מקצת במקום אחד ומקצת במקום אחר], **ואימא** [ואולי במקרה זה] **מודה ליה לרב**, ורק אם נפחתה הגינה ברובה יכול לרדת ולזרוע למטה.

וכן להיפך, **אי איתמר בהך** [אם היו נחלקים רק גבי בית בד וגינה], היינו אומרים, רק **בהך קאמר רב** דבעינן רוב גינה, כיון שדרך בני אדם לזרוע מקצת במקום אחד ומקצת במקום אחר, **אבל בהא** [בית ועליה] **אימא מודה ליה לשמואל**, שאף בארבעה טפחים יכול לרדת לדור בבית. כיון שאין דרך בני אדם לדור מקצת למטה, ומקצת למעלה.

ולכן **צריכא** [נזקקנו] להשמיע את המחלוקת בשתי המשניות.

התבאר במשנה, שאם **נתנו לו זמן** לקוץ את האילן ונפל בתוך הזמן, פטור.

מבארת הגמרא: **וכמה** שיעור הזמן שמקציבים **בבית הדין** למקרים כגון אלו [3058]?

אמר רבי יוחנן: שלשים יום. [3059]:

שנינו במשנה: **מי שהיה כותלו** סמוך לגינת חבירו, ונפל, ואמר לו פנה אבניך. ואמר לו הגיעוך! אין שומעין לו. ואם משקיבל עליו אמר לו הילך יציאותיך, ואני אטול את שלי, אין שומעין לו.

מבואר בסיפא, שאם קיבל עליו בעל הגינה, זכה באבני הכותל, ושוב אין בעל הכותל יכול לקחתם. ויש לדון, כיצד זכה בעל הגינה באבנים?

ומדייקת הגמרא: **הא מדקתני סיפא "הילך יציאותיך", מכלל** [מוכח], **דפנינהו עסקינן**. כלומר, משנתנו עוסקת במקרה שבעל הגינה כבר פינה את אבני הכותל, והוציא עליהם הוצאות.

[3058] ונפקא מינה לדברים נוספים, כגון אם קצבו לו זמן לפרוע את חובו, מהו שיעור הזמן. תוספות.

[3059] אמנם, אם בי"ד רואים שהכותל עומד ליפול קודם לכן, כגון שהוא רעוע טובא, קוצבים לו כפי הזמן הראוי. וכן בנזקים שיכול לפנותם מיד חייב לפנותם מיד. אך כאן החידוש שגם אם הכותל אינו עומד ליפול מיד, ויכול להחזיק מעמד אפלו זמן מרוה, מכל מקום, כיון שראו בי"ד שיש בו סכנה, ונתנו לו זמן לסותרו, אם עבר אותו זמן ולא סתרו, חייב בנזקיו. [שיטה מקובצת, ועל פי התוספות].

ומבואר, **טעמא** דמשנתנו שזכה בעל הגינה באבנים, הוא משום **דפנינהו**, והוציא עליהם הוצאות בפינוים. **הא** אם עדיין **לא פנינהו**, **לא** זכה בהן [3060].

וקשה: **אמאי** לא זכה בהן? ומדוע לא **תקנה ליה שדהו** את האבנים שבאו לתוכה? והרי בעליהם הפקירן? דהרי **אמר רבי יוסי ברבי חנינא**: **חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו**. ואם כן אף כאן תקנה לו החצר את האבנים!?

מתרצת הגמרא: **הני מילי** [דין זה] שחצרו קונה לו, שייך רק **היכא דקא מיכוין** בעל האבנים **לאקנויי ליה** את אבניו, **אבל הכא** אף על פי שאמר לו - "הגיעוך", לא התכוין להקנותם, אלא רק **אישתמוטי הוא דקא מישתמיט ליה**. כלומר, רצה להשמט ממנו כדי שלא יכפה עליו לפנותן.

אבל אם בעל הגינה פינה בעצמו את האבנים שוב לא שייכת סברת "אישתמוטי", ולכן זוכה בעל הגינה באבנים שפינה [3061].

שנינו במשנה: **השוכר** את הפועל **לעשות עמו בתבן** ובקש, ואמר לו תן לי שכרי, ואמר לו טול מה שעשית בשכרך, אין שומעין לו. משקיבל עליו, ואמר לו הילך שכרך ואני אטול את שלי, אין שומעין לו.

וצריך באור, מדוע המשנה חזרה על דין זה גם גבי פועל, הלא כבר נתבאר לנו גבי בעל הגינה, שאי אפשר לכוף אדם לזכות בדבר שאינו חפץ לזכות בו, וכן, שאם כבר זכה בו אין להוציא ממנו?

[3060] לכאורה דיוק זה שייך רק ברישא, גבי נפל כותלו לחצר חבירו. אבל בסיפא "השוכר את הפועל:. משקיבל עליו ואמר לו הילך שכרך ואני אטול את שלי, אין שומעין לו", משמע, שזוכה בהם מיד, ואין צריך לעשות עוד שום מעשה קנין. ומבאר הר"ן, שדוקא באבנים שאין הדרך לפנותם מיד, סמכא דעתיה של הבעלים שבעל הגינה לא יקחם, ודחויי קמדחי ליה. אבל פועל שעובד בתן וקש, ודרכו לקחתם, מיד כשאמר לו גמר בדעתו לתתם לו. אך הטור [שלו] כתב בשם הרמ"ה, דוקא אם עשה הפועל קנין בתבן ובקש, זכה בהם, אך אי לאו הכי, יכול בעל הבית לחזור בו. והקשה ה"חשק שלמה", מדוע לא יזכה בהם בקנין כסף, תמורת החוב שהיה הבעלים חייב לו? ועיין עוד באור שמח [מכירה פרק ז הלכה ד].

[3061] בפשטות סברת הגמרא היא, שאם בעל הגינה פינה את האבנים ובעל הכותל לא מיחה בו, ודאי הפקירן, ולכן זכה בהן. וכן פרשו הרא"ש ועוד ראשונים. ולפי זה, אם פינה את האבנים שלא בפניו לא יזכה באבנים. כיון שכעת לא שייכת סברת "מדלא מיחה". אמנם הב"ח [חו"מ קס"ו] כתב, דאף אם פינה שלא בפניו זכה באבנים. כיון שכעת אין בעל הכותל נאמן לומר "דחויי קמדחי ליה", דהמוציא מחבירו עליו הראיה. וכיון שבעל הגינה פינה אותם, חשיב כמוחזק. והקשה עליו המהר"ץ חיות, מדוע נקרא יותר מוחזק כשפנאן, משלא פנאן? הרי כשלא פינאן הרי הן מונחות בחצירו, ומכל מקום אמרינן "דחויי קא מדחי ליה", אם כן גם כשפנאן נאמר כך? והניח קושיא זו בצריך עיון גדול. אמנם אפשר לכאורה ליישב דברי הב"ח, דכשלא פינה את האבנים אינו נחשב כמוחזק בהן, כיון שידוע שהגיעו לרשותו על ידי נפילת הכותל. וכל הנדון הוא האם נתחדש כאן קנין על ידי שהפקירן בעליהן. ובזה אדרבא, חשיב הבעלים הראשון כמוחזק מספק. אבל אחר שפינה אותן, ועשה בהם קנין משיכה, ואנו דנים האם הקנין הועיל או לא, אזי אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה. וביסוד מחלוקת הב"ח והרא"ש נראה לבאר, דהרא"ש סבר שסברת "אישתמוטי" היא סברא ודאית. וכן מוכח מדברי התוספות, דחייב על נזקיו אף על פי ש"המפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס פטור", הכא חייב משום ד"אישתמוטי קא מישטמיט" ואינו מפקיר. ומוכח דהוי סברא ודאית, אפילו לחיוב. ולכן לא שייך לומר בזה "המוציא מחבירו עליו הראיה". מה שאין כן הב"ח סבר, דהוי ספק. ולכן אמרינן "המוציא מחבירו עליו הראיה".

ומבארת הגמרא: **צריכא**!
דאי אשמועינן רק **להך קמייתא** [גבי כותל שנפל לגינת חבירו], היה מקום לומר, שרק במקרה זה אמרינן, **דכי קאמר ליה "הגיעוך", אין שומעין לו, משום דלית אגרא גביה**. כלומר, כיון שאין בעל הגינה תובע כלום מבעל הכותל, ולכן אין בעל הכותל יכול לכופו לזכות בדבר שאינו חפץ לזכות בו.
אבל הכא [גבי פועל], **דאית ליה אגרא גביה**, שהפועל תובע מבעל הבית את שכרו, **אימא** [נאמר] **שומעין לו**. שיש לבעל הבית זכות לומר לו - טול מה שעשית בשכרך.
דאמרי אינשי, ממרי רשותיך פארי אפרע. [שכן דרך האנשים לומר, אפילו אם בעל חובך נותן לך סובין, קבלם ממנו] [3062].
וכן להיפך, **אי אשמועינן הכא**, רק גבי פועל, היה מקום לומר, דוקא **הכא**, **שמשקבל עליו אין שומעין לו, משום דאית ליה אגרא גביה**, כיון שבעל הבית חייב לו כסף, ונתן לו את מה שעשה במקום החוב, לכן זכה בו, ואין בעל הבית יכול לחזור בו.
אבל הכא [בכותל שנפל לגינת חבירו], **דלית ליה אגרא גביה**, ואין בעל הכותל חייב לו כלום, **אימא שומעין לו**.
לכן **צריכא** [הוצרך] התנא להשמיענו את שני המקרים.
שנינו במשנה: אם אמר לפועל "טול מה שעשית בשכרך", **אין שומעין לו**. וחייב לתת לו כסף כפי שהתנו ביניהם.
וקשה, הרי **תניא** בברייתא, שאם אמר לפועל "טול מה שעשית בשכרך", **שומעין לו**?
אמר רב נחמן, לא קשיא!
כאן, במשנתנו, מדובר כששכרו לעשות **בשלו**. ואז אינו רשאי לומר לו "טול מה שעשית בשכרך".
וכאן, בברייתא, מדובר ששכרו לעשות **בשל חבירו**, ואז אם יאמר "טול מה שעשית בשכרך" שומעין לו [3063].
אמר ליה רבה לרב נחמן: בשלו, מאי טעמא? מדוע אם שכרו לעשות בשלו אינו יכול לומר לו "טול מה שעשית בשכרך"? משום **דאמר ליה אגרא עלך** [כיון שהפועל אומר לו, שכרי מוטל עליך, ואינך יכול לשנות ממה שהוסכם ביניינו].

[3062] הרשב"ם [בבא בתרא צב ב], הוסיף דהוה אמינא שיכול לכפותו לקבל סובין, דהא כתיב "ישיב", לרבות שוה כסף אפילו סובין. קא משמע לן, שאינו יכול, כמו שנתבאר במשנה.
[3063] הקשו התוספות, אם כן מדוע צריך לומר לו "טול מה שעשית בשכרך", יאמר לו "לא אתן לך כלום, שלא עשית עמי כלום"? עוד הקשה המהרש"א, היאך יכול לומר לו "טול מה שעשית בשכרך", הרי מה שעשה אינו שלו אלא של חבירו? ואכן, הר"ן כתב, דלפי ההוה אמינא כעת, אין הכונה שיטול מה שעשה בשכרו, אלא שאינו חייב לשלם לו את כשרו. אלא הולך ותובעו מבעל הקרקע.

ואם כן, גם אם שכרו לעשות **בשל חבירו**, **נמי שכרו עליו**! וחייב לתת לו כפי שסיכמו ביניהם, ומדוע שנינו בברייתא שיכול לומר לו "טול מה שעשית בשכרך"?

וראיה לדבר: **דתניא**, **השוכר את הפועל לעשות בשלו**, **והראהו בשל חבירו**, כלומר, שהטעה את הפועל, ונתן לו את עבודת חבירו במקום את עבודתו, **נותן לו** השוכר לפועל את **שכרו משלם**, כמו שסיכמו ביניהם, **וחוזר ונוטל** השוכר **מבעל הבית מה שההנה אותו**. כדין יורד לשדה חבירו שלא ברשות, שנוטל את ההוצאות כשיעור השבח [3064].

על כל פנים מבואר, שגם אם שכרו לעשות בשל חבירו מוטל עליו לשלם את שכרו כפי שסיכמו ביניהם, ואינו יכול לומר לו "טול מה שעשית בשכרך".

ואם כן, הדרא קושיין לדוכתא. מדוע בברייתא מבואר שאם אמר "טול מה שעשית בשכרך" שומעין לו?

אלא אמר רב נחמן, **לא קשיא**!

כאן, במשנתנו מדובר כששכרו לעשות **בשלו**. ואז אינו רשאי לומר לו "טול מה שעשית בשכרך".

וכאן, בברייתא, מדובר ששכרו לעשות **בשל הפקר**, ואז יכול לומר לו "טול מה שעשית בשכרך".

כיון שהשוכר עדיין לא זכה במלאכת הפועל, דסבר רב נחמן, "המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו", ואם כן אין פעולת הפועל על המשכיר, ויכול לומר לו: זכי ביה את! [3065] מה שאין כן בשכרו לעשות בשל חבירו, כיון שאין הפועל יכול לזכות במה שעשה, שהרי פעולתו שייכת לבעל הבית, לכן חייב השוכר לשלם לפועל את שכרו, כפי שסוכם ביניהם.

[3064] התוספות מדייקים, דוקא אם שכרו לעשות בשלו, [כלומר, שהפועל סבור שהוא עושה בשל השוכר [דרישה סימן שלו]], והטעהו, אזי חייב לשלם את שכרו. אך אם שכרו סתמא [שהפועל יודע ששכרו לעבוד בשל חבירו] אין צריך לשלם לו שכרו. והקשו, אם כן מדוע הגמרא לא חילקה בפשטות "כאן ששכרו לעשות בשלו, וכאן ששכרו סתמא"? ותרצו, אם שכרו בפירוש לעבוד בשל חבירו, פשיטא שאינו חייב לשלם לו את שכרו. ועיין בבית יוסף [סימן שלו] שדייק מרש"י דלא כדיוק התוספות. ובב"ח ובפרישה שם.

[3065] וביתר באור, כתב הסמ"ע [שלו ס"ק י]: בעצם אין המשלח חייב לו כלום. שהרי אינו עובד בשלו. אלא עיצה טובה השמיעו, שימהר לזכות במה שעבד לפני שיזכו בו אחרים, ויהיה קרח מכאן ומכאן. אמנם, לפי שיטות הראשונים שנתבארו לעיל, שחיוב בעל הבית לפועל הוא משום שהפועל סמך דעתו לקבל ממנו את שכרו בסוף העבודה. ואם כן, לכאורה אף כשעבד בהפקר, חייב לשלם לו? וצריך לומר, שכל מקום שהפועל עובד בהפקר, והמשלח עדיין לא זכה בעבודתו, יש לפועל סמיכות דעת לקבל את שכרו במה שעבד. כי הפועל חושש שמא לא יזכה המשלח בהפקר, ולכן יכול לומר לו "טול מה שעשית בשכרך". תורת חיים. ועיין עוד ברשב"א. [הובא בשיטה מקובצת] שיטה נוספת בזה.

איתיביה [הקשה] **רבא לרב נחמן**: הרי אפילו אם המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מכל מקום אם שכרו לכך, קנה. ואם כן, פעולתו עליו אף בהפקר. ומדוע יכול לומר לו "טול מה שעשית בשכרך"?

וראיה לכך, שהרי שנינו: **מציאת פועל לעצמו. אימתי, בזמן שאמר לו בעל הבית "נכש עמי היום, או עדור עמי היום"**, שלא שכרו לכל מלאכה, אלא למלאכה זו דוקא.

אבל אם אמר לו "עשה עמי מלאכה היום" מציאתו לבעל הבית. כיון ששכרו אף למלאכת הגבהת מציאות.

על כל פנים מבואר שאם שכרו על מנת שיעשה במלאכת הפקר - זכה במלאכתו. ואם כן אינו יכול לומר לו "טול מה שעשית בשכרך"?

אלא אמר רב נחמן, לא קשיא!

בין במשנה, ובין בברייתא מדובר כששכרו לעשות במלאכת הפקר.

אלא, **שכאן** [במשנתנו] מדובר **בהגבהה**. ואז זוכה השוכר במלאכת הפועל, וצריך לשלם לו את שכרו. ואילו **כאן** [בברייתא] מדובר **בהבטה**. כלומר ששכרו לשמור בהבטה על דבר הפקר. ואז לא זכה בו השוכר, ויכול לומר לו "טול מה שעשית בשכרך".

אמר רבה, הבטה בהפקר, אם היא קונה, מחלוקת **תנאים היא!**

דתנן: שומרי ספיחי שביעית, בשנת השמיטה, שפירותיה הפקר, היו בית דין שוכרים שומרים לשמור בקצת מקומות על ספיחים של תבואה, שעלו מעליהם, שלא ילקטום העניים, כדי להביא מהם את העומר בפסח[3066], ושתי הלחם בעצרת, שאינם באים אלא מהתבואה החדשה ומארץ ישראל, ואותם שומרים **נוטלין שכרן מתרומת ה לשכה**.

רבי יוסי אומר, אף כל **הרוצה**, **מתנדב הוא ושומר חנם**.

אמרו לו חכמים, אם **אתה אומר כן, אין** העומר ושתי הלחם **באין משל צבור**. כיון שהשומרים זכו בהן. ואנו צריכים שיבואו משל ציבור.

[3066] הראשונים נחלקו האם "משומר" בשביעית מותר באכילה. דעת רש"י [יבמות קכב א]: שמשומר מותר באכילה. אך התוספות [לעיל נח ב] הביאו בשם התורת כהנים שמשומר אסור. דדרשינן "ואת ענבי נזירך לא תבצור", מן המשומר אי אתה בוצר. והקשו: אם כן, היאך הביאו עומר מתבואה משומרת, הרי אין מביאים קרבן מדבר שאסור להדיוט? [דדרשינן "ממשקה ישראל", שיהא הקרבן מדבר המותר לישראל]. ותרצו, שלא היו שומרים ממש, אלא רק היו מודיעים לכל הבא לקחת שתבואה זו מיועדת לעומר, ומאליו היה פורש. והרא"ש תירץ שאיסור משומר הוא מדרבנן. והפסוק שהובא בתורת כהנים אינו אלא אסמכתא בעלמא; ולצורך גבוה לא גזרו. התוספות במנחות [פד א] תרצו [על פי באור החזון איש, שביעית סימן י אות ה]: שאין איסור שמירה אלא אם שומר לעצמו, ולא כששומר עבור אחרים, או במקרה זה עבור ההקדש. ולכן אין בפירות איסור משומר. הרש"ש [ראש השנה ט א] כתב: שאין איסור משומר, אלא אם שמר מתחילתו. ולא כשהיה בתחילה הפקר ואחר כך התחיל לשמור. התוספות שאנץ [בשיטמ"ק לעיל נח ב] תרצו: שהשמירה היתה רק מחיות ועופות, ולא מבני אדם.

מאי לאו, בהא קמיפלגי, דתנא קמא סבר, הבטה בהפקר קני [3067] . **ולכן, אי יהיבי ליה אגרא, אין! ואי לא, לא!** אם נשכור את השומרים מכספי הציבור כדי שישמרו, תהיינה השעורים שייכות לציבור. ואם ישמרו בחינם, יזכו בהן השומרים, על ידי הבטתם [3068].

ורבי יוסי סבר, הבטה בהפקר לא קני! ולכן כי אזלי צבור ומייתי, השתא הוא דקא זכי ביה. כשיבואו הציבור ויקחו את השעורים, אז יזכו בהן, ונמצא שבאו משל ציבור.

ואם תאמר, אם כן מה אמרו לו חכמים בלשון "**אתה אומר**", שמשמעו כאילו הקשו לשיטת רבי יוסי, והרי לשיטתו לא קשה כלום? **הכי קאמרי ליה, מדבריך** קשה **לדברינו**, כיון שלשיטתינו אם ישמרו בחינם, **אין עומר ושתי לחם באין משל צבור.**

על כל פנים מבואר, שהנדון האם הבטה בהפקר קניא או לא, תלוי במחלוקת רבי יוסי ותנא קמא.

אמר רבא, לא!

דכולי עלמא סברי **הבטה בהפקר קני**, ולכולי עלמא אם ישמור בחינם יזכה בשעורים.

והכא, ב"**חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה**" **קמיפלגי.**

דרבנן סברי, יהבינן ליה אגרא, נותנים להם שכר לשמור, **ואי לא, חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה.** חוששים אנו שלא יקנו לציבור את השעורים בלב שלם. כיון שנוח להם שיהיה הקרבן משלהם [3069].

[3067] כתב רש"י "הואיל ודבר טורח הוא, ודעתו לכך, ועל ידו נשמר". ועיין בקצות החושן [שלו א] שדייק מדברי רש"י, דהבטה קניא רק למי שטורח לשמור. ולא קונה בעלמא. עיי"ש היטיב. ועיין עוד בתוספות לעיל [ב א ד"ה דבראיה]. ובנחלת דוד והרש"ש שם. ולדינא פסקו הרי"ף והרמב"ם שהבטה בהפקר אינה קונה, עד שיעשה מעשה בגוף החפץ. [ועיין שער המלך, נדרים ב יט].

[3068] לכאורה קשה, אף אם הבטה בהפקר קני, נאמר לשומרים שיכוונו שלא לזכות בשעורים, ואז יזכו בהם הציבור? ואולי יש לומר על פי דברי המשנה למלך [הלכות שקלים, פרק ד הלכה ו], שלפי אוקימתא זו, לכולי עלמא חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה, כמו שיתבאר בהמשך הגמרא.

[3069] הקשה המשנה למלך [הלכות שקלים פרק ד הלכה ו]: מה בכך שלא ימסור בלב שלם, הרי "דברים שבלב אינם דברים", וכיון שהם מוסרים לציבור, ממילא יהיו החיטים עבור הציבור? ועיין שם במגיה שישב על פי דברי התוספות והרא"ש בנדרים [כח א] שדברים שבלב המוכיחים הוין דברים. דאנן סהדי כאילו פירש דבריו בהדיא. והכא נמי, אפשר לומר דהוי דברים שבלב המוכיחים שאינו מקנה בלב שלם, דניחא ליה שיקריבו משלו. והנה, מלבד מה שדחוק לומר כדבריו, דהכא חשיב כ"אנן סהדי" שאינו מתכוין להקנות, יש לדחות עוד, שהרי כתב המרדכי [כתובות דף צז סי' רנד] בשם הרא"ם, דדברים שבלב אינם דברים לבטל דברי פיו, ואפילו אם ברור לנו שהתכוין בליבו לבטל דברי פיו - בתר פיו אזלינן! ואם כן, אף כאן, יש לנו ללכת אחר מוצא פיו, והדרא קושית המשנה למלך למקומה? והחזון איש [או"ח סי' קכו סקל"ד] ביאר את הגמרא, שיש שתי אפשרויות להקדיש את קרבנות ציבור. א. קרבן הבא מממון הציבור, מהשקלים שתרמו הציבור למחצית השקל [כגון העומר]. ב. קרבן הבא מממון יחיד, שהקדישו עבור הציבור כקרבן ציבור. והחשש הוא, שיטעו לחשוב שמועיל ממון יחיד עבור הציבור, ואין צריך להקנות את החיטים עצמם לציבור, אלא די בכך שיקדיש את הקרבן בשמו כקרבן ציבור, ויקרב הקרבן עבור הציבור, אבל הוא יקרב מממון היחיד. וכמו שמצינו, שיכול אדם להביא קרבן עבור חברו, וחברו מתכפר בקרבן הזה, אם כי הקרבן שייך למביא הקרבן ולא לחברו המתכפר בו. ולכן, המסירה "יפה יפה", שחששו חכמים שמא לא יעשנה כראוי, משמעותה היא, מסירת הממון לציבור, שיבוא הקרבן מממון הציבור, וצריך המקדיש להתכוון בשעה שהוא מקדיש את ממונו לקרבן ציבור שהוא גם מקנה להם את ממונו, עד שייחשב

ורבי יוסי סבר, לא חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה.
ואם תאמר, אם כן **מה** אמרו לו חכמים בלשון "**אתה אומר**", שמשמעו כאילו הקשו לשיטת רבי יוסי, והרי לשיטתו לא קשה כלום?
הכי קאמרי ליה, מדבריך קשה **לדברינו**, כיון שלשיטתינו **דחיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה**, אם ישמרו בחנם **אין עומר ושתי לחם באין משל צבור.**
איכא דאמרי, [יש שאמרו בשם רבא להיפך]: **רבא אמר דכולי עלמא הבטה בהפקר לא קני!** ולכולי עלמא גם אם ישמרו בחינם לא יזכו בשעורים.
והכא - ב"חיישינן לבעלי זרועות" קמיפלגי.
דתנא קמא סבר, דתקינו רבנן למיתב ליה ארבע זוזי, כי היכי דלישמעי בעלי זרועות וליפרשו מינייהו. כלומר, תקנו לשלם לשומרים, כדי שיתפרסם ששומרים בשביל הקדש, ולא יבואו בעלי זרוע לחטוף מהם בחזקה את השעורים.
ורבי יוסי סבר, לא תקינו. ולכן יכול לשמור בחינם.

דף קיח:

ואם תאמר, אם כן **מה** אמרו לו חכמים בלשון "**אתה אומר**", שמשמעו כאילו הקשו לשיטת רבי יוסי, שאינם באים משל ציבור, והרי אף הוא סבר שהבטה בהפקר לא קני, ואם כן לא זכו בהן השומרים, ונמצא שבאים משל ציבור? תשובתך, **הכי קאמרי ליה: מדבריך** קשה **לדברינו**, כיון שלשיטתינו אם ישמרו בחינם **אין באין משל צבור**. כיון שלשיטתינו שתקנו חכמים שישלמו להם שכר, וזה שמר בחינם, נמצא שתרם את שכרו להקדש, ובשכר זה אין לציבור חלק, והיאך יקנו בו קרבנות ציבור [3070].
וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן, חוששין לבעלי זרועות איכא בינייהו:

מתניתין:

המוציא זבל לרשות הרבים, המוציא מוציא והמזבל מזבל. כלומר - אין לו רשות להניח את זבלו ברשות הרבים, אלא מיד כשמוציא לרשות הרבים צריך שיהיה מזומן שם להוליך את הזבל לשדה כדי לזבל [3071].

הדבר שהציבור הביא את הקרבן מממון הציבור, ולא מהממון הפרטי שלו. ולדבר זה יש לחוש, שמא רק יקדיש את הקרבן כקרבן לציבור, אך לא ימסור להם את ממונו באופן שייחשב הדבר להקדשה מממון הציבור.

[3070] המשנה למלך [שקלים פרק ד הלכה ו] מבאר: שאר דברים שתקנו חכמים שיקח שכרו מתרומת הלשכה, אפשר למחול עליהם, ולא אמרינן שנשאר בקופה מעות של יחיד. כיון שלא תקנו שיקח אלא מדעתו. ואם אינו רוצה ממילא אין צריך לתת לו. אך כאן תקנו שיקחו אפילו בעל כרחן. מפני בעלי זרועות. וממילא אם אינו לוקח - איכא מעות של יחיד בקופת הלשכה.

[3071] יש מהראשונים שכתבו, דוקא אם מוציא זבל על מנת לזבל בו שדהו, מותר לו להעבירו דרך רשות הרבים. אך אם מתכוין לנקות את דירתו אינו רשאי להוציא את זיבלו לרשות הרבים. תור"יד. אך המרדכי [סימן תטז] כתב, מותר להוציא מימיו לרשות הרבים, ואפילו אם הם סרוחים, ובלבד שיהא בדעתו לפנותם מיד.

אין שורין טיט ברשות הרבים, ואין לובנים לבנים. אין מניחים את הלבנים כדי שיתיבשו בשמש ברשות הרבים.

אבל גובלין טיט על מנת לבנות בו מיד, **ברשות הרבים, אבל לא** כדי לעשות בו **לבנים**, כיון שמשהה אותן ברשות הרבים עד שיתיבש [3072] ו.

הבונה בית, וצריך להשתמש ברשות הרבים לצורך עציו ואבניו **ברשות הרבים, המביא אבנים מביא, והבונה** מקבלן מידו, **ובונה** מיד. אבל אסור לו להשהות את האבנים ברשות הרבים.

ואם הזיק, משלם מה שהזיק. כמבואר במסכת בבא קמא, שכל המקלקלים ברשות הרבים, אף על פי שעושים ברשות בית דין חייבים לשלם.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף מתקן הוא את מלאכתו, הבונה ברשות הרבים רשאי לתקן ולזמן את צרכי מלאכתו **לפני שלשים יום**. ואינו חייב בנזקים.

גמרא:

נתבאר במשנה, שאסור לאדם להשהות את זבלו ברשות הרבים.

והוינן בה: **לימא מתניתין דלא כרבי יהודה** [3073].

דתניא, רבי יהודה אומר, בשעת הוצאת זבלים, אדם מוציא זבלו לרשות הרבים, וצוברו כל שלשים יום [3074] , **כדי שיהא נישוף ברגלי אדם וברגלי בהמה. שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ**, שלא יהיו מקפידים על כך.

ודלא כמשנתנו, שאסור להשהות את זבלו ברשות הרבים.

ודחינן: **אפילו תימא** [אפילו אם תאמר שמשנתנו] **כרבי יהודה, מודה רבי יהודה שאם הזיק חייב לשלם**. והמשנה נתנה לו עיצה טובה שלא להשות את זבלו ברשות הרבים, כדי שלא יתחייב בנזקיו.

ומקשינן: **והתנן, מודה רבי יהודה בנר חנוכה** שהניחו ברשות הרבים והזיק **שהוא פטור, מפני שהוא עושה ברשות.**

[3072] על פי גרסת הרי"ף. ועיין בחשק שלמה וברש"ש.

[3073] הראשונים הסתפקו, איזה חלק במשנה רצינו להעמיד דלא כרבי יהודה? התוספות בתירוצם הראשון כתבו: במשנה מבואר, שאם הזיק אפילו באותו זמן שמותר לו להניח את זבלו ברשות הרבים, משלם מה שהזיק. ואילו לדעת רבי יהודה אם הזיק באותה שעה פטור. ומבאר המהרש"א, מדאמר רבי יהודה "שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ", משמע, שפטר לגמרי. ומוסיף הר"ן, שיהושע אוהב ישראל היה, ולא תיקן מילי דאית בה הפסידא. בתרוצם השני כתבו התוספות: מלשון המשנה משמע, שגם בזמן הוצאת הזבלים אסור להניח את הזבל ברשות הרבים. [מדכתיב "המזבל מזבל", משמע שמדובר בזמן הוצאת הזבל]. ואילו לדעת רבי יהודה בזמן הוצאת זבלים מותר להניח למשך שלשים יום.

[3074] כלומר, כל שלשים יום חוזר וצוברו כדי שיהא נישוף יפה. רש"י. ולפי פירוש זה לעולם יכול לחזור ולצבור כדי שיהא נישוף יפה. אמנם רש"י במסכת בבא קמא [ל א] כתב שמותר להניח את הזבל רק פעם אחת למשך שלשים יום.

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו, רשות דבית דין**. ומבואר, שבכל מקום שעושה ברשות בי"ד פטור מנזקיו. ולא כדברינו לעיל!? ודחינן: **לא! רשות דמצוה**. אבל העושה ברשות בי"ד חייב בנזקיו.

ומקשינן: **והרי תניא: כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבים, אם הזיק חייב לשלם. ורבי יהודה פוטר**. ומבואר להדיא, שדעת רבי יהודה שהעושה ברשות בי"ד פטור מנזקיו.

אלא מחוורתא [ברור] **שמתניתין דלא כרבי יהודה**.

אמר אביי: רבי יהודה, ורבן שמעון בן גמליאל, ורבי שמעון, כולהו סבירא להו, כל מקום שנתנו לו חכמים רשות להניח את חפציו, **והזיק, פטור**.

מפרטת הגמרא: **רבי יהודה, הא דאמרן** [הנזכר לעיל "כל אלו שאמרו וכו', ורבי יהודה פוטר"].

רבן שמעון בן גמליאל - דתנן במשנתנו: **רבן שמעון בן גמליאל אומר, אף מתקן הוא את מלאכתו לפני שלשים יום**. וקאי על דברי תנא קמא שאמר - "ואם הזיק משלם", ואמר רבן שמעון בן גמליאל שלא רק שאינו משלם, אלא אף מתקן את מלאכתו שם שלשים יום[3075].

רבי שמעון - דתנן במסכת בבא בתרא: לא יעמיד אדם תנור בתוך הבית אלא אם כן יש על גביו חלל גובה ד' אמות מהתנור לעליה.

היה מעמידו בעלייה, צריך שיהא תחתיו מעזיבה שלשה טפחים. ובכירה - טפח.

ואם הזיק, משלם מה שהזיק.

רבי שמעון אומר: לא אמרו כל השיעורים הללו אלא שאם הזיק פטור מלשלם.

תנו רבנן: החצב [החוצב אבן מן ההר] **שמסר** את האבן **לסתת** [המרבעה ומחליקה], והזיקה האבן, או נשברה, **הסתת חייב** בנזקיה.

וכן **הסתת שמסר לחמר** [המוליכה למקום הבניה] , **החמר חייב. החמר שמסר לכתף** [סבל המגיש את האבן לבנאי] , **הכתף חייב. הכתף שמסר לבנאי, הבנאי חייב. הבנאי שמסר לאדריכל** [אבי האומנים, המכוון כל אבן למקומה] , **אדריכל חייב**. ואף על פי שכולם שותפים במלאכה זו, כמו שיתבאר, שהרי קיבלוה בקבלנות, מכל מקום אין חייב אלא מי שהיתה מסורה לו, כיון שכחו הוא, הנזק מוטל עליו בכל אופן שיארע. שהרי אדם מועד לעולם.

[3075] עיין רש"י, וברש"ש. והר"ן כתב שהראיה היא ממה שהתיר רבן שמעון בן גמליאל להניח יותר משלשים יום, ואילו היה חייב לשלם, הרי תקנה זו עשויה לגרום לו לקלקלה, שיתכן שיהיה נזק במשך אותו זמן, ולכן ודאי שפטור.

ואם הניח אבן על הדימוס [שורת הבנין] **והזיקה, כולן חייבין לשלם**. כיון שכולם שותפים במלאכה, וקיבלו עליהם ביחד את אחריותה.

ומקשינן: **והרי תניא**, שאם הניח את האבן והזיקה, **אחרון חייב וכולן פטורים**?

ומשנינן: **לא קשיא, כאן** [בברייתא, דאמרינן שהאחרון חייב] מדובר **בשכירות**. ואז כל בעל מלאכה עומד בפני עצמו. וברגע שסיים את מלאכתו פגה אחריותו.

אך **כאן** [במשנה] מדובר כשקיבלו עליהם **בקבלנות**. וכולם שותפים במלאכה, ולכן כולם אחראים על נזקיה.[3076]

מתניתין:

שתי גינות זו על גב זו, ויש מדרון המפריד בין שתי הגינות, **והירק** גדל **בינתים** באותו מדרון.

רבי מאיר אומר: הירק **של** העליון.

רבי יהודה אומר: הירק **של התחתון**.

אמר רבי מאיר: הרי **אם ירצה העליון ליקח את עפרו, אין כאן ירק**. ולכן נוטל הוא את הירק.

אמר רבי יהודה: **אם ירצה התחתון למלאות את גנתו, אין כאן ירק**. ולכן יטול הוא את הירק.

אמר רבי מאיר: **מאחר ששניהן יכולין למחות זה על זה, רואין מהיכן ירק זה חי**, וממקום שהוא גדל, העליון - לו ינתן.

אמר רבי שמעון: **כל שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטול, הרי הוא שלו**. וכרבי מאיר, הואיל ומעפרו הוא חי. **והשאר של תחתון**. כיון שהעליון מפקירו לתחתון [3077]. מפני שגנאי הוא לו ליטול רשות ליכנס לתוך של חברו וליטול [3078].

גמרא:

[3076] על פי רש"י. ומשמע, שאינם צריכים להניחה כאחד. ועיין באבן האזל [נזקי ממון יג יח] שחיובו מדין אדם המזיק. יעויין שם. אך הראב"ד בשיטה העמיד באבן גדולה שכולם היו צריכים לעזור להרימה, ומשום הכי חשיב שנפלה מכולם. ואם הם קבלנים, כולם אחראים. ואילו היו שכירים, אינם חייבים לעזור לו, ובחינם עזרו לו, ואין הם בני אחריות.

[3077] הרש"ש הקשה, הרי הפקר אינו חל אלא אם מפקירו לכל, וכאן לא הפקירו אלא עבור העליון? ויעויין בנתיבות המשפט [קסז א] שביאר בדעת רבי שמעון, דכיון שהירק יונק מאויר התחתון, צריך לזכות בו, אלא כל זמן שיונק גם מקרקע העליון - יניקת השרשים עדיפא. וכשהפקיר העליון את היניקה ממילא זכה בו התחתון משום אוירו.

[3078] כך פירש רש"י. אך הרמב"ן סובר, דרבי שמעון סובר כרבי יהודה, שהירק שייך לתחתון כיון שיכול למלאת את גינתו, אך התחתון מפקיר את מה שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטלו, כיון שהעליון סבור שהוא שלו, והתחתון ירא להקניטו פן יטול הלה את עפרו. ודעת הרמב"ם [על פי הפרישה קסז א] שלתחתון יש טענה, כיון שיכול למלאת את גינתו בעפר, ולעליון יש טענה כיון שיכול ליטול את עפרו, לכן עשה רבי שמעון פשרה, שהעליון יטול עד מקום שידו מגעת, והתחתון יטול את השאר. ויש בזה כמה נפק"מ שיתבארו בגמרא.

אמר רבא: **בעיקרו** [שרשי הירק], **כולי עלמא לא פליגי דעליון הוי**.
כי פליגי - בנופו. ענפי הירק, הניזונים מאוירו של התחתון.
רבי מאיר סבר, **שדי** [השלך את] **נופו בתר עיקרו**. וכיון שעיקרו משל עליון, אף נופו של עליון.
ורבי יהודה סבר, **לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו**.
ותניא נמי גבי מקח וממכר כי האי גוונא, מצאנו מחלוקת כעין זו גם גבי מקח וממכר:
[3079] **דתניא**, הקונה אילן אחד בתוך חצר חברו, והרי הקרקע של חבירו והאילן שלו. ולכן, אם יש אילן קטן נוסף, **היוצא מן הגזע**, סמוך לקרקע שלשה טפחים, **או מן השרשין**, **הרי אלו של בעל הקרקע**. **דברי רבי מאיר**. דסבר רבי מאיר "שדי נופו בתר עיקרו".
רבי יהודה אומר: **מן הגזע**, **של בעל האילן**. **ומן השרשין**, **של בעל הקרקע**. דלא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו.

דף קיט.

ותנן [צ"ל ותניא, בתוספתא דערלה] **נמי גבי ערלה**, **כי האי גוונא**:
אילן היוצא מן הגזע, **ומן השרשין**, **חייב בערלה**. כיון שהוא אילן בפני עצמו, ואף על פי שאינו יונק ממש מן הקרקע, שדי נופו בתר עיקרו. **דברי רבי מאיר** [3080].
רבי יהודה אומר: **מן הגזע**, **פטור**. **מן השרשין**, **חייב** [3081]. דלא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו.
וצריכי! יש חידוש דין בכל אחת מהמשניות.
דאי אשמועינן רק מתניתין **קמייתא** [שתי גינות זו על גב זו, ומתניתין דבבא בתרא, גבי הקונה אילן בתוך שדה חבירו], היינו אומרים, רק **בהא קאמר רבי יהודה** דלא אמרינן "שדי נופו בתר עיקרו", **משום דממונא** הוא, ותלוי בדעת בני אדם. ולדעת בני אדם לא שדינן נופו בתר עיקרו.
אבל גבי ערלה, **דאיסורא**, **אימא מודי ליה לרבי מאיר**.

[3079] התוספות מעירים - שאין דמיון כל כך בין שני המקרים, כיון שגם אם רבי יהודה היה אומר "היוצא מן הגזע של בעל הקרקע" לא יקשה כלום, כיון שהאילן עומד באוירו של בעל הקרקע, וגם יונק מקרקעו, ועוד, שלא היה בדעת המוכר למכור אלא את האילן כמות שהוא, ולא אילן חדש שיצא ממנו. וכן להיפך, גם אם היה רבי מאיר אומר "הרי אלו של בעל האילן", לא היה קשה כלום. שכמו שהענפים המתחדשים בכל שנה שייכים לבעל האילן, הכא נמי מה שיוצא מן הגזע יהיה שלו. ואין כאן אלא דמיון כללי בדינים, שגם כאן רבי מאיר מיפה את כחו של בעל הקרקע יותר מרבי יהודה. ולכן במסקנא, הגמרא לא עשתא צריכותא למשנה זו.

[3080] על פי רש"י. ועיין ברמב"ן ובראב"ד.

[3081] כתב החזון איש [ערלה סימן א ס"ק יט] שטעמו משום דכתיב "ונטעתם", ודרשינן "פרט לעולה מאליו". דהיינו פרט לייחור העולה מן הגזע, שאינו חייב בערלה.

ואי איתמר בהא, ואם היתה נשנית רק התוספתא של ערלה, היינו אומרים, רק **בהא קאמר רבי מאיר** דשדינן נופו בתר עיקרו, **אבל בההיא**, בדיני ממונות, **אימא מודי ליה לרבי יהודה**, דאזלינן אחר דעת בני אדם.

ולכן **צריכי**, לשנות את כל המשניות דלעיל.

שנינו במשנה: **אמר רבי שמעון כל שהעליון יכול לפשוט** את ידו וליטול הרי אלו שלו. **אמרי דבי רבי ינאי**, **ובלבד שלא יאנס**. שלא יתכופף לחצר חבירו בצורה שמסכנת את עצמו כדי לקטוף את הירק. אלא יקטוף רק את הירקות שאפשר להגיע אליהם בקלות [3082].

בעי [הסתפק] **רב ענן**, **ואיתימא רבי ירמיה**: מה הדין אם היה העליון **מגיע לנופו** של הירק, **ואין מגיע לעיקרו**, או להיפך, אם היה **מגיע לעיקרו ואין מגיע לנופו** [3083] , **מאי**? ונשאר **בתיקו**. [3084]

אמר אפרים ספרא, **תלמידו של ריש לקיש**, **משום ריש לקיש**: **הלכה כרבי שמעון**. **אמרוה קמיה דשבור מלכא** [אמרו דבר זה לפני מלך פרס, שהיה בקיא בדינים [3085]], ושבחה, **ואמר להו**, **אפריון** [3086] **נמטייה לרבי שמעון** [תנו שבח לרבי שמעון, כי יפה אמר].

[3082] וצריך באור, לדעת רש"י שנתבארה לעיל, שבעצם כל העשבים שייכים לעליון, אלא שהוא מתבייש לקוטפם אם כן מדוע אסור לו להסתכן ולקוטפם מלמעלה? ומבאר הט"ז [קסז סק"א], "אע"ג דכאן לא שייך אפקורי מפקר, כיון שיכול ליטלו, מכל מקום עשו חכמים גבול קצוב מה שהוא מצוי". ויש שפרשו, שהעליון מתבייש לקחת שיעור כל כך גדול, כי חבירו יראה שלקח יותר משיעור פשיטת יד, ויטען שנכנס לחצירו שלא ברשות. לכן מפקירו.

[3083] הרא"ש לא גרס "מגיע לעיקרו ואין מגיע לנופו", כיון שאם הגיע לעיקר ודאי נחשב כמגיע, כיון שעל ידי העיקר יכול לקחת את הכל. וכן גרסת הרמב"ם [הלכות שכנים פרק ד הלכה ט]. והקשה הרא"ש "ותמהני, למה עלתה בעיא זו בתיקו, כיון דטעמא דרבי שמעון משום שכל מה שהעליון יכול ליטול בפשיטות יד אינו מתיאש ממנו, ומן השאר הוא מתיאש, כי הוא בוש לישאול רשות מחבירו, אם כן מיפשטא שפיר הך בעיא, כל שהעיקר יתלש עם הנוף, של העליון, והשאר לתחתון?" ובפלפולא חריפתא, הביא דברי הבית יוסף, דאפשר לומר, שעדיין הוא מתבייש לתלוש את העיקר על ידי הנוף, כדי שחבירו לא יטען עליו ויאמר שנכנס בתוך גינתו. הלכך מעיקרא מתיאש ממנו. ועיין בדרישה [קסז] שתלה את דברי הרא"ש במחלוקת הראשונים שנתבארה במשנה בדעת רבי שמעון. יעויין שם.

[3084] כתב הטור [קסז]: מספק יחלוקו. ואם נטל העליון אין מוציאין מידו. והב"ח דייק מדבריו, דוקא אם נטל העליון אין מוציאין, אך אם נטל תחתון, מוציאין. וקשה, מאי שנא? והנה הרמב"ם [פרק ד מהל' שכנים הלכה ט] כתב "לא יטול העליון, ואם נטל אין מוציאין מידו". והקשה הכס"מ, מדוע לא פסק הרמב"ם שיחלקו מספק? ומתרץ שהתחתון הוי כמו מוחזק בו. ובבאור הגר"א לשו"ע [קסז ג] מבאר, כיון שהעליון מקבל מה שיכול להגיע אליו, ואם כן הספק הוא במעשה ההגעה שלו. ולכן לא יטול מספק.

[3085] הקשה המהר"ץ חיות, הרי בגמרא בסנהדרין מבואר שאין מלמדים תורה לגוי, ואם כן, כיצד לימדו דין זה למלך פרס? ותירץ, כיון שבני נח נצטוו על הדינים, לדון בדיני ממונות, לכן הותר להם ללמוד דיני ממונות.

[3086] רש"י פירש "חן שלנו", כמו "בן פורת יוסף". ולפי דבריו, שורש המילים "אפריון", ו"פורת", הוא "פר". ומשמעותו, לשון חן. וכשיטת רבו, מנחם בן סרוק, שאותיות "שמלאכתו בינה" אינן מן השורש. אמנם הרמב"ן [בראשית מט כב] פירש "אפריון" מלשון "פורנא", דהיינו רווח ועושר. ואף ה"נון" שורשית.

הדרן עלך פרק הבית והעליה וסליקא לה מסכת בבא מציעא.